

Orthodoxe Ekklesiologie und der Primat Petri

Autor(en): **Heinz, Max**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **57 (1967)**

Heft 4

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404473>

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.

Orthodoxe Ekklesiologie und der Primat Petri

Vorbemerkung der Redaktion: Das diesem Artikel zugrunde liegende Buch ist in dieser Zeitschrift zwar bereits kurz besprochen worden (Jg. 1963, S. 127). Sein reicher und gewichtiger Gehalt rechtfertigt es jedoch, dass es in ausführlicherer Weise gewürdigt wird. Die Beiträge der vier prominenten Verfasser sind zudem geeignet, für die gegenwärtig wieder intensivierten theologischen Gespräche der römisch-katholischen, anglikanischen und alt-katholischen Kirchen mit der Orthodoxie manche wertvolle Anregung zu geben.

In der «Bibliothek für Orthodoxe Theologie und Kirche» (herausgegeben von B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff, erschienen im Evangelischen Verlag Zürich 1961) ist ein erster Band herausgekommen, betitelt: «Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche». Die Beiträge der verschiedenen Mitarbeiter gehen weit über das umschriebene Thema hinaus, bieten eine ganz bestimmte Grundlehre orthodoxen Kirchenverständnisses und vermitteln tiefe Einsichten in das zum Teil anders verstandene Wesen der östlichen Kirchen, das mehr pneumatisch-charismatischen statt, wie im Westen, rechtlichen Charakter trägt.

I.

Nicolas Afanassieff†, ehemaliger Professor am St.-Sergius-Institut zu Paris, geht in seinem Beitrag «*Das Hirtenamt der Kirche*» grundsätzlich der Frage nach, ob es in der Kirche überhaupt einen irgendwie gearteten Primat geben dürfte. Er stellt fest, die orthodoxe Theologie besitze bis heute keine zusammenhängende, einheitliche Lehre von der Leitung der Kirche, eine Frage, die wir uns selbst auch vorlegen müssen und die in den zwischen Orthodoxen und Altkatholiken bisher geführten Gesprächen immer wieder hindernd zum Vorschein gekommen ist. Afanassieff ordnet die Vielzahl der vorhandenen Kirchensysteme, soweit sie auf die Leitung der Kirche Bezug haben, in zwei Grundtypen: die universelle und die eucharistische Ekklesiologie.

Nach der universellen Ekklesiologie, soweit sie von den Orthodoxen mehr in praktischer als in grundsätzlicher Weise vertreten wird, ist die Kirche als ein Ganzes zu verstehen, wobei die einzelnen Gemeinden und die autonomen kirchlichen Gebilde Einzelzellen zu vergleichen sind. So bildet in der heute gültigen russisch-orthodo-

nen Kirchenlehre (siehe Beschlüsse des Konzils von Moskau aus den Jahren 1917/18) jede Diözese einen integrierenden Teil der russisch-orthodoxen Kirche, sofern diese Diözese von einem Bischof gemäss dem Kirchenrecht («Canones») geleitet wird. Afanassieff führt die entscheidenden Grundlagen dieser universellen Ekklesiologie auf Cyprian von Carthago zurück, dem seinerseits in seiner Kirchenlehre das damalige Bild des römischen Imperiums als einer Vielheit einzelner Völker in der Einheit des Cäsaren vorgeschwebt hat.

Cyprian, Ignatius und Tertullian erkennen die Kirche als eine: «Deus unus est, Christus unus est et una ecclesia» (Cyprian, ep. 43, V, 2). «Una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa» (ep. 55, XXIV, 2). So und ähnlich lautet die Devise, und nur diese über die ganze Erde verbreitete Kirche besitzt in der Einheit des Geistes zugleich die Fülle der Wahrheit. Die einzelnen lokalen Kirchen nehmen an der Fülle der Wahrheit nur in begrenztem Masse teil; sie erleben die wahre Katholizität nur im innern und äussern Zusammenhang mit der universellen Kirche. Gegenüber dem ignatianischen Verständnis kirchlicher Einheit, der Katholizität, wird bei *Cyprian* der Akzent bereits auf die Gesamtheit aller lokalen Kirchen als dem Abbild der wirklichen Ökumene gelegt. Nicht mehr ist in Kraft die bekannte apostolische Auffassung, nach der sich laut den Briefadressen die ganze Kirche sowohl zu Ephesus wie zu Rom findet und andernorts. Nicht mehr ist die Kirche dort, wo der Bischof ist. Und so kommt Cyprian nach dem Verständnis des Verfassers dazu, die Kirche als die eine dort zu sehen, wo der eine Lehrstuhl Petri sich findet (ep. 43, V, 2): «Es ist ein Gott und ein Christus und eine Kirche und ein Lehrstuhl, der auf Petrus durch das Wort des Herrn gegründet wurde.» Freilich hat Cyprian dieser Auffassung eine gewisse Sicherung eingebaut, indem er die Gesamtheit aller Bischöfe an diesem einen Lehrstuhl Petri noch teilhaben lässt: «Episcopatus unus est, cujus a singulis insolidum (in Gemeinschaft) pars tenetur.» Noch steht jeder Bischof seiner Kirche allein und selbständig vor; alle zusammen bilden als Inhaber des einen Lehrstuhles Petri eine einmütige Menge («concors numerositas»). Cyprian glaubt an die innere, geistige Einheit aller Bischöfe. Wo einer diese Einheit in Teilnahme am Lehrstuhl der Kirche misachten sollte, schliesst er sich selbst vom universalen Episkopat aus. Von daher ist seine bekannte Aussage zu verstehen: «Du musst also wissen, dass der Bischof in der Kirche und die Kirche im Bischof ist und dass, wer nicht mit dem Bischof ist, auch nicht in der Kirche

ist» (ep. 66, VIII, 3). Nur ein kleiner Schritt trennt diese Auffassung der Katholizität der Kirche von jener verhängnisvollen Akzentverschiebung, die Cyprian schliesslich selbst noch vollzogen hat, indem er die Kirche von Rom, d.h. ihren Bischof, «*matricem et radicem ecclesiae*» nannte (ep. 48, III, 1). Cyprian hat mit dieser seiner Ekklesiologie gewollt oder ungewollt schon den Weg zum kirchlichen Primat gewiesen, es mag dieser anfänglich noch so geistig verstanden und umschrieben werden. Sicherungen brennen bekanntlich eines Tages durch. Afanassieff spricht in diesem Zusammenhang die Überlegung aus: Wenn die lokalen Kirchen ihr sichtbares Haupt in den Bischöfen erkennen, warum soll denn die Kirche als Ganzes eines sichtbaren Hauptes entbehren? Wenn Synoden und Konzilien als oberste Instanzen der Kirchen fungieren, stellt sich dann nicht sofort die Frage, wem denn das Recht zustehe, solche Konzilien einzuberufen, zu leiten, zu beschliessen, notfalls auch zu unterbrechen? Jahrhundertlang lag dieses Recht eindeutig in der Macht der römischen Kaiser. Nach dem Zerfall des römischen Imperiums aber errang im Westen der Bischof von Rom sehr bald jene kaiserliche Vorzugsstellung, während es im Osten selbst der so angesehene Patriarch von Konstantinopel seit dem 9. Jahrhundert nicht mehr wagte, ein allgemeines Konzil einzuberufen. Die Gegenüberstellung von Konzil und kirchlichem Primat hat nur bedingten Wert, hat nur Sinn und Wirkung insoweit, als durch die Existenz eines ökumenischen Konzils die Macht des Bischofs, der den Primat ausübt, begrenzt wird. In dieser Hinsicht schreibt Afanassieff: «Der Bischof, der den Primat innehat, handelt mit der Zustimmung des gesamten Episkopats, diese Zustimmung kommt im Konzil zum Ausdruck, an welchem der Primas als Präsident teilnimmt. Die orthodoxe Theologie sieht im Patriarchen den ‚*primus inter pares*‘ unter den Bischöfen» (S. 20). Er übersieht aber keineswegs, dass auch diese so vorsichtige Formulierung «*primus inter pares*» die Gefahr zur pontifikalischen Ekklesiologie schon in sich trägt. Tatsächlich, so führt er aus, sei seit dem Konzil von Trient der Bischof von Rom schon über dem Konzil gestanden, und wo und wann immer Konzilien noch stattgefunden hätten oder noch stattfinden würden, gehe es nach der universellen pontifikalischen Auffassung nur mehr um Konsultativ-Versammlungen, deren Ergebnisse sich der Papst zunutze machen oder auch ablehnen könne, und dies wiewohl nach kanonischem Gesetz die Stellung der Bischöfe in «göttlichem Rechte» begründet erscheine.

«Die universelle Ekklesiologie», so fasst der Verfasser die ersten Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen, «trägt in sich die Lehre von einem einheitlichen Oberhaupt der Kirche in der Person eines einzigen Hirten» (S. 23/24).

Dieser mit innerer Notwendigkeit nach einem sichtbaren Oberhaupt drängenden universellen Ekklesiologie stellt dann Afanassieff die sogenannte «eucharistische Ekklesiologie» entgegen. Er geht von der Aussage aus, es sei während der apostolischen und nachapostolischen Zeit bis hinein ins dritte Jahrhundert jede lokale Kirche autonom gewesen. Sie war dem Ortsbischof und seinen geistlichen Dienern unterstellt. Gegenüber dieser scheinbar so eindeutigen Feststellung muss meines Erachtens freilich sofort die Frage gestellt werden, ob diese gemeindliche und absolute Autonomie für die eigentlich apostolische Zeit wirklich zutreffe. Denken wir an die sehr weitgehenden Massnahmen, die beispielsweise der Apostel Paulus gegenüber der Gemeinde zu Korinth bezüglich des Blutschänders angeordnet hat, so ist zum mindesten solcher Aussage gemeindlicher Autonomie mit grosser Vorsicht zu begegnen. Voll beipflichten kann man dem Ausspruch, dass dazumal «jede Gemeinde die Kirche Gottes in ihrer ganzen Fülle» darstellte (S. 26/27), noch zutreffender formuliert möchte ich sagen, dass der Begriff der Ekklesia Ortsgemeinde und Gesamtkirche in sich beschloss. Jede Ortsgemeinde ist «die Kirche Gottes in Christus», weil sich nach der Lehre der eucharistischen Ekklesiologie inmitten der Gemeinde die Gegenwart Christi durch die Feier der Eucharistie vollzieht und der «Leib Christi» unteilbar ist. Wo also Christus gegenwärtig ist, da ist auch Vergegenwärtigung der ganzen Fülle Christi und der Kirche, weil Christus schlechthin unteilbar ist. Darum auch die immer wiederkehrende Anrede in den apostolischen Briefen: «An die Ekklesia, die in ... ist.» Die Vielzahl der Ortsgemeinden ist der Einheit der Kirche nicht abträglich, denn überall wird im Herrenmahl die Gegenwart des erhöhten und unteilbaren Christus erfahren. So ist nach Afanassieff der Bischof Leiter der örtlichen Mahlfeier und zugleich Vorsteher der Ortsgemeinde. Die Vielzahl der Eucharistiefeiern versinnbildlicht die Menge der Lokalgemeinden in ihrer Einheit der Liebe und der Vereinigung mit dem «Leib Christi». Die gemeindliche Autonomie, so führt der Verfasser aus, beruht auf der «Fülle des Christus», erfahren und bezeugt in der Mahlfeier. Solche gemeindliche Autonomie hindere aber keineswegs die Entstehung einer gewissen Hierarchie im Aufbau der Gesamtkirche, jenen «Vorrang in der

Autorität», der zugleich «Vorrang in der Liebe» ist, der aber eine Vorherrschaft der einen über die andern ausschliesst. Einen «Vorrang in der Ehre» kenne die Zeit der ersten Jahrhunderte kirchlichen Seins freilich nicht, wohl aber einen «Vorrang des Dienstes» gemäss dem Wort Christi: «Wer unter euch Erster sein will, der sei aller Diener.»

Das Wesen der «eucharistischen Ekklesiologie» schliesst nach Afanassieff die Idee eines eigentlichen Primats aus. Die juristischen Begriffe «Primat» und «Primus» sind der Kirche Christi fremd. Die Lehre vom petrinischen Lehramt, seinem Hirtenamt, rechnet der Verfasser bereits einer zweiten Schicht kirchlicher Entwicklung zu, deren Ergebnis dogmatisch nicht verpflichtend sei. Die Frage nach dem Primat Petri sei von Anfang an falsch gestellt worden, denn sie entspreche keineswegs dem Wesen der Urkirche. So sagt er: «Wenn Petrus wirklich der Fels, also der Grundstein ist, auf welchem die Kirche auferbaut werden soll, so ist er doch zuunterst ... Wie kann er dann gleichzeitig zuoberst an der Spitze sein als deren Haupt»? Er weist darauf hin, dass Petrus eine gewisse Zeit der Gemeinde zu Jerusalem vorgestanden habe, später aber durch Jakobus, den Bruder des Herrn, in dieser Funktion abgelöst worden sei. Die Sonderstellung Petri im Kreise der Zwölf anerkennt Afanassieff voll und ganz, begrenzt sie aber ebenso entschieden auf dessen eigene Person. Auf die später einsetzende Entwicklung der Gemeinde zu Rom anspielend, versteht Afanassieff die Haltung der römischen gegenüber der korinthischen Gemeinde im Sinne einer blossen «Ermahnung» und nicht einer Vorherrschaft. Erst bei Ignatius tauche die Bezeichnung «Vorsitz (im Gebiete der Römer) auf, wobei das Wesen dieses «Vorsitzes» als in der «Liebe» begründet erscheine. In vornizänischer Zeit, so sagt der Verfasser des Artikels, könne von einem eigentlichen Primat Roms über die andern Kirchen nicht die Rede sein. Die römischen Kaiser beriefen die Konzilien, leiteten sie durch ihre Delegaten, griffen oft selbst dogmatisch in ihre Entscheidungen ein, was bei einem anerkannten Vorrang Roms im Sinne der Vorherrschaft nicht denkbar gewesen wäre. Geht die «universelle Ekklesiologie» zur Hauptsache von einem Rechtsbegriff aus, so die «eucharistische» vom Stand der Gnade. Sie ist primär, die universelle sekundär.

Afanassieff stellt dann zum Schluss seiner Untersuchungen folgendes fest: Auch in der orthodoxen Theologie hat die Idee der «universellen Ekklesiologie» mit der Zeit diejenige der «eucharistischen» stark eingeengt, wenn auch nie ganz ausgelöscht. Von dieser Tat-

sache der Praxis her sind die widersprechenden Definitionen in der Frage des kirchlichen Primats zu verstehen. «Die Bezeichnung der Katholizität», so schreibt er, «welche nach der ‚eucharistischen Ekklesiologie‘ der von einem Bischof geleiteten Kirche zukommt, ist auf die autokephale Kirche übertragen worden, welche in Wirklichkeit eine kirchenpolitische Grösse ist ... Die moderne orthodoxe Theologie ... verwirft den Primatgedanken für die Kirche als Ganzes, anerkennt aber einen beschränkten, teilweisen Primat im Rahmen jeder autokephalen Kirche, und dieser gehört dem Haupt der betreffenden Kirche ... In der heutigen Zeit ist die Einheit der orthodoxen Kirche zu einer Art abstraktem Ideal geworden, das den Weg zur Gestaltwerdung in der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens nicht mehr findet. Wer in einem panorthodoxen oder ökumenischen Konzil ein Organ sehen möchte, welches die Einheit der orthodoxen Kirche sichtbar zu machen vermöchte, vertauscht nur Ursache und Wirkungen miteinander: denn eigentlich sollte ja das panorthodoxe Konzil die Folge der Einheit der orthodoxen Kirchen sein, die von einer bestimmten Kirche oder deren Bischof geleitet wird, und nicht die Begründung dieser Einheit» (S. 64/65). Seine letzte Folgerung lautet: «Der Vorrang an Ansehen in der Gestalt des Zeugnisses dessen, was in der Kirche geschieht, gehört nur derjenigen Kirche, die in der Liebe den Vorsitz führt.»

2.

Die Stellung des Apostels Petrus in der Urkirche

untersucht Prof. Nicolas Koulomzine vom St.-Sergius-Institut zu Paris eingehend. Er unterteilt sein Thema wie folgt: Petrus in der Urkirche, in der ersten Missionszeit und nach seinem Weggang von Jerusalem.

Koulomzine sieht Petrus durchaus in der Stellung des Ersten in der Urgemeinde Jerusalem. Er ordnet die Ersatzwahl für Judas Ischariot an, Petrus hält die grosse Pfingstrede, spricht vor dem Hohen Rat, durch ihn geschieht das Wunder am Lahmgeborenen, er übt jenes erschreckende Geistgericht an Ananias und Saphira, sorgt zusammen mit den Aposteln für die gerechte Verteilung der Gaben aus der Gemeinde, schlägt vor, es möchte das «Zu-Tische-Dienen» in Zukunft sieben zu erwählenden Männern anvertraut werden. Petrus wird auch vom Hohen Rat als Repräsentant der Zwölfe angesehen (Apg. 4, 1-22; 5, 17-42).

Als dann zufolge einer ersten Verfolgungszeit sich auch andernorts – vor allem in Samarien – christliche Gemeinden bildeten, standen diese in engem Kontakt mit der Urgemeinde. Petrus und Johannes waren es, die den dort Getauften durch Handauflegung und Gebet als *Abgeordnete des Apostelkollegiums* die Gabe des Heiligen Geistes vermittelten (Apg. 8, 14-17). Petrus war es, der kraft besonderer Offenbarung den ersten Nichtjuden Cornelius in die Kirche aufnahm (Apg. 9, 31 ff.; 10, 1-11, 18). All dies geschah im Auftrag der Urgemeinde, in Übereinstimmung mit dem Apostelkollegium.

In diese geradlinige Entwicklung der vorerst an die Urgemeinde gebundenen Missionstätigkeit tritt dann ein neues Prinzip durch den Apostel Paulus, den Repräsentanten einer andersgearteten Apostellinie, gekennzeichnet durch unmittelbare Berufung kraft des Erhöhten. Wir alle kennen die starke Betonung dieses Umstandes durch Paulus selbst: Nicht von Menschen berufen, nicht mit Fleisch und Blut zu Rate gegangen, nicht nach Jerusalem gezogen, zu denen, die vor mir Apostel waren, so und anders lauten seine Feststellungen (Gal. 1, 1; 1, 11-12; 1, 15-17). Um aber die Einheit und Kontinuität mit der Gemeinde zu Jerusalem und den Zwölfen zu bezeugen, zog Paulus später, begleitet von Barnabas, nach der Heiligen Stadt (Apg. 9, 27; Gal. 1, 18), um dort Petrus kennenzulernen. Aber von einer Unterstellung oder gar Unterwerfung unter den «Ersten der Zwölfe» kann nicht die Rede sein.

Als dann später durch eine neue Flüchtlingswelle die Gemeinde zu *Antiochien* entstand und sich bald zum Mittelpunkt eines umfassenden Missionsgebietes entwickelte (Apg. 11, 19-21), da wurde von Jerusalem keiner der Apostel dorthin gesandt, um, ähnlich wie zu Samarien, der dort entstehenden Kirche gleichsam die Bestätigung zu erteilen. Barnabas ging hin, Barnabas rief Paulus herbei. Mit dem Einbruch einer neuen Verfolgungszeit (veranlasst durch Herodes Agrippa), wobei Jakobus, der Bruder des Johannes, den Tod erlitt (Apg. 12, 1), tritt das Kollegium der Zwölfe als Einheit mehr und mehr zurück. Es wird auch keine Ersatzwahl getroffen. Petrus, aus dem Gefängnis entlassen, verlässt bald hernach Jerusalem, um «an einen andern Ort» zu gehen, einen nicht näher bestimmten (Apg. 12, 7).

Damit beginnt die Zeit der paulinischen Missionsreisen, seine Wirksamkeit klar umschreibend. Des Petrus weitere Tätigkeit ist kaum festzustellen. Sein möglicher Aufenthalt zu Rom wird indirekt

durch die bekannte Stelle aus dem 1. Petrusbrief 5, 13, wahrscheinlich gemacht, denn die Bezeichnung «Miterwählte zu Babylon» darf wohl auf die Gemeinde zu Rom gedeutet werden. Dass Petrus in der Zwischenzeit auch in Antiochien gewesen, wobei es zu dem bekannten Zusammenstoss mit Paulus gekommen war (Gal. 2, 1–114), dass Petrus auf dem sogenannten Apostelkonzil zu Jerusalem war und dort die Missionstätigkeit des Barnabas und des Paulus billigte, sei nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Des Petrus Aufenthalt zu Rom kann zeitlich kaum lange gewährt haben, kann auch für die dortige Gemeinde nicht von entscheidender Wirkung gewesen sein, denn die lange Grussliste des Römerbriefes enthält seinen Namen nicht. Des Paulus Äusserung: «Ich setze meine Ehre darein, das Evangelium nicht dort zu predigen, wo Christus schon genannt worden ist, damit ich nicht auf fremdem Grund baue» (Röm. 15, 20) macht ersichtlich, dass des Petrus Wirksamkeit zu Rom keinesfalls als gemeindegründend verstanden werden kann. Des Petrus Tätigkeit ist in dieser Periode nicht mehr ortsgebunden. Zu Jerusalem tritt Jakobus, der Bruder des Herrn, von Petrus selbst als Haupt dieser Gemeinde anerkannt, führend hervor (Apg. 15, 13). Entweder war Petrus sehr früh einmal in Rom gewesen, oder er kam erst kurze Zeit vor seinem gut bezeugten Martyrium dorthin.

Koloumzine fasst seine Untersuchungen, die sich weitgehend in ihren Resultaten mit denjenigen Cullmanns decken (Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer), in folgende Thesen zusammen:

1. Der Aposteldienst des Petrus ist nach seinem Weggang von Jerusalem ein Wanderdienst, an keinen festen Ort gebunden.
2. Seine führende Stellung im Kreis der Zwölf und hinsichtlich der Urgemeinde und der ersten Missionszeit (Samaritanen) war vorübergehender Art.
3. Jerusalem verliert in der dritten Missionsepoche seine Stellung als Mittelpunkt der jungen Kirche.
4. In Jerusalem ist der Primat des Petrus an das Vorhandensein der Zwölf und der beginnenden Existenz der pfingstlichen Urgemeinde gebunden.
5. Diese Situation ist geschichtlich einmalig, wie die Institution des Apostelkollegiums auf Grund der Einsetzung durch den geschichtlichen Jesus von Nazareth einmalig ist.
6. Das bekannte Wort Matth. 16, 18 hat sich an Petrus inmitten der Zwölf und in dem Vorhandensein der Urgemeinde zu Jerusalem erfüllt. Auf diese Zeit sind auch die Verheissungen Christi

nach Lk. 22, 32, «Stärke deine Brüder», und Joh. 21, 15-17, «Weide meine Lämmer – Hüte meine Schafe», als erfüllte Verheissungen zu beziehen.

3.

Pater Jean Meyendorff vom St.-Wladimir-Seminar in New York untersucht die kirchenrechtlich wichtige Frage:

*«Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession
in der byzantinischen Theologie.»*

Von Anbeginn an hätten die orthodoxen Kirchen derjenigen von Rom grosses Ansehen zugesprochen, nie aber eine juristische Machtbefugnis über andere Kirchen. Meyendorff nimmt dabei Bezug auf Kanon 28 des Konzils von Chalzedon, wo es heisst: «Mit Recht haben die Väter dem alten Rom Vorrechte zuerkannt, da diese Stadt der Sitz des Kaisers und des Senats war ...» Die Stellung Roms beruht auf einem nicht näher umschriebenen Consensus. Laut Kanon 6 des nizäischen Konzils nimmt Rom unter den privilegierten Bischofssitzen den ersten Rang ein. Petrinische und paulinische Wirksamkeit zu Rom, beider Martyrium in der Hauptstadt des Imperiums, haben solches stillschweigend bewirkt. Jahrhunderte lang, so meint der Verfasser, hätten die östlichen Kirchen die immer deutlicher werdenden Machtansprüche Roms über andere kaum bemerkt, auf jeden Fall im Bewusstsein eigener Autonomie nicht zum Anlass ernsthafter Befürchtungen genommen. Diese Situation habe sich erst verändert mit dem Streit um das filioque.

Anhand exegetischer Texte und polemischer Schriften geht Meyendorff dann den östlichen Äusserungen zum Primat Roms, dem geforderten, sorgfältig nach. Die volltönigen Ehrenbezeugungen, die beispielsweise vom Patriarchen Photius (820-897) dem Apostel Petrus zugesprochen werden: «Koryphäe der Apostel», «Schlüsselträger des Himmels», «Spitze aller Kirchen», sind mit orientalischen Zungen ausgesprochen und wollen orientalisch gehört werden. Sie kamen zu jener Zeit übrigens freigebig auch andern Kirchenfürsten zu. Sie beweisen indirekt nur, dass sich Konstantinopel durch Rom in keiner Weise im Ansehen oder in der Machtstellung bedroht fühlte.

Das alles änderte dann schlagartig mit der Eroberung Konstantinopels durch die westlichen Kreuzfahrer vom Jahr 1204 und der

Absicht Roms, die Bischofssitze der östlichen Diözesen selbst mit geeigneten Leuten zu besetzen. Papst Innozenz III., der vorerst das grauenhafte Wüten der Kreuzfahrer noch verurteilte, fand sich später mit der Eroberung der östlichen Metropole ab, ja er ernannte in der Person des Thomas Morosoni von Venedig einen lateinischen Patriarchen. Das war das Signal zur antirömischen Polemik, zur bewussten Kenntnissnahme von den entscheidenden kirchlichen Machtentwicklungen des Westens. Eine wahre Flut polemischer Schriften ergoss sich wider die Ansprüche Roms: Brief des rechtmässigen Patriarchen Johannes Kamateros (1198-1206) an Innozenz III., zwei Schriften des Diakons Nikolaus Mesarites u.a.m., von den anonymen Veröffentlichungen ganz zu schweigen. Zwar wird in diesen Äusserungen Petrus nach wie vor «Koryphäe» und «Fels» der Apostel genannt, aber die Tragweite der Bezeichnungen wird abgeschwächt und das paulinische Wort Eph. 2, 20, vom «aufgebaut sein auf dem Grund der Apostel und der Propheten, wobei Christus der Eckstein ist, auf dem der ganze Bau zusammengefügt heranwächst», wird unendliche Male abgewandelt zum Erweis, dass die Kirche nur ein Haupt hat: Christus Jesus! Die bei Afanassieff öfters erwähnte «eucharistische Ekklesiologie», nach der jede Ortsgemeinde die Gnadenfülle der Wahrheit und des Lebens in sich trägt und alle zusammen wiederum die Kirche in ihrer Totalität bilden, taucht immer klarer auf. Der Patriarch Johannes kam zum Schluss: «Wir erklären uns einverstanden damit, sowohl Petrus zu ehren als ersten Jünger Christi, ihn mehr als andere zu ehren und ihn zu lobpreisen als den, der den andern vorsteht; aber wir sehen nicht, dass die Heilige Schrift uns zwingt, sie (d.h. Rom) als Mutter der andern zu anerkennen, die die andern in sich schliesse ... Wenn wir von der einen, katholischen und apostolischen Kirche reden, so sprechen wir nicht, wie es die unverschämte römische Unwissenheit möchte, von der Kirche Petri oder Roms, Byzanz oder des Andreas, Alexandriens, Antiochiens oder Palästinas; wir sprechen nicht von der Kirche Asiens, Europas oder Lybiens oder von derjenigen im Norden des Bosphorus, sondern von der Kirche, die ausgebreitet ist über die ganze Welt» (S. 109). Die ontologische Identität und die Gleichwertigkeit aller Ortsgemeinden bezüglich der Gnaden gehört zum Tiefsten und Eigentlichsten östlicher Ekklesiologie.

Das Vorhandensein des römischen Primatanspruches führen die orthodoxen Theologen dieser Zeit nur auf die Tatsache zurück, dass Rom die Hauptstadt des Imperiums war. Nach Mesarites bildete

dieser römische Primat das nötige geistliche Gegengewicht zur kaiserlichen Autorität, und von daher stamme der stillschweigende Consensus aller Kirchen, derjenigen zu Rom einen Ehrevorrang zuzubilligen, der aber mit dem Bekenntnis des rechten orthodoxen Glaubens steht und fällt!

Im 14. und 15. Jahrhundert lehrten hervorragende byzantinische Theologen in ähnlicher Weise: So Abt Barlaam, Neilos Kabasilas, Symeon von Thessalonich und Gennadios II. Scholarios, um nur diese zu nennen. Symeon von Thessalonich deutet die petrinische Sukzession als Nachfolge im wahren Glauben. «Der», so schreibt er, «welchen man Papst nennt, wird nie Papst sein, solange er nicht den Glauben Petri hat» (S. 114).

Zusammenfassend formuliert Meyendorff wie folgt: «Die Fülle der Offenbarung, die uns in Christus gegeben ist, geht durch die Apostel auf uns weiter. Die Kirche bewahrt diese Offenbarung in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Wesen. Sie ist ein sakramentaler Leib und steht auf Petrus, der auf dem Wege nach Caesarea Philippi die Wahrheit der Fleischwerdung bekannt hatte. Wo die Fülle dieses sakramentalen Leibes ist, da ist Christus, da ist Gottes Kirche, die auf Petrus auferbaut ist ... In der Sicht der Orthodoxie erscheint die römische Ekklesiologie als der Verlust eines Gleichgewichts, das notwendig vorhanden sein muss zwischen der petrinischen Sukzession in jeder Ortskirche in der Person des Bischofs und zwischen der ‚analogen‘ Sukzession des Koryphäen in der Person eines universellen Primas ... Nur eine geduldige und beharrliche Untersuchung der Überlieferungen vermag den Westen zur Wiederherstellung des verlorenen Gleichgewichts hinzuführen» (S. 116/117).

4.

Schliesslich sei der sehr wertvolle Beitrag näher besprochen, den Pater Alexander Schmemmann, Professor am St.-Wladimir-Institut zu New York, verfasst hat:

«*Der Begriff des Primats in der orthodoxen Ekklesiologie.*»

Primat heisst für ihn: «eine grössere und umfassendere Machtbefugnis als diejenige des auf seine Diözese beschränkten Bischofs» (S. 119). Dabei unterscheidet Schmemmann nach der Kirchengeschichte und der Tradition dreierlei Ausdrucksformen des Primats:

- a) «regionale» Primat innerhalb einer Gruppe von Kirchen oder von Diözesen (Kirchenprovinz unter der Leitung eines Metropoliten);
- b) den Primat in den sogenannten «autokephalen» Kirchen, d.h. denjenigen des Patriarchen, des Erzbischofs usw.;
- c) schliesslich einen universellen Primat (denjenigen Roms, Konstantinopels).

Schmemmann untersucht die grundsätzliche Frage: «*Gibt es in der orthodoxen Kirche eine Autorität, die höher wäre als diejenige des Bischofs über die von ihm geleitete Diözesankirche?*» (S. 121).

Die Antworten, die von der orthodoxen Ekklesiologie her zu hören sind, stehen im Widerspruch zu denjenigen, die das «gültige Kirchenrecht» erteilt.

Von der Kirchenlehre her kennt die östliche Kirche nur die drei hierarchischen Stufen des Bischofs, des Priesteramtes und des Diakonats. Die höchste ist der Episkopat. Vom «gültigen» Recht her aber unterstehen die Bischöfe höheren Instanzen (Primas, Konzilien, Synoden), die die Autorität eines Episkopos beschränken. Schmemmann fordert daher eine Rückkehr zu der ursprünglichen Ordnung orthodoxer Kirchenlehre, zum anfänglichen Aufbau der Kirche.

Die orthodoxe Überlieferung erkennt die Kirche als eine organische Einheit, und dieser Organismus ist der Leib Christi. Die empirische Gemeinschaft der Kirche ist nichts anderes als die Offenbarung und Verwirklichung des Leibes Christi. In der Praxis aber wurde diese Grundlehre von der Kirche aus achtenswerter Scheu vor Begriffsbestimmungen nie klar und völlig ausgedeutet. Aber das Kirche-Sein inmitten der Zeit, die Fragen nach den Befugnissen der einzelnen Glieder am Leibe Christi, ihrer Beziehungen untereinander und zu andern Kirchen hin verdichteten sich mählich notgedrungen zu dem, was man «kanonisches Recht» heisst, wobei verhängnisvollerweise die grundsätzlichen theologischen Aussagen über Wesen und Aufgabe der Kirche zum Teil unberücksichtigt blieben. Man ging allzusehr von den rein praktischen Erfordernissen aus.

Schmemmann billigt Rom zu, dass es die «universelle Ekklesiologie» am konsequentesten entwickelt habe, denn die Sichtbarkeit der Kirche im Amt der Bischöfe könne nicht auf diese beschränkt werden, anders gesagt, die örtliche Sichtbarmachung der Kirche müsse auch universell in Erscheinung treten, sofern man sich der universellen Kirche verpflichtet wisse.

Hier stellt sich die Frage, ob solche Annahme auch für die orthodoxen Kirchen und ihre Ekklesiologie verpflichtend sei. Bei der Trennung zwischen Ost und West wurde mit Entschiedenheit der Anspruch Roms auf seine Vormachtstellung abgelehnt. Diesem Nein folgte aber bis heute nie eine genaue Definition dogmatischer Art, die zu sagen vermöchte, was denn die Orthodoxie der Suprematie Roms lehrmässig entgegenzustellen hat. Man verwies wohl immer wieder auf die hier eingehend dargelegte «eucharistische Ekklesiologie» als das ursprünglichste und älteste Selbstverständnis orthodoxen Kirchenwesens, nach der also «die Ortsgemeinde als sakramentaler Organismus und als Gabe Gottes an die Menschen in Christus nicht ein Teil oder Glied eines umfassenderen ‚lokalen‘ oder ‚universellen‘ Organismus, sondern die Kirche selbst ist» (S. 129). Von da her, so sagt der Verfasser, ist eine «höchste Gewalt», die sich über der Ortskirche und deren Bischof geltend machen will, abzulehnen. Denn wollte man eine solche annehmen und in Kraft setzen, so würde solch eine «höchste Gewalt» in «Tat und Wahrheit über die Kirche, über den Leib Christi - und das heisst über Christus selbst - ausgeübt» (S. 130). Die Machtbefugnis des Bischofs empfängt dieser aus der Tatsache, dass er der zur Eucharistiefeyer versammelten Gemeinde vorsteht, und allein aus diesem Sakrament entspringen alle andern Funktionen bischöflicher Art: Priestertum, Lehramt und Hirtenamt. «In der Ekklesiologie der Urkirche... sind die Funktionen und das Wesen der Macht bestimmt durch die unauflöbliche Einheit der Kirche, der Eucharistie und des Bischofs», formuliert Schmemmann. Wenn das gegenwärtige orthodoxe kanonische Denken erklärt, alle Bischöfe seien einander «aus Gnade» gleichgestellt, so wird dadurch die Lehre von der «eucharistischen Ekklesiologie» nur bestätigt.

Immerhin stellt sich auch Schmemmann die Frage, ob die orthodoxe Ekklesiologie den Gedanken eines irgendwie gearteten Primats grundsätzlich ablehne, d.h. ausschliesse.

Er verneint dies dann, wenn ein Primat nicht mit der Macht verbunden wird, denn «Macht über die Kirche» ist irgendwie «Macht über Christus», was letztlich nichts anderes bedeutet als Entmachtung Christi, Aufhebung des Grundsatzes, dass jede Gemeinde in sich und alle miteinander die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche darstellen.

Andererseits aber ergibt sich gerade aus dem «Christus-Sein» der einzelnen Gemeinde die Notwendigkeit, dass die Ortsgemeinde mit

allen andern in unlösbarer Gemeinschaft steht, recht verstanden, von ihnen abhängig ist, wie das einzelne Glied des Leibes vom Haupt desselben. Darum die alte Forderung, dass die Bischofsweihe durch eine Vertretung der Gesamtheit der Bischöfe, d.h. der Kirche vorgenommen werde und dass nach erfolgter Weihe durch Handauflegung nicht etwa der Vorsitzende, sondern der Neugeweihte die Eucharistie feiert. Dadurch wird die Identität der einen Kirche zur andern bejaht und bekräftigt. Ist nach heutigem Verständnis der «apostolischen Sukzession» das Hauptgewicht auf die konsekrierende Person gelegt, so macht Schmemmann darauf aufmerksam, dass davon bei Irenäus von Lyon noch keine Rede sei. Das Entscheidende der «apostolischen Sukzession» ist nach ihm nicht in der Person des Konsekrators zu ersehen, sondern im Umstand, dass solche «apostolische Nachfolge» an ein und denselben Sitz gebunden» erscheint. Darum heisst Sukzession der Bischöfe «Identität jeder gegebenen Kirche in der Zeit und im Raume mit Gottes Kirche, mit der Fülle der Gabe Christi» (S. 134). So sind die mitversammelten Bischöfe samt dem Konsekrator Zeugen dieser Identität von Gottes Kirche in Raum und Zeit. So mündet das volle und ganze Kirche-Sein jeder Ortsgemeinde, in der die Eucharistie gefeiert wird, natürlicherweise in die Einheit der Kirche als solcher!

Schmemmann anerkennt eine Notwendigkeit des Primats in folgenden Gestalten:

1. Im Konzil der Bischöfe. Dieses wird nicht als sogenanntes «höchstes Organ» verstanden, weil es sich als solches ja logischerweise wiederum als *über* der Kirche stehend erkennen müsste. Das Konzil ist aber «ein Zeugnis der Identität der Kirchen» (S. 136), ist «Ausdruck der Einheit der Kirche und deren Mund»... «Das Konzil spricht nicht zur Kirche, sondern es redet innerhalb der Kirche in der Fülle seines katholischen Bewusstseins» (S. 136). Schmemmann sagt schliesslich: «Es (das Konzil) ist weder ‚vollständiger‘, noch besitzt es ‚mehr‘ an Fülle als die Ortsgemeinde; aber in ihm erkennen und verwirklichen alle Kirchen ihre ontologische Einheit als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche».

Am reinsten trete das so gezeichnete Wesen des Konzils in seiner natürlichen regionalen Zusammenkunft in Erscheinung. Hier soll und darf unter den Bischöfen ein Erster, ein Primas sein, sagt doch der 34. apostolische Kanon: «Es gehört sich, dass die Bischöfe jedes Volkes wissen, welcher unter ihnen der Erste ist, und dass sie

diesen als ihr Haupt anerkennen, dass sie ausserhalb ihrer eigenen Kirche nichts tun, ohne vorher mit diesem darüber beraten zu haben... Aber auch der Erste soll nichts tun, ohne es mit allen andern zu besprechen... Nur so wird es Einheit im Denken geben und Gott verherrlicht werden durch den Herrn im Heiligen Geist» (S. 138).

2. Dieselbe Grundlage und Bedeutung wohnt aber auch dem grösseren Metropolitanverband inne. Spricht auch der 6. Kanon des ersten ökumenischen Konzils dem Metropolitan «Macht» (*exousía*) zu, so haben neuere Untersuchungen (so vor allem diejenige von Bischof Milas) dargetan, dass «*exousía*» im kirchlichen Gebrauch auch mit «Privileg», mit «Vorrang der Ehre», übersetzt werden kann. Milas hat dies für die Kirchenprovinz Ägypten mit Überzeugung dargetan. Es handelt sich um einen «Primat der Ehre», der sich gleichermassen auch bei Ignatius von Antiochien, bei Polykarp von Smyrna, bei Irenäus von Lyon, später dann auch in den Konzilsverhandlungen von Antiochien und Karthago des 3. Jahrhunderts findet. Der Metropolitan ist das Zeichen der Einmütigkeit eines grösseren als des Diözesanverbandes im Glauben und im Leben.

3. Wie steht es aber mit der Form eines universellen Primats?

Der Verfasser bekennt, dieser brauche der Kirche durchaus nicht fremd zu sein, sofern er nicht verstanden und praktiziert werde im Sinne Roms, also als höchste Gewalt über alle Bischöfe, als ein «*principium, radix et origo*» kirchlicher Einheit. Schmemmann betont, es habe der Kirche Christi nie an solchen Mittelpunkten gefehlt: Jerusalem, Antiochia, Rom u.a.m. Solcher universeller Primat diene dazu, «die Einheit der Kirchen im Glauben und im Leben zu erhalten und auszudrücken, ihre Gemeinschaft im Denken zu bewahren und zu bezeugen» (S. 141). Ist dieser Primat universeller Art kein Primat der Macht, so darf er andererseits auch nicht einfach «präsidial» im Sinne des Parlamentarischen verstanden werden. Wahre, geistige Hierarchie gehört zum Wesen der Kirche, ist Abbild Christi selbst. Zu beachten ist, dass ein so verstandener universeller Primat grundsätzlich keine höhere Stellung in sich birgt als die Stellung eines Bischofs. Darum bleibt diese Art des universellen Primats in der Geschichte immer an den Bischofssitz einer ganz bestimmten Kirche gebunden. Der so verstandene «Primas» ist aber auch nicht ein «Bischof im allgemeinen»!

So führt Schmemmann in Übereinstimmung mit Afanassieff jegliche Primatsform echter Art (Bischof, Metropolit, universeller Primat) auf die «eucharistische Ekklesiologie» zurück, die er in schärfstem Gegensatz zur «universellen Ekklesiologie» und dem ihm entspringenden «universellen Primat» rechtlicher Art im Sinne der kirchlichen Allgewalt und Unfehlbarkeit sieht.

Dass aber auch inmitten der Orthodoxie die Versuchung zu dieser Art «universellen Primats» und deutliche Ansätze zur entsprechenden «universellen Ekklesiologie» immer wieder wirksam waren und es noch sind, verschweigt Schmemmann keineswegs. Schon das Prinzip der «Autonomie», d.h. der sogenannten Autokephalie einer Kirche, ist ein Abfall, zum mindesten eine Schwächung der «eucharistischen Ekklesiologie». Die schuldhaft verschmelzung von «Kirche und Staat» im Byzantinismus und seinen verschiedenen Abarnten, auch der «religiöse Nationalismus», stehen dieser «Autokephalie» zu Gevatter und entwickeln sich nur allzu leicht zur unbedingten Schranke wider die Tatsache der «einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche». Sie führen zur Selbstgenügsamkeit im Rahmen der eigenen Kirchenmauern. Byzantinismus ist nach ihm «sukzessives Eindringen eines politisch-juristischen Machtbegriffes in die Kirche» (S. 145).

Schmemmann erkennt eine endgültige und heilende Abkehr vom «universellen Primat» im Sinne petrinisch-römischer Formen nur als möglich durch eine entschiedene Zuwendung zu dem, was er und andere die «*eucharistische Ekklesiologie*» heissen.

Rüschlikon-Zürich

Max Heinz