

Das Papstamt aus orthodoxer Sicht

Autor(en): **Larentzakis, Grigorios**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **100 (2010)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405064>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Papstamt aus orthodoxer Sicht

Grigorios Larentzakis

1. Einführung

Mein mir für unsere Tagung zugedachtes Thema «Das Papstamt aus orthodoxer Sicht» hat sehr viele Aspekte und Dimensionen, die in einem kurzen Referat nicht einmal andeutungsweise erwähnt werden können. Heute ist es daher klar, dass ich nur skizzenhaft die orthodoxe Position ansprechen kann. Ich werde aber auch eine mögliche Perspektive aus dem Blickwinkel der Orthodoxen Kirche wagen und schliesslich einige Kommentare über das verabschiedete Dokument «Kirche und Kirchengemeinschaft» zwischen der Römisch-Katholischen und der Altkatholischen Kirche versuchen.

Dass dieses Thema eine zentrale ökumenische Bedeutung hat, ist für alle selbstverständlich. Bereits Papst Paul VI. sagte im Jahre 1967: «Wir wissen es wohl: Der Papst ist ohne Zweifel das schwierigste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus.»¹ Das bedeutet: den Anspruch eines absoluten Jurisdiktionsprimates und in der Konsequenz die Bedingung einer ebenfalls absoluten Unterwerfung unter die Jurisdiktion des Papstes.

Die Altkatholische Kirche von heute stand, im Unterschied zur Orthodoxen des Ostens, in voller Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, d.h., wir müssen hier doch die frühere Zugehörigkeit der Altkatholischen Kirche innerhalb der Westlichen, also der Römisch-Katholischen Kirche sehen. Trotzdem hat ab einem oder ab mehreren Zeitpunkten und hauptsächlich aus einem Grund, eben dem Papsttum, eine radikale Differenzierung stattgefunden, bis die Selbstständigkeit der Altkatholischen Kirche als solche als Realität betrachtet werden musste. Dies wird auch im gemeinsamen Dokument des Dialogs zwischen der Römisch-Katholischen und der Altkatholischen Kirche im Vorwort offen ausgesprochen: «Der Haupt-

¹ Ansprache Papst Pauls VI. an die Jahresversammlung des Sekretariates für die Einheit der Christen (28. April 1967), in: ISPCU 2 (1967) 4f. Zu dieser Äusserung des Papstes sagte EKKART SAUSER, *So nahe steht uns die Ostkirche*, Frankfurt a.M. (Knecht) 1980, 84: «Diese Worte gehören sicher zu den tragischsten Aussprüchen Paul VI. Sie stellen zugleich die schärfste Selbstkritik dar, die je ein Papst in Richtung Ökumene geübt hat.» Vgl. GUISEPPE ALBERIGO, *Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum*, in: *Conc(D)* 11 (1975) 513–524, hier 524: «Eine so schwerwiegende Erklärung kann nicht nur eine blosser Zwischenbemerkung sein.»

grund der Trennung unserer Kirchen waren Differenzen über das Verhältnis von Ortskirche und päpstlichem Primat (1723) bzw. die Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat des Papstes (1870).»²

Danach wurde die Methode der Römisch-Katholischen Kirche zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft *durch Rückkehr* unter die Jurisdiktion des Papstes so angelegt, dass sie von der Altkatholischen Kirche, von den anderen aus der Reformation entstandenen Kirchen, wie auch von der Orthodoxen Kirche nicht akzeptiert werden kann.

1.1 Die Abkehr von der Rückkehr-Ökumene

Eine Rückkehr wünschte sich auch Papst Johannes XXIII., wie er in seiner ersten Radiobotschaft am 30. Oktober 1958 u.a. an die Adresse der Orthodoxen sagte³. Der Hauptadressat, der damalige Ökumenische Patriarch Athenagoras von Konstantinopel antwortete darauf am 1. Januar 1959 in einer bedeutenden Neujahrs-Botschaft. Er begrüßte den Aufruf zur Einheit und schlug eine Begegnung vor im «Geiste der Gleichheit, Gerechtigkeit, geistlichen Freiheit und gegenseitiger Achtung»⁴. Also keine Rückkehr, keine Unterordnung unter einen «Oberhirten» der Gesamtkirche, sondern Dialog und Begegnung⁵.

² Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 2009.

³ «Wir umarmen die gesamte Kirche des Ostens genauso wie die des Westens mit warmer väterlicher Liebe; und auch jene, die von diesem apostolischen Stuhl getrennt sind, wo Petrus in seinen Nachfolgern «bis zum Ende der Welt» lebt (Mt 28,20) und den Auftrag Christi ausführt, alles auf Erden zu binden und zu lösen (Mt 16,19) und die gesamte Herde des Herrn zu weiden (Joh 21,15–17), auch jenen öffnen wir voll Liebe unser Herz und unsere Arme. Wir wünschen glühend ihre Heimkehr in das Haus des gemeinsamen Vaters ... So möge «eine Herde und ein Hirt» werden (Joh 10,16)»; vgl. HerKorr 13 (1958/59) 115.

⁴ Vgl. GRIGORIOS LARENTZAKIS, Die Neujahrsbotschaft von 1959 des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. Der Anfang eines neuen Klimas, in: OS 21 (1972) 187–197.

⁵ Und tatsächlich wurde vom Patriarchen damals und in der gleichen Botschaft eine Begegnung (μία συνάντησις) der Leiter der Kirchen vorgeschlagen und als «ganz zeitgemäss» betrachtet. Ein katholischer Theologe schrieb dazu: «Dieser Vorschlag war für Rom so unerhört neu, ja so unvorstellbar, dass er zunächst gar nicht registriert wurde» – so IRENÄUS TOTZKE, Der Ökumenische Patriarch. Zur Begegnung von Paul VI. mit Athenagoras I., in: US 19 (1964) 94–98, hier 96.

Am 17. März 1959 schickte der Patriarch den früheren Erzbischof von Amerika Iakovos (Koukouzis) nach Rom zu Papst Johannes XXIII., der als Antwort auf die Einwände des Patriarchen zur Rückkehr-Ökumene sagte: «Wenn die Parole der französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, nicht die Oberhand gewinnt, wird weder Friede zwischen den Nationen noch Einheit zwischen den Kirchen erreicht werden. Wiederholen Sie es Seiner Heiligkeit [dem Patriarchen]. Vergewissern Sie ihn meiner Dankbarkeit und meiner brüderlichen Liebe.»⁶

Es wäre wichtig, dass die hier so einfach und brüderlich ausgesprochenen Grundpositionen und Grundkorrekturen der alten römisch-katholischen Positionen nicht in Vergessenheit geraten. Den Weg des Dialogs auf dem Fundament des *par cum pari* hält die Orthodoxe Kirche bis heute für unerlässlich, bis zum Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. Dies gilt natürlich für alle ökumenischen Dialoge, die sich auch direkt oder indirekt mit dem Papstdogma befassen müssen. Dies fordert ja auch Papst Johannes Paul II., der wiederholt *expressis verbis* die gemeinsame Behandlung dieser Frage durch den ökumenischen Dialog verlangte⁷ (und sein Nachfolger, Benedikt XVI., sprach dies ebenfalls aus), bis wir zu einem Ergebnis kommen, das von der einen und der anderen Seite akzeptiert werden kann⁸. Wir nehmen diese Aufforderung von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. ernst.

⁶ Siehe den Inhalt dieses Gespräches in: ARISTIDIS PANOTIS, Παῦλος Στ' – Ἀθηναγόρας Ἀ' Εἰρηνοποιοί, Athen 1971, 42.

⁷ GRIGORIOS LARENTZAKIS, Eine historische Wende in der Ökumene. Johannes Paul II. selbst stellt die Formen des «Dienstamtes des Petrus» zur Diskussion, in: Kathpress 209 vom 19. Oktober 1988, 8f.

⁸ Dies sagte Johannes Paul II. beim Besuch des früheren Ökumenischen Patriarchen Dimitrios in Rom im Jahre 1987, bei seinem Besuch in Österreich anlässlich des ökumenischen Gottesdienstes in der Evangelischen Christuskirche in Salzburg 1988, in seiner Ökumene-Enzyklika von 1995, wobei ihm allerdings auch bewusst ist, dass es sich dabei um keine leichte Arbeit handelt; vgl. Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika «Ut unum sint» über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995, in: VApS 121 (Deutsche Bischofskonferenz) 1995, 3–80, hier 67f. (Nr. 95f). Auch bei seinem Besuch in Sinai im Februar 2000, wiederholte er seinen Willen für eine gemeinsame ökumenische Suche nach den Formen des Papstamtes, die von allen anerkannt werden, «in denen dieses Amt einen Dienst der Liebe realisieren kann, in gegenseitiger Anerkennung»; vgl. JOHANNES SCHIDELKO, Der Papst auf dem Sinai. Biblische Spurenfolge und ökumenische Anstöße, in: KNA-ÖKI 10/11 vom 29. Februar 2000, 4.

1.2 Die Bedeutung des ersten Jahrtausends – die gemeinsame Tradition

Das Thema des Papsttums hat sehr viele Aspekte und Dimensionen: eine biblische, eine historische, eine dogmengeschichtliche, auch konziliengeschichtliche – also zunächst Dimensionen, die auf alle Fälle das 1. Jahrtausend betreffen; dann auch eine systematisch-dogmatische im Bereich des Bischofsamtes (Verhältnis der Bischöfe bzw. des Bischofskollegiums zum Papst), der Ekklesiologie (Verhältnis zwischen der Universal- und der Orts- bzw. Regionalkirche), der Soteriologie (ist das Heil nur in einer Kirche unter dem Bischof von Rom gegeben?) usw.

Fangen wir also mit einem historischen Rückblick an. Damit werden zusätzliche Aspekte der Thesen der Orthodoxen Kirche zum Papstamt sichtbar⁹. Über die Bedeutung des ersten Jahrtausends haben wir eine sehr klare Aussage des Papstes Paul VI. und des Patriarchen Athenagoras in ihrer gemeinsamen Erklärung anlässlich der zugleich in Rom und Konstantinopel am 7. Dezember 1965 durchgeführten «Aufhebung» der Exkommunikationen des Jahres 1054¹⁰. W. de Vries versicherte: «Wir wollen nicht eine Rückkehr ins Vaterhaus, sondern die Union, die Wiederherstellung der Einheit des ersten Jahrtausends.»¹¹ Diesem ersten Jahrtausend hat

⁹ «Die Struktur [der Kirche] mag in gewissem Umfang wandelbar sein. Aber ich kann mir nicht denken, dass *wesentliche* Elemente dieser Struktur erst tausend Jahre, nachdem Christus seine Kirche gründete, völlig neu auftauchen. Die ersten Jahrhunderte, das erste Jahrtausend sind für die Lösung unserer Frage von entscheidender Bedeutung» – so WILHELM DE VRIES, Die Kollegialität auf Synoden des ersten Jahrtausends, in: *Orien.* 33 (1969) 243–244, hier 243.

¹⁰ «Indem sie diese Geste vollziehen, hoffen sie, dass diese Gott gefalle, der schnell bereit ist, uns zu verzeihen, wenn wir einander verzeihen, und dass sie von der ganzen christlichen Welt, vor allem aber von der gesamten Römisch-Katholischen und Orthodoxen Kirche gewürdigt werde als Ausdruck eines ehrlichen beidseitigen Willens zur Versöhnung und als Einladung, im Geist des Vertrauens, der gegenseitigen Achtung und Liebe den Dialog fortzusetzen, der sie mit der Hilfe Gottes dahin bringen wird, zum grösseren Heil der Seelen und zum Anbruch des Reiches Gottes von neuem in der vollen Gemeinschaft des Glaubens, der brüderlichen Eintracht und des sakramentalen Lebens zu leben, wie sie im Lauf des ersten Jahrtausends des Lebens der Kirche zwischen ihnen bestand.» Vgl. *Τόμος αγάπης. Vatican – Phanar (1958–1970), Rome – Istanbul, 1971, Nr. 127 (= S. 278–283, hier 282 f. – Übersetzung des französischen und griechischen Textes).*

¹¹ So Wilhelm de Vries in einem Votum in der Diskussion über zwei Referate von John Meyendorff und Emmanuel Lanne, in: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia – 1. ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen usw. (ProOr 2), Innsbruck (Tyrolia) 1976, 88.*

Papst Johannes Paul II. in seiner Ökumene-Enzyklika «Ut unum sint» eine grosse Bedeutung zugemessen. Auch der jetzige Papst Benedikt XVI. sagte als Professor Joseph Ratzinger in Graz:

«Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses grossen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muss Rom nicht verlangen.»¹²

Auch Kardinal Walter Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen betonte in einem Referat ebenfalls in Graz, dass der von Papst Johannes Paul II. gewünschte «ökumenische Dialog nur dann sinnvoll geführt werden kann, wenn er zu einer neuen geschichtlichen Gestaltwerdung des Petrusamtes führt, die vermutlich der Gestalt, welche es im ersten Jahrtausend hatte, näherkommen bzw. sie in einer den gewandelten Zeit- und Kirchenverhältnissen entsprechenden Weise erneuern wird»¹³.

Wie war wirklich dieses erste gemeinsame Jahrtausend der Kirche? Hat man an den Papst als eine kirchenrechtliche Appellationsinstanz wirklich appelliert? Hat der Papst interveniert, als die höchste «richterliche Instanz», wie da und dort gesagt und geschrieben wird? Und wenn er überhaupt interveniert hat, wurde alles in seinem Sinne gelöst? Darin sehe ich eine wichtige, pflichtgemässe Aufgabe des theologischen Dialogs, ohne Voreingenommenheit eine quellenmässige Antwort zu geben.

Wenn die Auffassung der Kirche im ersten Jahrtausend festgestellt wird, handelt es sich nicht nur um eine konfessionelle Position etwa der Orthodoxen Kirche von heute, sodass man sagen kann: Das ist die orthodoxe Auffassung! Natürlich ist es die Auffassung der Orthodoxen Kirche von heute, aber in der kontinuierlichen Fortsetzung der Auffassung der Gesamtkirche des Ostens und des Westens aus dem ersten Jahrtausend – also der Auffassung der Hl. Schrift, der Kirchenväter und der gemeinsamen Ökumenischen Konzilien!

¹² JOSEF RATZINGER, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumenisches Forum 1 (1977) 31–41, hier 36f.

¹³ WALTER KASPER, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Bernhard Körner u.a. (Hg.), Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche? Mit einer kommentierten Bibliografie zum Thema Demokratie in der Kirche von Peter Inhoffen/Michael Hölzl, Graz (Styria) 2000, 18–39, hier 31f.

Vergleicht man nun diese Auffassung mit der heutigen Auffassung der Römisch-Katholischen Kirche, muss auf alle Fälle Folgendes festgestellt werden: Die Dogmatisierungen der Papstfrage auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Auffassung über den Bischof von Rom des ersten Jahrtausends nicht nur graduell weiterentwickelt. Diese radikale Änderung geschah bereits um die Wende zum 11. Jahrhundert mit der Reformbewegung von Cluny. Aus konkreten Gründen wurden durch die damaligen Reformatoren die Macht und der Einfluss des Papstes erhöht. F. Dvornik schreibt dazu:

«Die Pamphlete und Briefe [des Kardinals] Humbert brachten den Byzantinern zum ersten Male die Grundsätze der Reformbewegung zur Kenntnis. Bisher hatten sie sich keinerlei Vorstellung von den Wandlungen machen können, die in der Mentalität der römischen Kirche vor sich gegangen waren. Offen gesagt: Sie begriffen sie nicht ... so müssen wir anerkennen, dass die Ausdehnung der absoluten und direkten Autorität des Papstes über alle Bischöfe und Gläubigen, wie die Reformatoren sie predigten, für die byzantinische Mentalität im Widerspruch zu der Tradition stand, die Byzanz vertraut war. Diese Ausdehnung führte zur Aufhebung der Autonomie seiner Kirchen.»¹⁴

Das heisst, dass damals schon tatsächlich in der römischen Kirche etwas Neues passiert ist. Die immer stärker werdenden Ansprüche der Päpste bis zur Dogmatisierung auf dem Ersten Vatikanum und danach sind bekannt, und sie wirken eigentlich bis heute. Diese Feststellungen stellen keine wie immer geartete Polemik dar, sondern sind eine einfache Beschreibung der neuen Situation, vor die sowohl die westlichen Kirchen selbst als auch die anderen Kirchen und die Ökumene gestellt wurden.

2. Katholische Neuinterpretationen der Quellen: ökumenische Annäherung?

2.1 Zum biblischen Befund

Die orthodoxe Theologie und Kirche kann nicht die Interpretation akzeptieren, wonach die bekannten Stellen Mt 16,16-19, Lk 22,31-32 und Joh 21,15-17 eindeutig den Primat und die Unfehlbarkeit des Petrus und konsequenterweise des Bischofs von Rom dokumentieren, und zwar als gött-

¹⁴ FRANZ DVORNIK, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart (Schwabenverlag) 1966, 159f.

liche Einsetzung durch Jesus Christus selbst. Der Apostel Petrus hat einen gewissen Vorrang in der Kirche gehabt. Nach seinem Fortgang von Jerusalem scheint er nicht mehr eine führende Stellung zu haben¹⁵. Die bekannte Stelle Mt 16,18 wird auch in der Patristik unterschiedlich interpretiert; zum grossen Teil liegt das Hauptgewicht bei der Interpretation des Wortes «Fels» auf dem Glauben und weniger auf der Person des Apostels Petrus; so z.B. Johannes Chrysostomos¹⁶, Cyrill von Alexandrien¹⁷, Johannes von Damaskus¹⁸, Ambrosius¹⁹, Augustinus²⁰ u.a. Ähnlich formulierte auch Papst Johannes Paul II. in einem Brief an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios am 27. November 1978²¹.

Nun wird aber auch römisch-katholischerseits ausdrücklich gesagt, dass «Primat und Unfehlbarkeit des Papstes aus der Schrift und der frühen Tradition mit den Mitteln heutiger historisch-kritischer Methode nicht direkt abgeleitet werden können», wie Kardinal Walter Kasper formuliert²². Zum biblischen Befund kann heute, so glaube ich, deutlich eine gewisse Annäherung zwischen den theologischen Positionen unserer Kirchen festgestellt werden²³.

¹⁵ IOANNIS E. ANASTASIOU, Idee und historische Entwicklung des Petrusamtes vor Nikaia, in: Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche/Das Petrusamt in ökumenischer Sicht/Christus und seine Kirche – christologische und ekklesiologische Aspekte (ProOr 1), Innsbruck (Tyrolia) 1975, 142–154, hier 152.

¹⁶ Joh. Chrys., hom. in Mt 54,2 (PG 58, 534).

¹⁷ Cyr. Alex., dial. trin. 4 (PG 75, 865).

¹⁸ Joh. Dam., carm. transfig. 6 (PG 96, 556).

¹⁹ Ambr., Incarn. 5,34 (PL 16, 287).

²⁰ Aug., Eu. Io. 124,5 (CC 36, 685).

²¹ Er schrieb, dass sein besonderer Dienst «auf dem Glaubensbekenntnis des Apostels Petrus [basiere]: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (Mt 16,16). Christus ist das Zentrum unseres Glaubens.» Vgl. GRIGORIOS LARENTZAKIS, Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel zu den grossen Ereignissen der Römisch-Katholischen Kirche. Von Papst Paul VI. bis zu Papst Johannes Paul II; in: OS 28 (1979) 186–196, hier 189.

²² WALTER KASPER, Ein Angriff auf die Prinzipien des katholischen Ökumenismus, in: ThQ 162 (1982) 62–65, hier 65. Vgl. JOHANNES B. BAUER, Primat des Papstes, in: ders. (Hg.), Die heissen Eisen in der Kirche, Graz (Styria) 1997, 212–215, hier 212.

²³ Vgl. HERMANN HÄRING, Unfehlbarkeit, in: Johannes B. Bauer (Hg.), Die heissen Eisen von A bis Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen, Graz (Styria) 1972, 368–375, besonders 371f. «Mangelnde Begründung. Nun macht das 1. Vatikanum in der Unfehlbarkeitsfrage von der Schrift auffallend wenig Gebrauch. Zitiert wird nur das Herrenwort: «Ich habe gebetet für dich [Petrus], dass dein Glaube nicht wanke; du

2.2 Patristische Zeugnisse

Es ist auch bekannt, dass manche Kirchenväter aus der Frühkirche von den Apologeten des Papsttums immer wieder herangezogen werden und entsprechend zur Unterstützung des Papstdogmas interpretiert werden. Eine genauere Darstellung und Analyse kann hilfreich für die Lösung des anstehenden Problems sein.

Solche Kirchenväter sind etwa der 1. Klemensbrief²⁴, der hl. Ignatius von Antiochien mit seinem προκαθημένη τῆς ἀγάπης («Vorsitzende in der Liebe»)²⁵ und der hl. Irenäus von Lyon mit seiner vielzitierten und viel

aber ... stärke deine Brüder» (Lk 22,32). Dem Petrus wird also verheissen, dass sein Glaube nicht wanke, nicht «aufhöre», wie man vielleicht übersetzen muss. Die Exegese ist sich heute einig darüber, dass von dieser Verheissung aus weder auf ein petrinisches Lehramt noch erst recht auf eine Unfehlbarkeit geschlossen werden kann. Ferner lässt sich exegetisch kaum beweisen, dass eine an Petrus gegebene Verheissung auch seinen «Nachfolgern» gilt, dass diese Nachfolger überdies die Bischöfe von Rom seien. Dieselben Fragen sind an das andere Herrenwort zu stellen, das vom 1. Vatikanum indirekt zitiert wird: «Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen ...» (Mt 16, 18). In diesem Wort ist der Kirche verheissen, dass sie nicht untergehen werde. Die Beziehung des Petrus zu dieser Verheissung muss in diesem Zusammenhang offen bleiben. Klar aber scheint der Exegese heute zu sein, dass dem Petrus auch hier weder ein Jurisdiktionsprimat noch im Zusammenhang mit ihm ein unanfechtbares Lehramt übertragen ist. Auch kann nicht behauptet werden, die Unfehlbarkeit sei die notwendige Voraussetzung der einheitsstiftenden Funktion eines Petrusdienstes in der Kirche. Dafür spricht auch die Geschichte dieses Wortes in der Kirche. Denn erstmals im 3. Jahrhundert wird es von Stephan I. (254–257) zur Bekräftigung des römischen Primats, keineswegs aber römischer Unfehlbarkeit, herangezogen.»

²⁴ Zum 1. Klemensbrief an die Korinther (um 96) bemerkt B. Altaner: «Die besonders in Handbüchern der Dogmatik und Apologetik übliche Benützung des Clemensbriefes im Dienste des Primatsdogmas ist selten frei von übertreibenden und darum unhistorischen Behauptungen, die der Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Primat vorauseilen»; vgl. BERTHOLD ALTANER, Der 1. Clemensbrief und der römische Primat, in: ders., Kleine patristische Schriften, hg. von Günter Glockmann, Berlin (Akademie) 1967, 534–539, hier 538. HUBERTUS R. DROBNER, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg (Herder) 1994, 40, schreibt: «Mit Sicherheit kann aber nicht von einem ersten Zeugnis römischen Primatsanspruchs die Rede sein, da dazu noch sowohl der monarchische Episkopat als auch die erforderliche Jurisdiktion fehlte.»

²⁵ Selbst LEO SCHEFFCZYCK, Das Unwandelbare im Petrusamt, Berlin (Morus) 1971, 51, sagt zu dieser Stelle: «Eine hohe Wertschätzung der römischen Christengemeinde lässt sich weiter an dem Brief des Ignatius von Antiochien (+ um 117) an die Römer ablesen, wenn er dieser Gemeinde in einer freilich nicht ganz eindeutigen Formulierung den «Vorsitz in der Liebe» (Röm 9,1 [sic]) einräumt, was aber nicht juridisch verstanden werden kann.»

diskutierten, ja stark umstrittenen Stelle «adversus haereses» 3,3,2²⁶, weswegen er «als der erste Theoretiker des Primats» bezeichnet worden ist²⁷.

Aufgrund von neueren Forschungen sehr bekannter römisch-katholischer Theologen und orthodoxer Theologen kann diese Stelle, die als einzige patristische Stelle vom Ersten Vatikanum zitiert wurde, nicht mehr für das Papstdogma herangezogen werden. Zwischen den Orthodoxen und Römisch-Katholiken wurde diesbezüglich eine erfreuliche Annäherung erzielt²⁸, denn zu diesem Ergebnis kommen heute viele römisch-katholische Theologen²⁹, und orthodoxe Theologen haben sich eigentlich immer

²⁶ Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiolem principalitatem necesse est omnem conuenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conseruata est ea quae est ab apostolis traditio (SC 211, 32,25–29).

²⁷ ALBERT LANG, *Fundamentaltheologie*. Band 2: Der Auftrag der Kirche, München (Hueber) ³1962, 148.

²⁸ Vgl. GRIGORIOS LARENTZAKIS, 'Η Ἐκκλησία Ρώμης καί ὁ ἐπίσκοπος αὐτῆς. Συμβολή εἰς τήν ἔρευναν τῶν σχέσεων Ἀνατολῆς καί Δύσεως βάσει πατερικῶν πηγῶν (Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος) (ABla 4), Thessaloniki 1983.

NORBERT BROX, Probleme einer Frühdatierung des römischen Primates, in: *Kairos* 18 (1976) 81–99, hier 90, äussert sich in einer grundsätzlichen Weise, wenn er paradigmatisch zu dieser Irenäus-Stelle sagt: «Wenn Aussagen aus dem Zusammenhang dieser Aposteltraditionen des 1. und 2. Jahrhunderts in die Geschichte des römischen Primats unmittelbar als Dokumente für dessen Vorhandensein eingeordnet werden, dann ist das ein nicht nur methodisch heikler, sondern auch inhaltlich, d.h. ekklesiologisches irreführender Vorgriff. Ich mache das an einem Beispiel klar, an dem auch die Misere der diesbezüglichen Quellenbehandlung in der Forschung illustriert werden könnte.»

²⁹ Vgl. etwa JOHANNES B. BAUER, Das Verständnis der Tradition in der Patristik, in: *Kairos* 20 (1978) 193–208, hier 204; JAMES McCUE, Der römische Primat in den drei ersten Jahrhunderten, in: *Conc(D)* 7 (1971) 245–250, hier 247; ROBERT ENO, Bewahrung und Interpretation. Die Kirche der Väter, in: *Conc(D)* 12 (1976) 415–420, hier 417f.; HERMANN JOSEF POTTMEYER, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (TTS 5), Mainz (Grünwald) 1975, 355; WILHELM DE VRIES, Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten, in: *Papsttum als ökumenische Frage*, hg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München (Kaiser)/Mainz (Grünwald) 1979, 114–133, hier 124; PETER STOCKMEIER, Das Petrusamt in der frühen Kirche, in: Georg Denzler u.a., *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart (KBW) 1970, 61–79, hier 65f.; WALTER KASPER, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, in: *Conc(D)* 11 (1975) 525–531, hier 527 («Das alles sind beileibe noch keine Primatsansprüche im späteren Sinn»), u.a.m.

Über den Stand der Forschung urteilt AUGUST BERNHARD HASLER, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (PuP 12/1), Stuttgart (Hiersemann) 1977, 235:

so geäußert wie die neuere Forschung innerhalb der römisch-katholischen Theologie³⁰.

Zu der Reihe der Kirchenväter, die für das Papsttum herangezogen wurden, gehört auch der hl. Basilius – etwa dass er «Rom als höchstes Gericht anerkannt» hätte³¹. Auch in diesem Punkt, mit dem ich mich eingehend befasst habe³², stellen wir in der Forschung eine Annäherung der römisch-katholischen und der orthodoxen Auffassung fest, sodass heute von niemandem behauptet werden kann, dass der hl. Basilius als ein Zeuge für die Definition des Papstdogmas gelten kann³³. Dasselbe gilt für den hl. Johannes Chrysostomos, der nach seiner Verurteilung nicht, wie behauptet worden ist³⁴, an den Papst Innozenz I. appelliert hat; neuere römisch-katholische Theologen stellen vielmehr fest, dass aus seinen Briefen «an Papst Innozenz I. nicht die Anerkennung des Papstes als oberste

«Was Irenäus von Lyon betrifft, hat die neuere Forschung die Einwände der Minorität bestätigt.»

³⁰ Hier seien einige Namen erwähnt: HAMILCAR ALIVISATOS, Ἡ σημασία τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος κατὰ τὸν Εἰρηναῖον, in: *Nea Sion* 10 (1910) 336–355; DIMITRIOS BALANOS, *Patrología*, Athen 1930, 115; PANANGIOTIS TREMBELAS, *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Band 2, Athen 1959, 398f.; DERS., *Περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης*, Athen 1965, 9; PANAGIOTIS CHRISTOU, *Εἰρηναῖος*, in: TEE, s.v. 429; ATHANASIOS JEVTC, Ἐκκλησία, Ὀρθοδοξία καὶ Εὐχαριστία παρὰ τῶ Ἁγίῳ Εἰρηναίῳ, in: *Kleronomia* 3 (1971) 222f. (Anm. 4); JOHN MEYENDORFF, Die Lehrautorität in der Tradition der Orthodoxen Kirche, in: *Conc(D)* 12 (1976) 426–428, hier 427; GEORGIOS I. MANTZARIDIS, Das Prinzip der Kircheneinheit nach den Kirchenvätern bis zum 3. Jahrhundert, in: *Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit* (ProOr 4), Innsbruck (Tyrolia) 1979, 117–129 hier 122f.; DAMASKINOS PAPANDREOU, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht, in: Josef Ratzinger (Hg.), *Dienst an der Einheit*, Düsseldorf (Patmos) 1978, 146–164, hier 149.

³¹ PERIKLES-P. IOANNOU, *Die Ostkirche und die Kathedra Petri* (PuP 3), Stuttgart (Hiersemann) 1972, 15. Vgl. auch ABRAHAM THIERMEYER, Gefahren für den orthodoxen Glauben in den arianischen Wirren, in: Klaus Gamber (Hg.), *Orientierung an der Orthodoxie, Die Tradition der Ostkirche als Richtschnur in Liturgie und Verkündigung* (BSPLi 3), Regensburg (Pustet) 1981, 24.

³² LARENTZAKIS, Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης (wie Anm. 28), 69ff.

³³ Vgl. GRIGORIOS LARENTZAKIS, Die Notwendigkeit der Zusammenarbeit der Bischöfe des Ostens und des Westens nach dem Hl. Basilius, in: Ἐναφορὰ εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914–1986, Band 3, hg. von Ἱερά Μητρόπολις Ἑλβετίας / Ἰδρυμα διὰ τὴν χριστιανικὴν ἐνότητα Atef Danial, Genève 1989, 273ff.

³⁴ GERHARD RAUSCHEN, *Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterchriften*, neu bearbeitet von Joseph Wittig, Freiburg i.Br. (Herder) 6–7/1921.

Appellationsinstanz herausgelesen werden kann»³⁵. In der von A. Stuiber bearbeiteten letzten Ausgabe der Patrologie Altaners ist die deutliche Feststellung zu lesen: «Nirgends ist bei Johannes eine klare, unzweideutige Anerkennung des römischen Primats zu finden.»³⁶

Vergleicht man nun mit diesen neueren Interpretationen des Johannes Chrysostomos auch die orthodoxen, die eigentlich immer gleich geblieben sind³⁷, muss man feststellen, dass auch dieser Kirchenvater der gesamten Christenheit nicht als Zeuge für die später entwickelte Lehre des Papsttums gewonnen werden kann³⁸. Auch wenn Papst Innozenz I. sich wirklich und intensiv – obgleich erfolglos³⁹ – für Johannes Chrysostomos ein-

³⁵ GERHARD RAUSCHEN, *Patrologie, die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt*, hg. von Berthold Altaner, Freiburg i. Br. (Herder) 10-11 1931, 257. Vgl. CHRYSOSTOMOS BAUR, *Der Heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit. Band 1: Antiochien*, München (Hueber) 1929, 291

³⁶ BERTHOLD ALTANER/ALFRED STUIBER, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i. Br. (Herder) 9 1980, 330.

³⁷ Vgl. etwa CHRYSOSTOMOS PAPADOPOULOS, *Τό πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ρώμης*, Athen 2 1964, 30f.; DERS., *Σχέσεις τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου πρὸς τὴν Ρώμην*, in: *Nea Sion* 3 (1906) 225f.; KONSTANTINOS MOURATIDIS, *Ἀπεδέχεται ὁ ἱερός Χρυσόστομος τὸ παπικόν πρωτεῖον*; Athen 1959; DERS., *Ἡ οὐσία καὶ τὸ πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου*, Athen 1958; IOANNIS KARMIRIS, *Ἡ Ἐκκλησιολογία τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν*, Athen 1962, 138f.; PANAGIOTIS TREMBELAS, *Πρωτεῖον* (wie Anm. 29) 21.26.79f.; GREGORIOS PITSIOUNIS, *Johannes Chrysostomos über den Vorrang des Bischofs von Rom*, in: Anastasios Kallis (Hg.), *Philoxenia. FS Bernhard Kötting*, Münster (Aschendorff) 1980, 247–258.

³⁸ JOACHIM KORBACHER, *Ausserhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomos (MThS.S 27)*, München (Hueber) 1963, 77: «Den Primat des Papstes hingegen hatte er [Chrysostomos] zwar wahrscheinlich irgendwie im Bewusstsein, sprach ihn aber nirgends deutlich aus.» Von dieser Hypothese kommt der Autor dann doch zu einer festen, positiven Aussage: «Es dürfte feststehen, dass er [Chrysostomos] Petrus einen Rechtsprimat über die Gesamtkirche zuerkannte.»

³⁹ KARL BAUS, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen. 1. Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (HKG[J] 2/1)*, Freiburg i.Br. (Herder) 1973, 267: «... die Behandlung der von Papst [Innozenz] und Kaiser entsandten Delegation nach Konstantinopel – sie wurde schon auf der Anreise von östlichen Beamten respektlos behandelt, beim Kaiser nicht vorgelassen und gewaltsam nach Italien zurückbefördert – zeigte deutlich die Grenzen auf, die einem Bischof von Rom im ostkirchlichen Bereich gesetzt waren. Der Versuch des Papstes, in einem ostkirchlichen Konflikt eine eigenständige Initiative zu entfalten, schlägt fehl; er begegnet ernststen Schwierigkeiten bei den führenden Bischöfen des Ostens (Alexandrien und Antiochien) ... So blieb Innozenz nur der formale Protest und das ihn ehrende, unentwegte Festhalten an der Kirchengemeinschaft mit Chrysostomos ...»

gesetzt hat, so sah er in jenem nicht die höchste rechtliche bzw. richterliche Instanz für die Gesamtkirche. Das bedeutet, dass Johannes Chrysostomos als Zeuge für das Papsttum im heutigen Sinne nicht herangezogen werden darf⁴⁰.

Die Beispiele aus der Patristik, die hier erwähnt wurden⁴¹, zeigen deutlich, dass diese Zeugnisse, die besonders in der Vergangenheit dafür verwendet wurden, um das päpstliche Dogma zu unterstützen, heute auf Grund neuerer Forschungen nicht mehr ohne Widerstand auch innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche dafür verwendet werden können. Auch die viel zitierten Interventionen des Papstes im Osten bzw. für die Gesamtkirche in Sachen des Glaubens und der Disziplin haben entweder nicht stattgefunden, oder sie haben nicht die gewünschten Erfolge gehabt, einfach weil der Bischof von Rom nicht die angenommene und behauptete Rechtsautorität als die höchste richterliche Instanz über die Gesamtkirche hat.

2.3 Die gemeinsamen Konzilien des 1. Jahrtausends

Die Untersuchungen von orthodoxen, altkatholischen, evangelischen wie auch von vielen römisch-katholischen Theologen zeigen ganz klar, dass die Ökumenischen Konzilien über jedem einzelnen Bischof und Patriarch und Papst standen und dass sie sowohl für die Einberufung als auch für die Beschlussfassung nicht der Zustimmung bzw. auch nicht der formal juristisch verstandenen Bestätigung des Papstes bedurften. Es war auch allen klar, dass Päpste und Patriarchen unter dem Urteil der Konzilien standen und dass Patriarchen und Päpste von Ökumenischen Konzilien beurteilt und auch der eine oder andere als Häretiker verurteilt wurden. Die historischen Fakten sind ohne Weiteres zugänglich.

Persönlich haben die Päpste die Einberufung der Konzilien durch den Kaiser akzeptiert wie die anderen Bischöfe und Patriarchen der Gesamtkirche, und sie haben ihre Legaten zu diesen Konzilien geschickt, zu de-

⁴⁰ Vgl. GRIGORIOS LARENTZAKIS, Johannes Chrysostomos und die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel. Ein Beitrag über die Rolle des Bischofs von Rom in der *Communio Ecclesiarum* der Gesamtkirche im ersten Jahrtausend, in: *OrthFor* 22 (2008) 27–42.

⁴¹ Weitere Stimmen aus der Patristik bei EVANGELOS THEODOROU, Der Päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition, in: *Theol(A)* 62 (1991) 286–293; 427–444.

nen sie eingeladen wurden. Die Konzilien haben auch ohne die Anwesenheit der Päpste bzw. ihrer Delegierten gehandelt und sogar gegen Päpste bzw. ohne deren Mitwirkung Beschlüsse gefasst. Die Meinung, das Kollegium dürfe oder könne nie ohne den Papst handeln, ist eine spätere, innerhalb der Römisch-Katholische Kirche entwickelte einseitige Auffassung.

Die sieben im Osten und Westen rezipierten Ökumenischen Konzilien⁴² haben bis heute innerhalb unserer Kirchen eine besondere, unersetzliche Bedeutung. Fast tausend Jahre lang wurde diese synodal-konziliare Praxis in der Gesamtkirche des Ostens und des Westens praktiziert⁴³.

2.4 Polyzentrische kirchliche Struktur der Gesamtkirche und die Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends

Verwaltungsmässig wurden von den Ökumenischen Konzilien die selbständigen Schwesterkirchen anerkannt und bestätigt, die dann als Patriarchate bekannt sind. Beim Ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa (325) werden durch Kanon 6 die ersten drei (Rom, Alexandrien und Antiochien) bestätigt. Durch den 3. Kanon vom Zweiten Ökumenischen Konzil (381) bekommt die Kirche von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte wie die Kirche des Alten Rom und den zweiten Platz nach ihr. Durch das dritte Ökumenische Konzil von Ephesos (431) wird die Kirche von Zypern selbstständig wie bis heute, und beim 4. Ökumenischen Konzil von Chalzedon (451) wird ausser der Autonomie der Kirche von Jerusalem die Jurisdiktion der Kirche von Konstantinopel erweitert. So haben wir Mitte des 5. Jahrhunderts die kirchliche Struktur der Gesamtkirche mit den selbständigen fünf wichtigsten kirchlichen Zentren als autonome Kirchen (Patriarchate) mit der Bezeichnung «Pentarchie». Die Rangordnung wurde ebenfalls bestimmt: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, also in einer polyzentrischen Form mit einem Ersten an der Spitze, dem Bischof von Rom als *primus inter pares*.

⁴² Die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der sogenannten Altorientalischen Kirchen muss gesondert behandelt werden.

⁴³ Mehr darüber bei GRIGORIOS LARENTZAKIS, Die Relevanz der kirchlichen Ost-West-Beziehungen für Europa: Gestern – Heute – Morgen, in: Harald Heppner u.a. (Hg.), Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa (GrTs 21), Graz (Styria) 1996, 49–77.

Auf den Ökumenischen Konzilien wurde auch die Art und Weise geregelt, wie die Bischöfe nicht gesamtkirchlich, sondern regional, d.h. in den Metropolitanregionen durch Mehrheitsbeschlüsse, synodal gewählt wurden⁴⁴.

All das, die polyzentrische Struktur der Kirche, die Autonomie der «Patriarchate» in der *Koinonia* der Pentarchie, die Wahl der Bischöfe regional usw., war die übliche Praxis mit dem geltenden Recht der Gesamtkirche des Ostens und des Westens tausend Jahre lang. Heute gilt dieses Recht in der Orthodoxen Kirche nach wie vor.

3. Die dogmatische Dimension der Papstfrage

Die Frage des Papsttums ist nicht nur eine historische, sie ist auch nicht nur eine juridische Verwaltungsangelegenheit, wie da und dort gemeint wird, sondern sie hat auch dogmatische Aspekte, die gewichtig sind.

3.1 Die christologische Problematik des «*vicarius Christi*»

Papst Innozenz III. hat als erster Papst den Titel «*vicarius Christi*» verwendet⁴⁵. F. Holböck, ein früherer Dogmatiker von Salzburg, hat sich bereits im Jahre 1967 mit den «acht Titeln des Papstes» befasst⁴⁶. Im Bezug auf den Titel «*vicarius Christi*» stellt er eine Frage, die natürlich auch wir stellen:

«So vertraut und teuer uns dieser Titel für den Papst von Kindheit an ist, so fragen wir uns heute doch unwillkürlich: Kann denn einer über die werkzeugliche Vertretung Christi hinaus, wie sie jedem geweihten Priester und Bischof speziell in der Sakramentenspendung, vor allem bei der Ausübung der Sündenvergebungs- und Konsekrationsgewalt, zukommt, in so einzigartiger Weise Christus vertreten, dass er schlechthin als «*Vicarius Jesu Christi*» betitelt werden kann?»⁴⁷

⁴⁴ Vgl. dazu GRIGORIOS LARENTZAKIS, Wie wird man Bischof in der Orthodoxen Kirche?, in: Maximilian Liebmann (Hg.), Demokratie und Kirche. Erfahrungen aus der Geschichte, Graz (Styria) 1997, 107–135 (mit einem historischen Rückblick auf die Dokumente und die Kanones der gemeinsamen Praxis der Frühkirche).

⁴⁵ Vgl. JOSEF LENZENWEGER u.a. (Hg.), Geschichte der Katholischen Kirche. Ein Grundkurs, Graz (Styria) 1986, 246.

⁴⁶ FERDINAND HOLBÖCK, Die acht Titel des Papstes, in: ÖKB 100 (1967) vom 7. Oktober (Nr. 19–20), 1f.

⁴⁷ A.a.O., 1.

3.2 Die ekklesiologische Problematik

Mit dem Papstamt hängt natürlich auch die ekklesiologische Frage nach der Universal- bzw. Lokalkirche, nach ihrem Wesen bis hin zu ihrer Struktur und Verwaltung zusammen, ebenso die Frage: Wer gehört zur wahren Kirche? Wer sich dem Bischof von Rom, dem Papst, nicht unterordnen will, gehört nämlich nicht der wahren Kirche an. In analoger Weise wurde auch festgehalten, dass eine Kirche, die sich nicht unter die Jurisdiktion des Papstes unterordnen will, das Wahre-Kirche-Sein abgibt bzw. der wahren Kirche Christi nicht angehört. Die wahre Kirchlichkeit und die Einheit seien also nur und ausschliesslich unter dem Primat des Papstes denkbar. Genau das ist das grösste Problem der Ekklesiologie, der Soteriologie und der Ökumene, das wir nun gemeinsam intensiv zu untersuchen begonnen haben.

Sicherlich ist dies nicht die einzige Auffassung innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche. So schreibt z.B. auch Josef Ratzinger in seinem Kommentar zum Apostolikum:

«So ist in dem Wort <katholisch> die bischöfliche Struktur der Kirche und die Notwendigkeit der Einheit aller Bischöfe untereinander ausgedrückt; eine Anspielung auf die Kristallisierung dieser Einheit im Bischofssitz in Rom enthält das Symbolum nicht. Es wäre zweifellos verfehlt, daraus zu schliessen, dass ein solcher Orientierungspunkt der Einheit nur eine sekundäre Entwicklung sei. In Rom, wo unser Symbolum entstanden ist, ist dieser Gedanke alsbald schon als Selbstverständlichkeit mitgedacht worden. Richtig ist aber, dass diese Aussage nicht zu den primären Elementen des Kirchenbegriffs zu zählen ist, schon gar nicht als sein eigentlicher Konstruktionspunkt gelten kann. Als die Grundelemente der Kirche scheinen vielmehr Vergebung, Bekehrung, Busse, eucharistische Gemeinschaft und von ihr her Pluralität und Einheit ... Als Inhalt der Einheit haben zunächst Wort und Sakrament zu gelten – die Kirche ist eins durch das eine Wort und das eine Brot. Die bischöfliche Verfassung scheint im Hintergrund als ein Mittel dieser Einheit auf ... Noch einmal ein nächstes Stadium in der Ordnung der Mittel beschrieb dann der Dienst des Bischofs von Rom.»⁴⁸

Welche Rolle spielt tatsächlich der Dienst des Bischofs von Rom für das Wesentliche der Kirchlichkeit einer Ortskirche oder der Universalkirche?

⁴⁸ JOSEPH RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München (Kösel) 1968, 287f.

3.3 Ortskirche und Universalkirche

Jede Ortskirche ist qualitativ eine katholische Kirche. Die Ortskirche beinhaltet alle ekklesialen Wesensmerkmale, die das Heil der Menschen ermöglichen, unabhängig von ihrer Grösse, Rangordnung, von ihrem Stand. Die Universalkirche besteht demnach nicht durch das Addieren von ergänzungsbedürftigen «Teilkirchen», sondern sie existiert als *Communio Ecclesiarum*. Die Universalkirche und die Ortskirchen existieren zugleich. Ausserdem haben die Kirchen als Ortskirchen und die *Communio Ecclesiarum* ihren eigentlichen Ursprung und ihre eigentliche Quelle beim Dreieinigen Gott selbst. Man darf also nicht die Existenzweise der Kirche derart relativieren, als ob die Universalkirche als «Gesamtkirche das Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung der Teilkirchen» sei, wie das Dokument der Glaubenskongregation «Über einige Aspekte der Kirche als *Communio*» befürchtet⁴⁹.

Wichtig ist primär die soteriologische Dimension jeder Ortskirche, d.h. die Möglichkeit des Heils in jeder Ortskirche, in der Eucharistie gefeiert werden kann. So ist die hl. Eucharistie kirchenkonstitutiv⁵⁰. Somit hängt die Ekklesiologie mit der Soteriologie sehr eng zusammen. Von daher hat die Ortskirche auch ihre Existenzgrundlage und -berechtigung, nicht nur von der juristischen und institutionellen Beschaffenheit her.

Nach orthodoxer Auffassung dient die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen, also die Existenzweise des Dreieinigen Gottes, als Urbild und Vorbild der Ortskirchen (Joh 17,21). Das Dokument «Kirche und Kirchengemeinschaft» stellt ebenfalls in besonderer Weise diese trinitarische Auffassung dar⁵¹. Es handelt sich hier um die perichoretische, d.h. in gegenseitiger Durchdringung, auf der Liebe fundierte Gemeinschaft der drei gleichwertigen göttlichen Personen, in der jede Subordination (Unterordnung) von der Frühkirche als Häresie verurteilt wurde. In diesem Sinne müssen also auch die Ortskirchen in ihrem Verhältnis zur Universalkirche, also zur *Communio Ecclesiarum*, verstanden und respektiert werden⁵².

⁴⁹ Der Text in: HerKorr 46 (1992) 319–325, hier Nr. 8; (auch in: VApS 107, Bonn 1992). Vgl. dazu auch HERMANN J. POTTMEYER, Kirche als *Communio*. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven, in: StZ 117 (1992) 579–589, hier 583.

⁵⁰ Vgl. GRIGORIOS LARENTZAKIS, Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie, in: OrthFor 2 (1988) 227–238, hier 233f.

⁵¹ Kirche und Kirchengemeinschaft (wie Anm. 2), 14–18 (vor allem Nr. 5–9).

⁵² A.a.O., 235f. Vgl. auch GRIGORIOS LARENTZAKIS, Trinitarisches Kirchenverständnis, in: Wilhelm Breuning (Hg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie

Die Schlussfolgerung kann also *nie* heissen: Der Bischof von Rom, der Papst von Rom, ist mit dem universalen Jurisdiktionsprimat für die Gesamt- bzw. Universalkirche zuständig, während alle anderen Bischöfe in einem qualitativ und quantitativ geringeren Sinn zuständig sind für die ergänzungsbedürftigen Teilkirchen unter dem Papst.

Wenn es also selbst in einem Text des Zweiten Vatikanischen Konzils heisst, dass der Bischof von Rom «kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die ganze Kirche hat und sie immer frei ausüben kann»⁵³, entstehen viele Fragen sowohl innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche als auch in der Ökumene.

Zur Frage des Verhältnisses zwischen der Universal- und der Ortskirche sagt Kardinal Kasper: «Als Partikular- bzw. Lokalkirchen [die Terminologie ist in den Konzilstexten des Zweiten Vatikanums nicht einheitlich] sind die einzelnen Diözesen nicht blosse Verwaltungsdistrikte der Universalkirche.»⁵⁴ Es ist sehr erfreulich, dass diese Feststellung eine wichtige Annäherung bzw. Übereinstimmung mit der orthodoxen Auffassung darstellt, auch wenn er statt «Ortskirche» den nicht ganz glücklichen Ausdruck «Teilkirche» verwendet. Er fährt fort: «Die eine katholische Kirche ist also weder die nachträglich(e) Summe bzw. Konföderation der Teilkirchen (<ex quibus>), noch ist sie eine Superkirche, derer die Teilkirchen lediglich Provinzen der Universalkirche wären.»⁵⁵ Hier spricht er von der «einen katholischen Kirche» und von der «Universalkirche». Werden diese Begriffe hier als gleichbedeutend in Abwechselung verwendet? Ich will hoffen, dass mit dem Ausdruck «katholische Kirche» hier nicht die Römisch-Katholische Kirche exklusiv gemeint ist. Die ekklesiologisch relevante Formulierung lautet dann: «Die Teilkirchen sind in Wahrheit Kirche Jesu Christi. Teilkirche und Universalkirche realisieren sich perichoretisch ineinander; sie sind sich gegenseitig innerlich (<in quibus>).»⁵⁶ Die Übereinstimmung der orthodoxen und der altkatholischen Position sowie der von Kardinal Kasper ist hier offensichtlich, was uns für den weiteren Dialog hilft. Ebenfalls hilfreich ist seine kritische

(QD 101), Freiburg i.Br. (Herder) 1984, 73–96, hier 86f. Auch STYLIANOS HARKIANAKIS, Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie, in: *Cath(M)* 28 (1974) 1–12, hier 9.

⁵³ LG 23; vgl. CD 2.

⁵⁴ KASPER, *Theologie* (wie Anm. 13), 32.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ A.a.O., 32f.

Auseinandersetzung mit dem Schreiben der Glaubenskongregation «Über einige Aspekte der Kirche als Communio», auf das ich gleich eingehe.

Schwierig nachzuvollziehen ist die z.B. in «Lumen Gentium» (LG 22) ausgesprochene und im genannten Schreiben aufgenommene Bedingung der höchsten Autorität des Bischofskollegiums «gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt» als Wesenselement sowohl der Gesamtkirche als auch jeder Teilkirche⁵⁷, wenn dieses Schreiben unter Gesamtkirche nicht nur die Römisch-Katholische Kirche, sondern die Kirche Jesu Christi schlechthin meint und somit auch alle anderen nicht römisch-katholischen Kirchen. Das Problem wird aber noch deutlicher, wenn immer wieder in diesem Schreiben betont wird, dass der Primat des Bischofs von Rom oder das Amt des Petrusnachfolgers zum Wesen jeder Kirche gehört bzw. «innerlich zum eigentlichen Kirchesein jeder Teilkirche»⁵⁸. Noch schwieriger zu verstehen ist die Abhängigkeit der Eucharistie und deren Gestalt von Petrus, wie im genannten Schreiben apodiktisch formuliert wird: «Die Einheit der Eucharistie und die Einheit des Episkopates cum Petro et sub Petro (mit Petrus und unter Petrus) sind nicht unabhängig voneinander Wurzel der Einheit der Kirche, denn Christus hat die Eucharistie und das Bischofsamt als wesentlich verbundene Wirklichkeiten eingesetzt.»⁵⁹

Hier aber möchte ich noch einmal an die oben zitierten Feststellungen von Josef Ratzinger zitieren, die die Grundelemente der Kirchlichkeit zum Ausdruck bringen⁶⁰. Diese Äusserungen des jetzigen Papstes Benedikt XVI. unterscheiden sich zweifellos von den oben erwähnten Feststellungen des Schreibens der Glaubenskongregation an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio. Über die Bedeutung der hl. Eucharistie für die Kirche bzw. für die Ortskirchen hat Ratzinger sich auch in einem eigenen Buch über die Eucharistie als Mitte der Kirche folgendermassen geäussert: «Es gibt nur einen Christus. Wo immer Eucharistie gefeiert wird, da ist er ganz da. Deswegen ist auch in der ärmsten Dorfkirche, wenn Eucharistie stattfindet, das ganze Geheimnis der Kirche, ihre lebendige Mitte, der Herr anwesend.»⁶¹

⁵⁷ Schreiben über einige Aspekte der Kirche als Communio (wie Anm. 49), Nr. 13.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ A.a.O., Nr. 14.

⁶⁰ Vgl. oben S. 92.

⁶¹ JOSEPH RATZINGER, Eucharistie Mitte der Kirche. Vier Predigten, München (Wewel) 1978, 29f.

Die Frage, die in diesem Zusammenhang also offenbleibt und geklärt werden muss, ist die Frage, inwiefern die Ausdrücke «katholische Kirche», «römisch-katholische Kirche» und «Gesamtkirche» bzw. «Universalkirche» identisch sind. Welche ist also diese Eine Kirche, die von Anfang an «in und aus» den Ortskirchen bestand? Eine Frage, die nicht nur innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche aus innerkirchlichen Interessen geklärt werden muss, sondern auch für die ökumenische Problematik selbst. Denn auch hier ist es verständlich, dass Bischof Walter Kasper sich dieser Frage stellt und eine bestimmte Tendenz für sehr problematisch hält. Er sagt:

«Vollends problematisch wird die Formel, wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen Kirche, de facto mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann muss man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der *Communio*-Ekklesiologie, sondern als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen. Dieser Prozess scheint in der Tat im Gange zu sein. Das Verhältnis von Orts- und Universalkirche ist aus der Balance geraten.»⁶²

Die Antworten, die er dann am Ende seines Grazer Referates gibt, betreffen die Strukturen der Römisch-Katholischen Kirche, obwohl er den Ausdruck Universalkirche verwendet. Gehören auch die nicht römisch-katholischen Kirchen der Universalkirche an?

4. Perspektiven

Bis jetzt habe ich versucht, einige grundlegende Positionen der Gesamtkirche aus dem 1. Jahrtausend anzusprechen. Diese sind für mich Ausgangspositionen auch für die gemeinsame Zukunft.

4.1 Bischöfe von Rom als gemeinsame Heilige des Ostens und des Westens

Wenn also die beiden Kirchen, die östliche und die westliche, ca. tausend Jahre lang in Gemeinschaft gelebt haben, bedeutet das von der Soteriologie ausgehend, dass die grossen Heiligen der Kirche aus dieser Zeit auch die gemeinsamen Heiligen sind.

⁶² KASPER, *Theologie* (wie Anm. 13), 34.

Wir haben in der Orthodoxen Kirche immer noch sehr viele Heilige aus dem westlichen Bereich der ungeteilten Kirche in unserem Festkalender, welche wir ohne irgendwelche Differenzierungen feiern und verehren. Dazu gehören auch viele Bischöfe und Päpste von Rom, die hochgeschätzt und verehrt werden, eben als Heilige der Kirche Jesu Christi, d.h. auch als Heilige der Orthodoxen Kirche bis heute. Das sind, nach dem hl. Petrus als dem Apostel für alle Kirchen (was auch von den anderen Aposteln gilt), Linus als erster Bischof von Rom (5. November), Klemens I. (24. November), Xystus (10. August), Cölestin (8. April), Martin I. (13. April), Agapetos (17. April), Stephanus I. (3. August), Fabian (5. August), Xystus oder Sixtus (10. August), Liberius (27. August), Sylvester (2. Januar), Leo der Grosse (18. Februar), Agathon (20. Februar), Gregor der Grosse / ὁ διάλογος (12. März).

4.2 Die Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends sind normativ

Es muss gleich festgestellt werden: Die gemeinsame Kirchengeschichte des 1. Jahrtausends hat einen normativen Charakter, und zwar sowohl was den Inhalt unseres Glaubens als auch was die kirchlichen Strukturen betrifft. Denn beides wurde bei den gemeinsamen Ökumenischen Konzilien klargelegt, definiert, bestimmt oder bestätigt. D.h. die Ökumenischen Konzilien geben uns auch heute viele Wegweisungen für die gemeinsame Zukunft.

Dazu kommt aber auch, dass einige Ereignisse der letzten Zeit uns erlauben, von einem neuen Klima und von einem ekklesiologischen Neuanfang zu sprechen.

4.3 Ein Versuch der Konkretisierung

Was ich hier versuche, ist keine neue Idee von mir, sondern das Zusammentragen aus den Fakten der gemeinsamen Kirchengeschichte vor allem des 1. Jahrtausends, die eigentlich allen bekannt sein dürften. Der Weg der gemeinsamen Kirchengeschichte auf der einen Seite und der Weg der Entfaltung des Papstamtes innerhalb der westlichen bzw. der Römisch-Katholischen Kirche auf der anderen Seite sind rekonstruierbar, sodass daraus auch viele Probleme gelöst werden können.

Als Josef Ratzinger, der jetzige Papst, in Graz seinen oben zitierten Satz ausgesprochen hat, dass Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern müsse, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wor-

den sei⁶³, hat er sich nicht das erste Mal zur Grussformel des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras geäußert. Eineinhalb Jahre vorher hat Joseph Ratzinger beim Ekklesiologischen Kolloquium in Wien im April 1974 teilgenommen. Bei seinem Referat dort äusserte er sich auch zum Gruss des Patriarchen Athenagoras an Papst Paul VI. in Konstantinopel und erklärte, wie er diese Grussformel des Patriarchen versteht:

«Es ist klar, dass der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verlässt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von «Jurisdiktionsprimat» nichts weiss, aber eine Erststellung an Ehre (*timé*) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte ...»⁶⁴

Wenn also Ratzinger eineinhalb Jahr später in Graz nicht mehr nur hypothetisch spricht («es wäre der Mühe wert zu überlegen»), sondern positiv als bereits überlegt sagt: «Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses grossen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muss Rom nicht verlangen»⁶⁵, dann schlägt Ratzinger doch vor, dass Rom die Primatsform des Ersten Vatikanums nicht verlangen muss. Ich finde, dass diese Feststellungen des jetzigen Papstes, die mit den orthodoxen Positionen⁶⁶ und, wie ich sehe, auch mit den alkatholischen Auffassungen übereinstimmen, als Fundament unseres ökumenischen Dialogs zu diesem Thema und für die gemeinsamen Perspektiven genommen werden können, und nicht die Formulierungen des Ersten und Zweiten Vatikanums oder des Schreibens

⁶³ Vgl. Anm. 12.

⁶⁴ JOSEPH RATZINGER, *Anathema-Schisma. Die ekklesiologischen Folgerungen der Aufhebung der Anathemata*, in: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens* (ProOr 2), Innsbruck (Tyrolia) 1976, 101–110, hier 110.

⁶⁵ RATZINGER, *Prognosen* (wie Anm. 12), 36f.

⁶⁶ Auch Metropolit DAMASKINOS PAPANDREOU, *Das Papsttum im Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche*, in: *US 34* (1979) 36–43, hier 41, betont: «Dieses archaische Bekenntnis weiss natürlich nichts vom Jurisdiktionsprimat und bedenkt nur einen Erweis von Ehre (*timé*) und Agape.» Vgl. DERS., *Bleibendes* (wie Anm. 30), 159, sowie LARENTZAKIS, *Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης* (wie Anm. 28), 22f.

der Glaubenskongregation «über einige Aspekte der Kirche als *Communio*».

Als erste notwendige quellenmässige Konsequenz des ökumenischen Dialogs muss also die Existenz von Schwesterkirchen sehr ernst genommen werden⁶⁷. Das bedeutet konkret, dass die Regionalkirchen, die als Patriarchate in der Frühkirche des 1. Jahrtausends existiert haben, und die anderen, die im Laufe des 2. Jahrtausends als solche existieren, mit ihrer jeweiligen Autonomie, jedoch in der vollen kirchlichen und sakramentalen Gemeinschaft, als gleichwertige Schwesterkirchen nach der Überwindung der wesentlichen Schwierigkeiten wieder anerkannt werden müssen.

In der Verwirklichung der *Koinonia* von mehreren autonomen oder – in der heutigen Sprache der Orthodoxen Kirche – von mehreren autokephalen Schwesterkirchen, kann es einen *Ersten* für alle Schwesterkirchen Christi geben, aber nicht einen *Höchsten* als absoluten Souverän auf der einen Seite und weisungsgebundenen Untergebene, Patriarchen und Erzbischöfe auf der anderen. Es kann also einen *primus inter pares* (einen Ersten unter Gleichen) zwischen den Patriarchen und Erzbischöfen im Dienste der Gesamtkirche, mit allen Möglichkeiten einer diakonischen Aufgabe geben. Das würde heissen: Von orthodoxer Seite ist es selbstverständlich und wird keinerlei Widerstand erfahren, dass nach einer Regelung aller trennenden kontroversen Fragen durch den ökumenischen Dialog Rom wieder für alle Kirchen den ersten Platz als *πρωτόθρονος* (erster Thron) bekommt, gefolgt an zweiter Stelle von Konstantinopel, dem jetzigen *primus inter pares* innerhalb der Orthodoxie, und weiter drittens Alexandrien, viertens Antiochien und fünftens Jerusalem usw. Die konkreten Ergebnisse des ökumenischen Dialogs auch mit den anderen Kirchen müssten diesbezüglich ebenfalls konkrete Konsequenzen mit einschliessen.

Nach der autonomen Wahl des jeweiligen Ersten, d.h. des Patriarchen oder des Erzbischofs, innerhalb ihrer jurisdiktionellen Grenzen wird diese Wahl den anderen Amtskollegen offiziell durch einen Inthronisations- oder Friedensbrief mitgeteilt, wie es in der Frühkirche Praxis war und heute zwischen den orthodoxen Oberhäuptern praktiziert wird, mit an-

⁶⁷ HEINRICH DÖRING, Nahziel: Schwesterkirchen. Zum Stand des offiziellen katholisch – lutherischen Dialogs, in: ÖR 34 (1985) 265–287, sieht im Bereich des katholisch – lutherischen Dialogs die Möglichkeit, zum Ziel zu gelangen, sich gegenseitig als Schwesterkirchen anzuerkennen.

schliessender Aufnahme des jeweils neuen Amtsbruders in die Diptychen als Zeichen der sichtbaren *Koinonia*.

Die Amtseinführung bzw. die Inthronisation auf den Thron des Ersten, sei es innerhalb einer autonomen bzw. autokephalen Kirche, sei es auf den Thron des Ersten innerhalb der *Communio* aller Schwesterkirchen, stellt keinen sakramentalen Akt zusätzlich zur Bischofsweihe dar.

Der Erste der Gesamtkirche, also in der *Communio* der Schwesterkirchen, der Bischof und Papst von Rom, hätte nicht nur einen blossen Ehrenprimat, sondern konkrete Pflichten und Aufgaben, ja auch Rechte im Dienste der Gesamtkirche: Das Initiativrecht, das Einberufungsrecht, das Vorsitzrecht, das Koordinationsrecht usw. oder was immer in einer gemeinsamen Sache für wichtig und notwendig in der heutigen Zeit für die Gesamtkirche Christi und für das Heil aller Menschen gemeinsam noch vereinbart wird, bis hin zur Einberufung und Abhaltung eines echten, für die Gesamtkirche geltenden Ökumenischen Konzils, dessen Vorsitzender der Papst von Rom selbst sein kann⁶⁸.

Das bedeutet zudem, dass – gemäss der Erfahrung der gemeinsamen Kirchengeschichte – das Kollegium der Gesamtkirche nicht so abhängig vom Ersten Bischof der Gesamtkirche sein kann, dass es ohne ihn handlungsunfähig wäre. Im Gegenteil: So wie es im ersten Jahrtausend war, kann das Kollegium konziliar und synodal auch ohne den Ersten handlungsfähig bleiben. Und wir wissen, dass auch Patriarchen und Päpste dem Urteil der Ökumenischen Konzilien unterstanden. Dies muss auch für die Zukunft in einer praktizierten Gemeinschaft aller Kirchen Geltung haben. Natürlich muss all das erst nach eingehenden und sorgfältigen Be-

⁶⁸ YVES CONGAR, Fünfzig Jahre der Suche nach Einheit, in: ÖR 26 (1977) 269–286, hier 281, schlägt folgendes vor: «Wir wissen alle, und Papst Paul VI. selbst hat es mehrfach gesagt, dass das Papstamt die grösste Schwierigkeit auf dem Wege zur Einheit darstellt, während es innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche als Prinzip der Einheit angesehen wird. Es geht dabei aber um eine Realität, über die gegenwärtig bei uns historisch und theologisch viel gearbeitet wird und im nicht-römisch-katholischen Bereich Überlegungen angestellt werden, die vor Johannes XXIII. undenkbar gewesen wären, nämlich zur Frage eines universalen Amtes, das ohne weiteres in der Person des Bischofs von Rom lokalisiert wird. Ein Papsttum, so wie es von der Geschichte geschaffen wurde, zentralisierend, imperial, im engen Sinn autoritär – nein! Ein Papstamt, das der Gemeinschaft und der Einheit in einem kollegialen und konziliaren System präsidiert: warum nicht? Präsident Kennedy hat einmal die Bemerkung gemacht: Man muss nicht <Warum?> fragen, sondern <Warum nicht?> Damit ändert man die Perspektive. Offenkundig stehen wir erst an der Schwelle der neuen Möglichkeiten. Aber sie sind doch da, sie liegen vor uns.»

ratungen und Übereinstimmungen mit den anderen autonomen bzw. autokephalen Schwesterkirchen geschehen.

Genauso wie es im 1. Jahrtausend synodal und konziliar geregelt wurde, muss das Prinzip der Autonomie und der Nichteinmischung in innere Belange der selbstständigen Schwesterkirchen respektiert werden. Auch der Erste hat nicht das Recht, sich in die inneren Probleme der autonomen Kirchen einzumischen. Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, der Erste innerhalb des Verbandes der Orthodoxen Kirchen, hat auch nicht das Recht, sich willkürlich in die internen Probleme der anderen autokephalen Kirchen heute einzumischen. Diese regionale Autonomie, die die synodale und kollegiale Behandlung und Regelung der eigenen Probleme erlaubt, umfasst die synodale Wahl des jeweiligen Ersten, des Patriarchen oder des Erzbischofs, bis hin zur synodalen Wahl der Bischöfe, die auch von den Ortskirchen in geeigneter Weise rezipiert werden müssen. Eine solche Ordnung für eine regionale Wahl und Weihe der Bischöfe wird bereits im 1. Jahrtausend durch die gemeinsamen Ökumenischen Konzilien bestätigt⁶⁹. Das wichtige Prinzip, wie der jeweilige Erste zu seinen Kollegen innerhalb einer regionalen kirchlichen Ordnung steht, beschreibt bzw. bestimmt in ausgezeichneter Weise auch der 34. Apostolische Kanon:

«Die Bischöfe eines jeden Volkes (ἔθνος) sollen den ersten unter ihnen anerkennen und ihn als Oberhaupt betrachten und nichts Aussergewöhnliches ohne seine Zustimmung tun; jeder soll nur das tun, was sich auf seine Diözese (παροικία) und zu ihr gehörigen Bezirke (ὑπ' αὐτῆν χώρα) bezieht. Aber auch jener soll nichts ohne die Zustimmung aller tun. So wird Einmütigkeit herrschen, und Gott wird durch den Herrn im Heiligen Geist verherrlicht: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.»⁷⁰

Der Erste der Gesamtkirche, also im Falle einer Wiederherstellung der kirchlichen Einheit der Bischof und Papst von Rom, ist ebenfalls das Oberhaupt und der Erste einer autonomen Schwesterkirche unter vielen, des Patriarchates des Westens, mit der Kirche von Rom als seinem Zentrum, und er hat alle Rechte und Aufgaben zunächst innerhalb der konkreten Grenzen seiner Jurisdiktion, genauso wie die anderen Ersten im Rahmen ihrer Jurisdiktionen. Innerhalb der Grenzen der Kirche des Bischofs

⁶⁹ Für die Praxis in der Orthodoxen Kirche mit dem historischen Rückblick auf die Frühkirche siehe LARENTZAKIS, *Wie wird man* (wie Anm. 44), 107–135.

⁷⁰ Deutsche Übersetzung aus: ANNE JENSEN, *Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen* (ÖTh 14), Zürich (Benziger) 1986, 372.

von Rom werden ebenfalls die internen Probleme gelöst, von der Wahl des Ersten, also des Bischofs und Papstes von Rom, bis hin zur Wahl der Bischöfe innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche, ohne dass jemand von den anderen Schwesterkirchen das Recht hätte, sich dabei einzumischen. Eine solche Autonomie wäre also von allen zu achten und einzuhalten. Grundsätzlich wäre es eine sehr grosse Hilfe, wenn das direkte Amt des Papstes primär innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche ausgeübt würde, ohne den Anspruch des direkten und absoluten Jurisdiktionsprimats für die gesamte Kirche Christi, d.h. für alle Kirchen überhaupt. Also zunächst eine interne innerrömisch-katholische, autonome jurisdiktionelle Regelung, wie es sie auch im 1. Jahrtausend gegeben hat. Dies hätte grosse Konsequenzen im Sinne auch der Autonomie bzw. der Autokephalie der Schwesterkirchen⁷¹.

Seitens der Orthodoxen Kirche wird das respektiert sowohl innerhalb der jetzigen Grenzen der Jurisdiktion der Römisch-Katholischen Kirche als auch in einer eventuellen, von vielen römisch-katholischen Theologen gewünschten bzw. geforderten Neustrukturierung der Römisch-Katholischen Kirche in Patriarchate mit allen Konsequenzen⁷². Auch Josef Ratzinger sagte in seinem Grazer Referat:

«Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiss nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären, gerade auch dann nicht, wenn er die Einwendungen zu verstehen versucht und offenen Blicks die wechselnden Gewichte des geschichtlich Feststellbaren würdigt. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen.»⁷³

Auch Kardinal Walter Kasper sagte in Graz am 19. November 1998 im Rahmen eines Symposiums der Grazer Theologischen Fakultät über «Bischofsfindung – Bischofsprofil. Mitbestimmung der Ortskirche?», dass die jetzige Form des Papsttums nicht die einzig mögliche sei⁷⁴.

⁷¹ Vgl. dazu etwa LARENTZAKIS, 'Η Εκκλησία Ρώμης (wie Anm. 28).

⁷² Ein solcher Vorschlag findet sich bei VALENTIN ZSIFKOVITS, Subsidiäre Amtsbestellung, in: Körner (Hg.), Bischofsbestellung (wie Anm. 13), 82–96.

⁷³ RATZINGER, Prognosen (wie Anm. 12), 36.

⁷⁴ KASPER, Theologie (wie Anm. 13), 32: «Das Petrusamt hat ja schon in seiner bisherigen sehr bewegten Geschichte mehrfach tiefe epochale Wandlungen erfahren; sein Wesen ist mit keiner seiner geschichtlichen Gestalten, auch nicht mit seiner gegenwärtigen Gestalt identisch. Man muss sogar sagen: In der gegenwärtigen Form seiner Ausübung hat das Petrusamt seine ökumenischen Möglichkeiten noch längst nicht voll ausgeschöpft. Die Klärung der innerkatholischen Probleme wie die Wahr-

Ob innerhalb der Römisch-Katholischen Kirche bzw. ob bestimmte Regionen aus dieser Römisch-Katholischen Kirche als neue Patriarchate mit eigener, autonomer Jurisdiktion entstehen sollen, ist zunächst eine Frage, die innerhalb dieser Kirche gelöst werden muss. Sie würde dann in der ökumenischen Gemeinschaft von Schwesterkirchen auch die anderen Kirchen interessieren. Kardinal Walter Kasper stellt diese Frage im Zusammenhang mit den Zuständigkeiten und Kompetenzen der Bischofskonferenzen.

«In diesem Zusammenhang stellt sich über die Bischofskonferenzen hinaus die viel grundsätzlichere Frage nach möglichen regionalen oder auch kontinentalen Zwischeninstanzen zwischen der Ebene der Diözese und der universalkirchlichen Ebene des Petrusamtes. Die Frage kann auch so formuliert werden: Kann bzw. soll es neue Patriarchate bzw. Patriarchate neuer Art geben? Können bzw. sollen die Metropolitanverbände (Kirchenprovinzen) neu mit Leben erfüllt werden? Diese Frage stellt sich angesichts der zunehmenden Komplexität und Differenziertheit der einen Welt unausweichlich.»⁷⁵

Wie gesagt, mit dieser Frage haben sich auch viele andere römisch-katholische Theologen befasst und sie positiv beantwortet, sogar mit ganz konkreten Vorschlägen wie z. B. V. Zsifkovits⁷⁶, O.H. Pesch⁷⁷ u.a.

Aus der Tradition der Orthodoxen Kirche von heute, welche die Fortsetzung der Tradition der Gesamtkirche des Ostens und des Westens ist, kann ich nur sagen, dass Neustrukturierungen von solchen Patriarchaten in der Gesamtkirche des 1. Jahrtausends selbstverständlich waren, wenn auch die historischen Zusammenhänge und die Konkretisierungen nicht immer gleich waren. Aber grundsätzlich ist es ein historisches Faktum. So wurde die *Pentarchie* der Gesamtkirche im Laufe der Zeit und wegen konkreter soziopolitischer, verwaltungsmässiger Gründe als polyzentrische Struktur entwickelt. Im 2. Jahrtausend finden wir eine ähnliche Entwicklung im Bereich der Orthodoxen Kirchen, die manchmal auch

nehmung der ökumenischen Möglichkeiten können und werden – unter Wahrung des Wesentlichen – in Zukunft wohl zu einer neuen geschichtlichen Gestalt des Petrusamtes führen.»

⁷⁵ A.a.O., 36.

⁷⁶ ZSIFKOVITS, Amtsbestellung (wie Anm. 72) 95.

⁷⁷ OTTO HERMANN PESCH, Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit, in: ders., Dogmatik im Fragment, Gesammelte Studien, Mainz (Grünwald) 1987, 205: «Wäre es nicht hilfreich, neue Patriarchate, zumindest in den nicht europäischen Erdteilen, aus der Einheitsform der westlichen Patriarchatsstruktur zu entlassen? Welches theologische Argument hindert eigentlich diesen vielleicht lohnenden Versuch ...?»

schmerzlich war. Aus dem früheren Jurisdiktionsbereich des Ökumenischen Patriarchates wurden kirchliche Regionen als unabhängig anerkannt, als neue autokephale Schwesterkirchen, die entweder einen Patriarchen oder einen Erzbischof als ihr Kirchenoberhaupt bekommen haben. Neueste Beispiele: Die Kirche von Georgien wurde vom Ökumenischen Patriarchat im Jahre 1990 als Patriarchat anerkannt und die Orthodoxe Kirche von Tschechien und der Slowakei wurde im Jahre 1998 vom Ökumenischen Patriarchat als autokephale Kirche anerkannt mit einem Erzbischof an der Spitze.

Zusammenfassend kann also orthodoxerseits gesagt werden, dass eine Gemeinschaft von *Schwesterkirchen* existieren kann, gekennzeichnet durch Einheit im wesentlichen Inhalt unseres Glaubens und durch Vielfalt und Autonomie in der Verwaltung der Kirchen und in den Ausdrucksformen desselben Glaubens: Eine polyzentrische, nicht global-zentralistische, monarchische kirchliche Struktur auf der Basis der Synodalität mit demokratischen Merkmalen, mit einer gewissen Rangordnung der autonomen bzw. autokephalen Schwesterkirchen und ihren Ersten, seien es Patriarchen oder Erzbischöfe, unter ihnen als Erster unter Gleichen (*primus inter pares*), aber auch mit gesamtkirchlichen Diensten und Aufgaben in der synodalen und konziliaren Gemeinschaft respektiert und geachtet der Papst, der Bischof und Patriarch von Rom.

Was die gemeinsamen Aufgaben in der *Communio* der Schwesterkirchen betrifft, wenn z.B. gemeinsame Probleme auftauchen, muss das System der gemeinsamen Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden. Der Erste innerhalb dieser *Communio* könnte, wie gesagt, ein solches Ökumenisches Konzil, nach gemeinsamen, einvernehmlichen Vorbereitungen, einberufen und den Vorsitz führen. Der Erste als *primus inter pares* könnte nach konkreten Vereinbarungen auch als der Sprecher der *Communio Ecclesiarum* in einer zunehmend globalisierten Welt auftreten.

Hilfreich ist in diesem Zusammenhang die Differenzierung durch Papst Paul VI. zwischen den Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends und den Generalsynoden der Römisch-Katholischen Kirche des 2. Jahrtausends, die er im Jahre 1974, anlässlich des Jubiläums des «Unionskonzils» von Lyon (1274) gemacht hat⁷⁸. Nach dieser Differenzierung wäre es ökumenisch sehr wichtig, dass nach den gemeinsam anerkannten sieben Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends das Unions-Konzil von

⁷⁸ Mehr darüber bei GRIGORIOS LARENTZAKIS, Konziliarität und Kirchengemeinschaft. Zukunftsüberlegungen, in: Ökumenisches Forum 10 (1987) 173–192.

Konstantinopel aus dem Jahre 879/880 als das gemeinsame 8. Ökumenische Konzil formell anerkannt werden könnte⁷⁹.

Noch einmal: Von orthodoxer Seite kann der Bischof von Rom als Erster Bischof der Christenheit im oben explizierten Sinn anerkannt werden. Ich bin fest davon überzeugt, dass es keine unlösbare Probleme gibt, wenn wir es mit der konsequenten Verwirklichung der *Communio Ecclesiarum* ernst meinen.

5. Bemerkungen eines orthodoxen Theologen zu «Kirche und Kirchengemeinschaft»

Das vorliegende Dokument «Kirche und Kirchengemeinschaft» der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission, das am 12. Mai 2009 in Salzburg verabschiedet wurde, ist umfangreich und behandelt das Thema des Papsttums nicht isoliert, sondern in seinem Zusammenhang mit der ekklesiologischen Frage⁸⁰. Dies ist sehr gut, denn auch die Stellung des Bischofs von Rom kann nur innerhalb der Ekklesiologie behandelt werden. Wenn das Papsttum ausserhalb oder sogar über der Ekklesiologie behandelt wird, dann beginnen schon die ernstesten Schwierigkeiten und Probleme. Deshalb sollte man auch dieses vorliegende Dokument ausführlicher kommentieren und in die ganze ökumenische Debatte miteinbeziehen. Nur kann ich dies heute und im Rahmen dieses Referates nicht tun. Deshalb werde ich mich hauptsächlich auf die Äusserungen des Dokuments beziehen, die in erster Linie die Papstfrage betreffen.

Zunächst erfolgt die Feststellung des Dokuments, dass durch das Zweite Vatikanum eine neue ekklesiologische Bewertung der nicht römisch-katholischen Kirchen stattgefunden hat (vgl. UR, Nr. 3; 15). Der Satz «Das damit veränderte zwischenkirchliche Klima hat auch den Boden für eine neue Beurteilung der Gründe und des Ausmasses der Trennung zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union bereitet»⁸¹, gilt nicht nur für die Altkatholische Kirche, sondern auch für die Orthodoxe Kirche.

Bevor die kontroverstheologische Frage des Primats behandelt wird,

⁷⁹ Vgl. GRIGORIOS LARENTZAKIS, Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, in: Ökumenisches Forum 8 (1985) 65–87.

⁸⁰ Kirche und Kirchengemeinschaft (wie Anm. 2).

⁸¹ A.a.O., 7 (Vorwort).

wird eine wichtige Feststellung gemacht, die das gemeinsame Fundament aller Kirchen darstellt und klarerweise auch das der Römisch-Katholischen und der Altkatholischen Kirche. Dieses gemeinsame Fundament übersteigt die konfessionellen Grenzen, und es kann als ein überkonfessionelles Fundament betrachtet werden, das als Ausgangsposition für jeden ökumenischen Dialog gelten kann:

«Die Dialogkommission hat, wie das schon beim früheren Dialogprozess der Fall war, erneut festgestellt, dass die Altkatholischen Kirchen und die Römisch-Katholische Kirche verbunden sind im gemeinsamen Bekenntnis zur Heiligen Schrift und zum Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubenssymbol sowie zu den dogmatischen Entscheidungen der im Osten und im Westen anerkannten ökumenischen Konzile ...»⁸²

Dann wird das eigentliche Problem genannt: Wie erwähnt, wird auch in diesem Dokument offen ausgesprochen, dass das Papsttum den Hauptgrund der Trennung zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Altkatholischen Kirche darstellt: «Der Hauptgrund der Trennung unserer Kirchen waren Differenzen über das Verhältnis von Ortskirche und päpstlichem Primat (1723) bzw. die Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat des Papstes (1870).»⁸³

Wie wird dieses Problem hier behandelt? Nachdem zuerst festgestellt wird, dass heute bei diesem Problem «keine unüberbrückbaren Gegensätze mehr bestehen», wird die Vorgeschichte dieses Dialogs dargestellt. Dabei hat für die Kommission offensichtlich auch die in der «Relatio» zum Ökumenismus-Dekret «Unitatis Redintegratio» 1964 vorgetragene Ansicht über die Kirchlichkeit der Altkatholischen Kirche ein gewisses Gewicht⁸⁴. Die in der Präambel formulierten Feststellungen, dass die Trennung zwischen diesen beiden Kirchen ein «innerkatholisches Problem darstellt» und dass der Dialog, «wo ekklesiologische Grundsätze der in

⁸² A.a.O., 8 (Vorwort).

⁸³ Ebd.; vgl. oben S. 80f.

⁸⁴ A.a.O., 11 (Vorwort): «Es ist darüber hinaus zu bemerken, dass es unter den getrennten (westlichen) Gemeinschaften gewisse Gemeinschaften, nämlich die der Altkatholiken, gibt, die wegen des gültigen Weihesakraments und der gültigen Eucharistie, deren sie sich gemäss der von allen Katholiken angenommenen sicheren theologischen Lehre erfreuen, so wie die orthodoxen Gemeinschaften als Kirchen zu bezeichnen sind.» An sich müsste man bei einer sorgfältigen Leküre aus den Formulierungen von «Unitatis Redintegratio» in einem Schlussverfahren *per negationem* zum Urteil kommen, dass die Altkatholiken zu den «Kirchen» und nicht zu den «kirchlichen Gemeinschaften» gehören.

Ost und West gemeinsamen Tradition der Alten Kirche zum Mass geworden sind, aussichtsreich erscheint»⁸⁵ betreffen natürlich auch die Orthodoxe Kirche, weshalb sie auch beim Dialog mit der Orthodoxie berücksichtigt werden müssen. Das vertrauensbildende Klima und die Ablehnung einer Rückkehr-Ökumene sind ebenfalls sehr positive Charakteristika dieses Dialogs.

Nach den grundsätzlichen ekklesiologischen Darstellungen, den sakramentalen Positionen, die beiden Kirchen entsprechen, und den wichtigen Formulierungen über die Bedeutung der Lokalkirchen im Verhältnis zur Universalkirche, beginnt die Vorbereitung der Behandlung der schwierigsten ökumenischen Frage, nämlich nach der Bedeutung der Rolle des Bischofs von Rom in der Kirche, d.h. nach dem Papsttum, und zwar so, dass im 4. Kapitel die Bedeutung der «personalen, kollegialen und der gemeinschaftlichen Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit» herausgestellt wird. Dabei wird die Rolle eines jeden Bischofs in seiner Ortskirche (episkopē) und dann in der «überörtlichen» kirchlichen Struktur die synodale Bedeutung der Gemeinschaft der Bischöfe hervorgehoben.

«Dabei sind Primat (Leitungsdienst) und Synodalität (gemeinsame Verantwortung) gleichermassen erforderlich: Es ist die Aufgabe eines Bischofs, dafür zu sorgen, dass die vielen Bischöfe in einem synodalen Prozess die ihnen zugedachte Verantwortung wahrnehmen ... Für die universale Dimension kommt dieser Primat dem Papst zu.»⁸⁶

Die besondere Hervorhebung des Zusammenwirkens der verschiedenen Bezeugungsinstanzen als gemeinsame Auffassung der zwei Kirchen ist sehr wichtig und zeigt die Gemeinschaftlichkeit innerhalb der Kirche, die für alle Bereiche des kirchlichen Lebens wichtig ist⁸⁷. Auch die Hervorhe-

⁸⁵ A.a.O., 13 (Nr. 2)

⁸⁶ A.a.P., 22 (Nr. 22). Zu beachten ist auch die im Anschluss an das Zitat gegebene Erläuterung: «Es ist zu beachten, dass im obigen Abschnitt der Ausdruck «Primat» für alle Bereiche von überörtlicher Gemeinschaft von Ortskirchen bis hin zur irdisch-universalen Gemeinschaft von Gemeinschaften von Ortskirchen verwendet wird, nicht nur für den letztgenannten.»

⁸⁷ A.a.O., 22f. (Nr. 23): «Wo immer in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher *episkopē* die Aufgabe der Bewahrung der Gemeinschaft der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit wahrgenommen wird, kommt es auf das *Zusammenwirken der Bezeugungsinstanzen* an. Darunter sind die verschiedenen Artikulationen des Glaubens zu verstehen, die zur Glaubenserkenntnis und Glaubensentscheidung beitragen. Diese sind die Heilige Schrift, die Tradition, der Glaubenssinn der Gläubigen, das

bung der Apostolizität und der Apostolischen Sukzession⁸⁸ ist für die Orthodoxe Kirche ebenfalls von eminenter Bedeutung. Diese wichtigen Feststellungen, die die «gemeinsame Sicht» aus dem Jahre 1974 erneuern und erweitern, relativieren jetzt schon im Vorfeld eine Auffassung von einer exklusivistischen und absolutistischen monokratischen Rolle des Bischofs von Rom, des Papstes, innerhalb der Gesamtkirche.

Von diesem klärenden Hintergrund aus kann man dann die nachfolgenden Feststellungen über den «Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und ihrem Bleiben in der Wahrheit» (Kap. 5) richtig verstehen.

Die Nrn. 27–30 fassen die altkatholischen Auffassungen zusammen, die aus der Frühkirche des ersten Jahrtausends stammen und die gemeinsamen Positionen auch der Orthodoxen Kirche darstellen, denn sie entsprechen tatsächlich der gemeinsamen Tradition der Kirche des Ostens und des Westens⁸⁹. Es geht um eine Vorrangstellung mit konkreten Ausformungen des Bischofs von Rom, wie sie die Ökumenischen Konzilien beschlossen haben, wie sie die Vätertradition in Weiterführung eines Ansatzes im Neuen Testament bezeugt: Der Bischof von Rom und Papst als *primus inter pares*, eingebunden in der Synodalität der Gesamtkirche und in der Patriarchatsstruktur, faktisch eben als der erste Patriarch. Das steht in einer Spannung zur Tatsache, dass seitens der Römisch-Katholischen Kirche, genauer seitens der vatikanischen Behörden, dieser Titel für den Papst 2006 beseitigt wurde! Nr. 30 konkretisiert die gesamtkirchlichen, koordinierenden Aufgaben des Papstes, die er jedoch nie monokratisch und aus sich selbst, sondern immer in der synodalen Struktur der Kirche wahrnimmt. Tatsächlich lässt sich diese Feststellung in der Geschichte der

kirchliche Lehramt und die Theologie. Sie manifestieren sich in unterschiedlicher Weise in der liturgischen Überlieferung, in den Symbolen und Glaubensentscheidungen der Ökumenischen Synoden, im einmütigen Lehramt der Bischöfe, im gemeinsamen Glaubensbewusstsein der Gläubigen und in den Einsichten der wissenschaftlichen Theologie. Sie alle haben ihren Fokus in der Heiligen Schrift als Zeugnis der Offenbarung des dreieinen Gottes und seines Heilswillens, wie sie in der Gemeinschaft der Kirche in vom Heiligen Geist initiierten Weisen empfangen und weitergegeben wird. Der geschichtliche Weg, den die Kirche auf ihre Vollendung im Reich Gottes hin zu gehen hat, führt zu vielgestaltigen Inkulturationen des Glaubens. Daher ist im jeweiligen Zusammenwirken der genannten Bezeugungsinstanzen sowohl eine kreative Kontinuität mit der Lehre und den geistlichen Erfahrungen der Väter und Mütter im Glauben als auch eine Offenheit für die Lebensfragen der Menschen in ihrer jeweiligen Zeit unabdingbar ...»

⁸⁸ A.a.O., 23 (Nr. 24).

⁸⁹ A.a.O., 13 (Nr. 2).

Gesamtkirche bezeugen. Und in diesem Zusammenhang müssten einige einseitige, apologetische Interpretationen zugunsten des Papstes als konfessionelle Übertreibungen korrigiert werden.

Die Nrn. 31–33 formulieren dann doch die traditionelle römisch-katholische Position, auch wenn Nr. 33 die Absolutheit der Rolle und der Funktion des Papstes im ökumenischen Zusammenhang in gewisser Weise mildert und Letztere gemäss dem neuen römisch-katholischen Kirchenrecht nur auf römisch-katholische Christen und Christinnen beschränkt wird. Gerade diese Positionen der Nrn. 31–33 müssen noch durch den ökumenischen Dialog behandelt werden.

Das nächste, 6. Kapitel «Auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft» erläutert zunächst die Methode des «differenzierten Konsenses» und stellt sie als fruchtbar dar. Tatsächlich kann diese Methode im Bereich der legitimen und sinnvollen Vielfalt hilfreich sein. Wenn diese Methode aber dafür herangezogen wird, um fast alle Differenzen unter dem Mantel der Vielfalt oder des differenzierten Konsenses oder der versöhnten Vielfalt oder des «geordneten Miteinander von bekenntnisverschiedenen Kirchen»⁹⁰ oder der Differenz-Ökumene usw. zu verharmlosen oder zu nivellieren, dann wird dem letzten Gebet Jesu, wie es uns das Johannes-Evangelium im 17. Kapitel vermittelt hat, nicht entsprochen. Aus diesem Grunde halte ich die zwei Bestandteile des «differenzierten Konsenses» für sehr wichtig:

«Eine klare Aussage über die erreichte Übereinstimmung im grundlegenden und wesentlichen Gehalt einer bislang strittigen Lehre.

Eine Erklärung, dass und warum die ebenfalls klar zu benennenden verbleibenden Lehrunterschiede als zulässig gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen nicht in Frage stellen.»⁹¹

Im Anschluss daran werden sehr wichtige «grundlegende Übereinstimmungen»⁹² festgehalten, die auch für die Ausübung des Papstamtes als bindend betrachtet werden, wodurch die Definition des Ersten Vatikanums auch, würde ich sagen, neu interpretiert wird und tatsächlich «nicht mehr

⁹⁰ Vgl. Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover, 2001.

⁹¹ Kirche und Kirchengemeinschaft (wie Anm. 2), 27 (Nr. 34).

⁹² A.a.O., 27f. (Nrn. 36–39). Diese «Grundlegenden Übereinstimmungen» ziehen das Fazit der ekklesiologischen Abschnitte Nrn. 5–26.

das Gewicht einer kirchentrennenden Differenz wie früher haben muss»⁹³.

Die Konkretisierung und Rezeption dessen wird sich in der Praxis zeigen müssen. Die anschliessend erwähnten noch «Offene[n] Fragen zur Ekklesiologie»⁹⁴ zeigen bereits die noch vorhandenen Probleme.

Die weiteren «noch offenen Fragen» zu den vom Papst definierten Mariendogmen betreffen das Problem des Papsttums zwar direkt und indirekt, sind aber nicht Objekt dieser Erörterungen⁹⁵. Auch «Die Frage der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst kann hier nicht behandelt werden»⁹⁶. Dasselbe gilt auch für die weiteren offenen kirchenrechtlichen Fragen⁹⁷.

Abschliessend kann gesagt werden, dass die «Altkatholischen Vorstellungen zur Gestalt einer möglichen Kirchengemeinschaft»⁹⁸ sehr deutlich die Einheit in der Vielfalt zum Ausdruck bringen und dass bei einer solchen Erreichung der Gemeinschaft die Autonomie der Altkatholischen Kirche und die Nichtunterstellung der altkatholischen Bischöfe unter die Jurisdiktion des Bischofs von Rom gewahrt bleiben müssen. Konkreter heisst es:

«Kirchengemeinschaft mit der Römisch-Katholischen Kirche bzw. dem Bischof von Rom würde für die Utrechter Union bedeuten, dass sie als Kirche mit ihren eigenen liturgisch-kanonischen Strukturen und ihren ökumenischen Verpflichtungen, die sie mit anderen Kirchen eingegangen ist, weiter existiert, aber in der Gemeinschaft mit dem Papst als dem Zeichen der universalen Gemeinschaft der Ortskirchen steht.»⁹⁹

Und noch weiter:

«Gemeinschaft mit dem Papst würde nicht einschliessen, dass die Kirchen und Bischöfe der Utrechter Union seiner Jurisdiktion unterstellt sind, wie diese in den bestehenden Rechtscodices der Römisch-Katholischen Kirche (vor allem im CIC 1983, aber auch im CCEO 1990) im Einzelnen umschrieben und geregelt ist. Vielmehr müsste für die Art und Weise, wie der Bischof von Rom seinen Dienst an der universalen Einheit der Kirche im Blick auf die ange-

⁹³ Vgl. die abschliessende Nr. 39 (S. 28): «Diese Übereinstimmungen legen nahe, dass die auf dem Ersten Vatikanum formulierte Lehre des Primats des Papstes, wenn damit der Papst nicht aus der *Communio*-Struktur herausgelöst wird, nicht mehr das Gewicht einer kirchentrennenden Differenz wie früher haben muss.»

⁹⁴ A.a.O., 29–31 (Nrn. 41–47).

⁹⁵ A.a.O., 32–34 (Nrn. 48–55).

⁹⁶ A.a.O., 35–39 (Nrn. 56–73).

⁹⁷ A.a.O., 39–42 (Nrn. 74–82).

⁹⁸ A.a.O., 42 f. (Nrn. 83–86).

⁹⁹ A.a.O., 42 (Nr. 83).

strebte Gemeinschaft mit der Utrechter Union wahrnimmt, ein Modell gefunden und vereinbart werden, das die oben dargelegte Sicht seines Primats in der Spannung von wechselseitiger Verpflichtung für die Gemeinschaft und dem Prinzip der Subsidiarität konkretisiert.»¹⁰⁰

Die im Anhang¹⁰¹ erwähnten Dokumente spiegeln die grundsätzliche Position der Altkatholischen Kirche über den Primat des Bischofs von Rom, die immer wieder auf die altkirchliche Auffassung der Gesamtkirche hinweist und somit auch auf die heutige Position der Orthodoxen Kirche. Die übereinstimmenden Auffassungen beider Kirchen, d.h. der Orthodoxen und der Altkatholischen, werden auch im gemeinsamen Dokument beider Kirchen vom 7. Oktober 1983 «Das Haupt der Kirche» zum Ausdruck gebracht¹⁰².

Die im Anhang angeführten Dokumente haben nur einen informativen Charakter hinsichtlich altkatholischer Positionen. Aber im eigentlichen Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission finden sich sehr viele Konvergenzen und in vielen Teilen sogar Konsens in den Auffassungen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche, wie sie auch im offiziellen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche formuliert worden sind. Ich hoffe und ich wünsche, dass diese Dialoge weitergehen, damit wir mit Gottes Hilfe zur ersehnten Einheit kommen können.

Grigorios Larentzakis (geb. 1942 in Chania GR), Prof. Dr. theol. 1961–1965 Theologiestudium in Chalki, dann in Salzburg und Innsbruck, hier 1969 theologische Promotion. 1970–1975 Lehrauftrag in Wien, 1983 Habilitation in Graz, 1983 weitere theologische Promotion in Thessaloniki, 1987–2007 Prof. für orthodoxe und ökumenische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Adresse: Akti Papanikoli 17 (Nea Chora), GR-73100 Chania (Kreta), Griechenland bzw. Feuerbachgasse 19 /IV, A-8020 Graz, Österreich. E-Mail: grigorios.larentzakis@uni-graz.at.

¹⁰⁰ A.a.O., 43 (Nr. 86)

¹⁰¹ A.a.O., 53–85.

¹⁰² A.a.O., 63–65. Der deutsche Text findet sich auch in: HARDING MEYER u.a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band II: 1982–1990*, Paderborn (Bonifatius)/Lembeck (Frankfurt a.M.) 1992, 22f; die ebenfalls authentische griechische Fassung ist abgedruckt bei: Metr. DAMAKINOS [PAPANDREOU], *Θεολογικοί διάλογοι μία ὀρθόδοξος προοπτική* (Dialogos I), Thessaloniki 1986, 271–273.

English Summary

The paper first reviews the improvement of the relationship between Rome and Constantinople since the late 1950s, which included a growing Roman Catholic awareness of the difficulties of the papal claims to universal jurisdiction when confronted with the model of the polycentric Church of the first millennium, which constitutes the common ecclesiological tradition of East and West. Modern biblical and patristic research do no longer support the idea that the wording of papal primacy as defined in 1870 and re-received by the Second Vatican Council have a sound basis in the New Testament or the tradition of the early Church.

It then discusses various dogmatic aspects of the issue of universal primacy, pleading for its being embedded in the conciliar communion of self-governing sister Churches according to the model of the “pentarchy”, which basically represents the common ecclesiological tradition of early Christianity during the time of the ecumenical councils.

To conclude it briefly comments on the Roman Catholic – Old Catholic report “Kirche und Kirchengemeinschaft” (Church and Ecclesial Communion), welcoming its main thrust in what is called the “fundamental consensus” since this does correspond to the above-mentioned common tradition. It also notes the convergence of the Old Catholic and the Orthodox approach to the still open issues of the universal primacy of the pope.