

Stylios Harkianakis
 Kann ein Petrusdienst
 in der Kirche
 einen Sinn haben?
 Griechisch-orthodoxe Antwort

Die Frage nach dem Petrusdienst in der Kirche stellt sich für einen orthodoxen Theologen in doppelter Hinsicht. Einmal als Frage der theologischen Beurteilung einer Primatsidee, zum anderen als Frage nach der theologischen Beurteilung des «römischen Primates». Denn die Idee eines Primats ist orthodoxem theologischen Denken nie unbekannt gewesen und auch heute nicht fremd; die Beantwortung der zweiten Frage dagegen war und ist heute noch ein Hindernis auf einem Wege zur Einheit. Denn unter der Bezeichnung «römischer Primat» versteht man in der interkonfessionellen theologischen Sprache auch heute noch nicht irgendeinen noch näherhin zu bestimmenden Vorrang der Kirche Roms innerhalb der Gesamtkirche, sondern ganz eindeutig den Primat des römischen Bischofs, wie er heute vollentwickelt vorliegt mit einem nach dem I. Vatikanum genau bestimmten Jurisdiktions- und Unfehlbarkeitsgehalt.

Die geschichtlichen Umstände und Voraussetzungen, die in der römischen Kirche zu einer solchen Entwicklung geführt haben, sind heute mehr als bekannt und werden selbst von römischen Katholiken freimütig zugegeben.¹ Deshalb kann in diesem Aufsatz, der vor allem von einem systematischen Interesse geleitet ist, auf einen erneuten historischen Rückblick verzichtet werden.² Daß mit diesem Verzicht keineswegs die Relevanz der geschichtlichen Entwicklung in der Kirche und die Bedeutung des historischen Arguments in der Theologie in Frage gestellt werden sollen, muß wohl nicht eigens erläutert und begründet werden, zumal es uns gerade darum geht, das Geschichtliche in seiner elementaren Abgrenzung vom Prinzipiellen sachgemäßer zu würdigen.³ Diese Unterscheidung muß mindestens der systematische Theologe machen dürfen; denn die undifferenzierte Betrachtungsweise und die unkriti-

sche Vermengung des *status viatoris* mit dem *status gloriae* führt geradezu mit mathematischer Gesetzmäßigkeit zu Erstarrung und Triumphalismus im kirchlichen Leben.

Die orthodoxen Forscher haben eigentlich auch nie bestritten, daß es einen Primat der Kirche Roms innerhalb der Gesamtchristenheit gegeben hat, aber sie stellen ebenso fest, daß die *Begründung* und das *Wesen* dieses Primates in der römischen Denkweise immer Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen gegeben haben, und zwar nicht nur zwischen Ost und West, sondern selbst innerhalb der westlichen Christenheit.

In dieser schwerwiegenden Kontroverse sieht die orthodoxe Theologie den Ausdruck eines grundlegenden ekklesiologischen Mißverständnisses, dessen wirkliche Dimensionen erst nach dem I. Vatikanum sichtbar werden konnten.

1. Eine monarchische Kirche?

Die Fragen, die man gewöhnlich in diesem Zusammenhang stellt, ob Petrus der erste unter den Aposteln gewesen ist oder nicht, ob der römische Bischof der einzige Nachfolger eines solchen Apostelfürsten ist oder nicht, müssen, mindestens vom systematischen Standpunkt aus, abgelöst werden durch eine weit grundsätzlichere und radikalere Fragestellung: *Ist die Struktur der christlichen Kirche vom Evangelium her monarchisch oder kollegial?* Die Radikalität dieser Frage zeigt sich einerseits darin, daß sie das ganze christliche Volk im Blick hat, und daß sie andererseits von der Lehre des Herrn, d. h. von seinem Evangelium her fragt.⁴ Mehr noch, wenn das Evangelium des Herrn die Struktur der Kirche normativ bedingt, so ist davon auszugehen, daß nicht erst vereinzelte Kirchenbilder, die im Neuen Testament mehr oder weniger akzidentell beschrieben werden und außerdem nicht immer übereinstimmen, sondern die allgemeinere Spiritualität des Wortes des Herrn als die protogene Ursache jener Kirchenbilder normativ genannt werden muß. Jener Kern und jenes Novum der Lehre des Herrn, das sie von allen bis dahin bekannten Religionen und Ideologien unterscheidet, der trinitarische Glaube als die *differentia specifica* des Christentums.⁵

Im Lichte dieses Glaubens wird ganz anders über das Wesen Gottes geredet als bis dahin. Auch die Erschaffung der Welt samt der kosmischen und metaphysischen Ordnung wird durch die christliche Botschaft trinitarisch ausgelegt. Wenn aber der trinitarische Gedanke einen so zen-

tralen Platz in der Lehre des Herrn einnimmt, muß dann nicht auch die Neustrukturierung alles Kreatürlichen, die ja doch Aufgabe und Sinn der Kirche sein sollte, von daher inspiriert sein? Damit stellt sich uns die Frage nach dem *Verhältnis von Trinitätslehre und Christologie*.

2. Die Grundfrage nach Einheit und Vielheit

Im allerheiligsten Augenblick seines irdischen Lebens und kurz bevor Christus aus dieser Welt scheidet, betet er zu seinem Vater und spricht dabei seinen heißesten Wunsch aus: «Ich bitte dich, aber nicht für diese allein, sondern auch für die, welche durch ihr Wort zum Glauben an mich kommen werden, daß sie alle eins seien: wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin» (Jo 17, 21).

Es ist vielleicht sehr symptomatisch, daß gerade diese Worte des Herrn fast bei allen ökumenischen Treffen unserer Zeit angeführt werden, um die Heiligkeit des ökumenischen Anliegens zu unterstreichen. Man denkt aber gewöhnlich nicht weiter über dieses wichtige Wort nach. «Daß alle eins seien» zu zitieren, entspricht den meist vordergründigen und praktischen Zielsetzungen besser, als die weitere Reflexion über das «Wie du, Vater, in mir . . .». Dabei kommt aber diesem Wort eine vielleicht noch größere Bedeutung zu, wenn man bedenkt, daß gerade diese vorbildliche Seinsweise der innertrinitarischen Einheit die tiefere Voraussetzung auch aller erwünschten ekklesiologischen Einheit darstellt. Die Wichtigkeit dieser Stelle wird auch noch dadurch unterstrichen, daß Christus hier nicht eine bestimmte Gruppe, etwa die Apostel, im Sinn hat, sondern alle zu allen Zeiten an ihn Glaubenden. Gerade diese Allgemeingültigkeit des hier geäußerten moralischen Postulats gibt ihm einen einzigartigen normativen Charakter und muß deshalb für das theologische Denken aller Zeiten die erste ekklesiologische Prämisse darstellen.

Daraus ergibt sich also, daß es im christlichen Denken ein unmittelbares Verhältnis zwischen Trinitätslehre und Ekklesiologie geben muß, das sich auch in einer überraschenden Parallelität der theologischen Grundfragen in Trinitätslehre und Ekklesiologie tatsächlich äußert. Überlegt man die inneren Zusammenhänge der empirischen Dogmenentwicklung in der Kirche bis auf den heutigen Tag, so läßt sich leicht feststellen, daß das Hauptproblem aller Theologie durch die ganze Kirchengeschichte hindurch eigentlich immer die gleiche Grundfrage gewesen ist, die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit. In den

ersten christlichen Jahrhunderten stellte sich diese Frage in bezug auf das Wesen Gottes, in den späteren in bezug auf das Wesen der Kirche. «Wie kann Gott als drei Personen gedacht werden, obwohl er doch immer ein Gott bleibt?» wurde abgelöst durch die andere Frage: «Wie kann die von Christus als eine gegründete Kirche zugleich in mehreren Einzelkirchen existieren, oder wie können die vielen Einzelpersonen in der Kirche zugleich nur einen Leib, d.h. den Leib des Herrn ausmachen?»

Trifft die oben festgestellte grundlegende Parallelität zu, so gilt es nun, die daraus entstehenden Konsequenzen auch zu ziehen. Bevor wir jedoch sehen, was dies in concreto heißt, müssen wir hier einem auf den ersten Blick berechtigten Bedenken zuvorkommen. Denn man könnte doch fragen: Ist es legitim, ja noch mehr, ist es nicht geradezu blasphemisch, das Leben in der Kirche mit dem innertrinitarischen göttlichen Leben zu vergleichen?

Wir antworten: Sicher liegt hier nicht mehr vor als eine Analogie. Aber es ist eine tiefgreifende Analogie, die umso legitimer und umso wichtiger ist, als sie von keinem anderen verlangt wurde als vom Herrn selber. Zudem sollte man in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen, daß nach genuin christlicher Lehre das Endziel des Menschen kein bescheideneres als die berühmte *Theosis* der griechischen Kirchenväter ist.

Die Grundkonsequenz, die sich aus dieser Analogie für das ekklesiologische Denken ergibt, ist die Anwendung der Trinitätslehre, wie sie die ungeteilte Kirche in den ersten ökumenischen Konzilien entwickelt hat, auf die Ekklesiologie. Konkret: wie im trinitarischen Problem die Idee der *Homoousie* die Eigenständigkeit der Einzelpersonen der göttlichen Trinität nicht beeinträchtigen darf, so darf auch die Idee der Einheit der Kirche die Selbständigkeit der Einzelkirchen oder der Einzelpersonen in der Kirche nicht beeinträchtigen. Und wie im trinitarischen Leben der Gedanke einer *subordinatio* von der alten Kirche vorsichtig ferngehalten wurde, so muß er auch im Leben der Kirche ausgeschlossen bleiben.

Dies sind in aller Kürze die Grundprinzipien, die sich aus dem trinitarischen Dogma ergeben und für die Ekklesiologie von normativem Charakter sind.

3. Der erste Bischof

Die Frage, ob der römische Primat, wie er nach dem ersten und leider auch nach dem zweiten

Vatikanum formuliert worden ist, in einem solchen ekklesiologischen Denken überhaupt einen Platz hat, muß deshalb ganz entschieden verneint werden. Damit ist noch nicht sogleich auch die Idee eines Primates innerhalb der Orthodoxie verneint. Vielmehr führt gerade die Anerkennung des synodalen und kollegialen Gedankens dazu, einen Bischof als ersten unter den Bischöfen anzuerkennen, d. h. ihm den Primat zuzusprechen, nie freilich im Sinne eines «Pontifex maximus», sondern als primus inter pares.

Die Idee eines solchen Primates wurde klassisch formuliert im 34. der sog. Apostolischen Kanones,⁶ der in einzigartiger Weise den ganzen Kontext der «Machtverhältnisse» in der Kirche berücksichtigt: «Die Bischöfe eines jeden Volkes sollen den ersten unter ihnen wissen und ihn als Haupt betrachten.»

Ferner sagt der Kanon, daß weder der erste ohne die Meinung aller etwas machen kann, noch jene ohne die Meinung des ersten. Und darauf folgt die theologische Begründung: «Denn nur so wird Eintracht sein, damit Gott durch den Herrn im Heiligen Geist verherrlicht wird, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.»

Im Text dieses Kanons kommen also zwei ekklesiologische Grundprinzipien zum Ausdruck. Einerseits die *Autokephalie*, andererseits die *Kollektialität*. Beide verhalten sich zueinander korrelativ.⁷ Dies ist also die Situation in der Lokalkirche, die in neuerer Zeit von mehreren orthodoxen Theologen auch im Sinne einer *eucharistischen Ekklesiologie* interpretiert wird.⁸ Schon die einfache Überlegung, daß die ökumenische Kirche auf Erden als eine Lokalkirche angefangen und sich erst mit der Zeit in mehrere Lokalkirchen ausgefaltet hat, führt zu dem gleichen Schluß, daß es auch unter den Bischöfen der Gesamtkirche einen geben muß, der im Sinne des obenerwähnten Kanons primus inter pares ist.⁹ Solange die Gesamtkirche ungeteilt blieb, ist der Bischof von Rom als solcher

anerkannt worden. Die einzelnen Gründe dazu brauchen hier nicht neu untersucht zu werden.¹⁰ Verstand er seinen Primat im Sinne eines primus inter pares, so hatte er die Möglichkeit, in Fragen von gesamtkirchlicher Bedeutung eine ausschlaggebende Meinung zu äußern, und von allen respektiert zu werden, womit er der Gesamtkirche tatsächlich einen wesentlichen Dienst leisten konnte. Sobald er aber begann, seine bischöfliche Gewalt als grundverschieden von der Gewalt aller anderer Bischöfe zu verstehen, hatte er nicht mehr die Möglichkeit, mit der Orthodoxie in Gemeinschaft zu sein. Durch die *successio apostolica*, an der alle Bischöfe teilhaben, stehen alle Teilkirchen in Communio zueinander. Wenn aber der Papst seine Gewalt in der *petrinischen Nachfolge* und nicht in der gemeinsamen bischöflichen, apostolischen Sukzession begründet, isoliert er sich nicht nur von der Gemeinschaft der Bischöfe, sondern sogar von der ganzen Kirche. So gesehen ist und war es dann nur folgerichtig, daß das I. Vatikanum definieren konnte, die Kathedralentscheidungen des Papstes seien «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae» irreformabel. Daß an dieser Situation auch das II. Vatikanum nichts mehr ändern konnte, war zu erwarten.¹¹

Kirche aber heißt Gemeinschaft, und wenn eine Person, gleich wer sie ist, auch nur für einen Augenblick den übrigen Mitgliedern dieser Gemeinschaft isoliert gegenübertritt, ist sie automatisch in den Stand der Erbsünde versetzt und einer «fensterlosen Monade» vergleichbar.

Nicht also nur aus kirchenkanonischen Verfassungsgründen ist der Orthodoxie die synodale Struktur der Kirche so teuer,¹² sondern auch aus tief soteriologischen Überlegungen. Beiderlei Gründe, die im orthodoxen Denken immer einen inneren Zusammenhang haben, schließen den römischen Jurisdiktions- und Unfehlbarkeitsprimat kategorisch aus.

¹ Es genügt, hier nur an die verschiedenen Arbeiten von Y. Congar, H. Jedin, H. Küng, W. Kasper u. a. zu denken.

² Einen zusammenfassenden Überblick der Hauptstationen der Primatstheorie, wie sie sich in der Kirchengeschichte entwickelte, findet man bei J. Meyendorf, in: *Ithiki kai Thriskeutiki Engyklopaideia* (Athen 1966) Bd. X., Sp. 702–714. Vgl. S. Harkianakis, Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der orthodoxen Theologie (griech.) (Athen 1965) S. 92–128. Wichtig ist auch das von N. Affanassief und anderen herausgegebene Sammelwerk: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Theologie* (Zürich 1961).

³ Für die Gültigkeit dieses theologischen Postulats auch für die vorliegende Problematik vgl. J. Ratzinger, Primat: LThK VIII, 761.

⁴ Dies darf jedoch keineswegs im Sinn des Sola-Scriptura-Prinzips der Protestanten verstanden werden, denn wenn wir vom Evangelium des Herrn reden, dann meinen wir damit seine ganze

Lehre, die in der Kirche weiterlebt, und nicht nur den trockenen Buchstaben der Schrift.

⁵ Vgl. S. Harkianakis, Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz, in: *Kleronomia*, Bd. I, Heft I, S. 83–102.

⁶ Vgl. H. Alivizatos, *Hoi Hieroi Kanones* (Athen 1949) S. 143 bis 144.

⁷ Vgl. S. Harkianakis, Über die gegenwärtige Situation der orthodoxen Kirche, in: *Kyrios* 6 (1966) S. 229.

⁸ Über die Möglichkeit und die Grenzen einer solchen eucharistischen Ekklesiologie siehe S. Harkianakis, Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der orthodoxen Theologie (Athen 1965) S. 97f.

⁹ Vgl. O. Cullmann, *Petrus – Jünger – Apostel – Märtyrer* (Zürich 1952) S. 255.

¹⁰ Vgl. G. Konidaris, *Allgemeine Kirchengeschichte* (griech.) (Athen 1957) S. 239–240.

¹¹ Vgl. S. Harkianakis, Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (griech.) (Thessaloniki 1969) S. 171–186.

¹² Vgl. den gut informierten Aufsatz von P. Duprey, La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale: Proche-Orient Chrétien (1970), S. 123–145.

geboren 1935 auf Kreta, 1958 in der Orthodoxen Kirche zum Priester geweiht, 1970 zum Bischof konsekriert. Er studierte an den Universitäten Bonn und Athen, doktorierte und habilitierte sich in Theologie, ist seit 1970 Metropolitan von Melitoupolis. Er war Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel an mehreren internationalen Kongressen für ökumenische Theologie. Er veröffentlichte u. a.: Die Constitutio de Ecclesia des Zweiten Vaticanum (Thessaloniki 1968), Die Vierte Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 (Thessaloniki 1969).

Paul Evdokimov

Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?

Russisch-orthodoxe Antwort

1. Die drei Ämter

Der Apostel Paulus gibt uns schon eine vorläufige Antwort: «In allen Kirchen der Heiligen... soll alles mit Anstand und *nach der Ordnung* vor sich gehen.» In dem, was in der Kirche sichtbar ist, ist es rechtmäßigerweise das «Petrusamt», das die institutionelle Ordnung gewährleistet. Hier aber handelt es sich darum, sein Wesen genauer zu bestimmen.

Inmitten der Zwölf ist Petrus der *protos*. Sein Primat ist ersichtlicherweise nicht ein Primat der Macht, sondern der Autorität. Die orientalischen Kirchenväter unterstreichen in ihren Auslegungen von Matth 16, 18, daß Petrus der Fels der Kirche ist in dem Maße, wie er den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, bekennt. Alle, die Petrus und seinem Bekenntnis nachfolgen, sind Erben der gleichen Verheißung. Ganz besonders sind die Bischöfe mit dem Charisma der Verkündigung des wahren Glaubens begabt. Darum sind sie *von Amts wegen* Repräsentanten des Petrusamtes.

Die Kirche wird Wirklichkeit am Pfingsttage und im Augenblick der ersten Eucharistiefeyer der Apostel. Sicherlich ist es Petrus, der den Vorsitz führt beim ersten Mahle, und so ist er auch in diesem Sinne «Fels», eucharistisches Fundament

der Kirche. Ohne diesen «fortdauernden Fels», ohne den Fels der bischöflichen Vollmacht zur Feier der Eucharistie, hat die Kirche keinen Bestand.

Aber das Petrusamt muß in ein Gleichgewicht gebracht werden zu den anderen Ämtern und Diensten. In ihrer Liturgie feiert die Kirche die drei apostolischen Säulen Johannes, Petrus und Paulus. Das Amt des Paulus, des «Apostels durch Einbruch», steht für das ereignishaft, prophetische Amt des Volkes Gottes, der «apostolischen Menschen». Dem Glaubensbekenntnis des Petrus entspricht das Bekenntnis des Johannes im Prolog seines Evangeliums. Er ist «der, den Jesus liebte» und dem von ihm seine geheimnisvolle Bestimmung vorausgesagt wurde. Das horizontale Petrusamt hat seine Wurzel im vertikalen Johannesamt, in der fortdauernden Johannes-Kirche. Dieses Amt ist es, dem die orthodoxe Kirche in ihrer Spiritualität den ersten Platz zuspricht, und dieses Amt findet seinen Ausdruck auch in dem eschatologischen Maximalismus des Mönchtums (vgl. die Rolle des Berges Athos und der Starzen), in der liturgischen Doxologie und in der Anthropologie der Vergöttlichung sowie der kontemplativen Haltung zu den Glaubensgeheimnissen.

Die Kirche, der Leib Christi, ist nicht ein juridischer Begriff, sie ist ein lebendiger Organismus von *gottmenschlichem* Wesen. Wenn ihre sichtbare Struktur durch das kanonische Recht geordnet wird, so ist dies dabei nie autonom, sondern dem Geheimnis der Gnade und des Lebens untergeordnet. Jede genauere Bestimmung des Petrusamtes muß stets den Zusammenhang mit den anderen Ämtern im Blick behalten. Weder der Klerikalismus der hypostasierten Macht des Petrusamtes allein, noch der Antiklerikalismus des paulinischen Amtes allein, sondern das Gleichgewicht der drei Ämter nach dem Bilde des dreifaltigen Gottes ist die rechte Ordnung.