

Ὁ ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριαρχείῳ

ἘΟΡΤΑΣΜΟΣ

τῆς 1600ῆς ἐπετείας τῆς Συνόδου



ΧΡΟΝΙΚὸΝ καὶ ΜΕΛΕΤΑΙ

Π Ι Ν Α Ξ Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Ω Ν

	Σελίς
Ἀφιέρωσις	5
Ἐκθεσις Ἐπιτροπῆς Θεολογικῶν Μελετῶν	7
Πατριαρχικόν Γράμμα	9
Πίναξ περιεχομένων	11-14

ΧΡΟΝΙΚΟΝ

1. Ἡ ἀπόφασις τοῦ ἑορτασμοῦ	17
2. Ἡ ἀνακήρυξις τοῦ ἔτους 1981 ὡς ἔτους τῆς Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου	19
3. Τὰ ἐξαπολυθέντα σεπτὰ Πατριαρχικά Γράμματα ἐπὶ ἐξαγγελίᾳ τοῦ ἀναλαμ- βανομένου ἑορτασμοῦ	21
4. Τὰ ἐπὶ μέρους διοργανωτικὰ τοῦ ἑορτασμοῦ	22
5. Ἡ πρώτη ἐπὶ τῷ ἑορτασμῷ ἐκδήλωσις τῆς Ἐκκλησίας ἐν-ταῦθα	27
6. Αἱ κυρίως ἑορταστικαὶ τελεταὶ	27
7. Ὁ Μέγας Ἐσπερινὸς τῆς ἑορτῆς	29
8. Ἡ Θεία Λειτουργία τῆς Κυριακῆς	30
9. Αἱ ἐπίσημοι προσφωνήσεις καὶ ἀντιφωνήσεις	30
10. Τὸ ἐπίσημον ἑόρτιον γεῦμα	36
11. Αἱ ἐν τῷ εὐρυτέρῳ κλίματι τοῦ Θρόνου ἑορταστικαὶ ἐκδηλώσεις	52

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

I. Ἡ Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιος Ἐπιστολὴ, ἡ ἀπολυθεῖσα ἐπὶ τῷ ἑορτασμῷ τῆς ἐπετείου	59- 70
II. Ὁ κατάλογος τῶν μετασχόντων εἰς τὸν ἑορτασμὸν κεκλημένων τῆς Ἐκκλη- σίας	71- 73
III. Ἡ Ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Θεοφόρων Πατέρων τῆς Δευτέρας Ἁγίας Οἰ- κουμενικῆς Συνόδου, τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει τῷ 381 συνελευσίσης	75- 95
IV. Τὸ εἰδικῶς μελοποιηθὲν καὶ ψαλὸν ἐν τῷ Ἐορτασμῷ Σύμβολον τῆς Πίστεως	97-102
V. Ἡ περὶ τῆς Συνόδου εἰδικὴ Πραγματεία τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Μύρων κυρίου Χρυσοστόμου, Καθηγητοῦ τῆς Ἱερᾶς Θεολογικῆς Σχολῆς Χάλκης: Αἱ ἱστορικο-δωγματικαὶ προϋποθέσεις τῆς οἰκουμενικότητος τῆς Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου	103-144

ΜΕΛΕΤΑΙ

Α' Ο ΕΡΤΑΣΜΟΣ ΚΑΘ' ΕΑΥΤΟΝ

Πασαδαίου Ἀριστείδου, Ὁμοτίμου Καθηγητοῦ, Ὁ Ναὸς τῆς Ἁγίας Εἰρήνης	149-155
--	---------

Κωνσταντινίδου Χρυσστόμου, Μητροπολίτου Μύρων, Θεολογική Ἀνάλυσις τῆς νέας Ἀσματικῆς Ἀκολουθίας τῶν Ἁγίων Πατέρων τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου	157-177
Γαλάνη Εὐαγγέλου, Μητροπολίτου Πέργης, Ἡ Ὑαλωδιακὴ ἀπόδοσις τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως	179-190
Παπᾶ Ἀθανασίου, Μητροπολίτου Ἐλενουπόλεως, Εἰκονογραφία τῶν παραστατικῶν μαρτυριῶν τῆς ἀμφιολογίας (Εἰδικώτερον τοῦ θέματος τῶν Συνόδων)	191-208
Σωφρονιάδου Ἰακώβου, Διακ., Ὑπογραμματέως τῆς Ἁγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου, Ἡ σημασία τοῦ ἑορτασμοῦ τῆς 1600ῆς ἐπετείου τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου	209-223
Ζερβοῦ Γενναδίου, Ἐπισκόπου Κρταείας, La straordinaria decisione del Patriarcato Ecumenico di proclamare l'anno 1981 'Anno del Santo e Grande Concilio Ecumenico Constantinopolitano I' e la profonda importanza della ricorrenza per l'intera Cristianità	225-247

Β' Η ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΑΙ Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΑΥΤΗΣ

Σταυρίδου Βασιλείου, Καθηγητοῦ, Ὁ Συνοδικὸς Θεσμὸς καὶ αἱ ἀρχαὶ αὐτοῦ	251-266
Χαρκιανᾶκη Στυλιανοῦ, Ἀρχιεπισκόπου Αὐστραλίας, Ἀξιωματικαὶ προϋποθέσεις καὶ συνέπειαι τοῦ ἐνιαίου Συμβόλου τῆς Πίστεως	267-276
Μελίτς Ἡλίτς, Καθηγητοῦ, Pour une évaluation du Symbole de Foi de Nicée-Constantinople comme expression de la foi apostolique	277-288
Νικολάου Θεοδώρου, Καθηγητοῦ, Zur 'Theologie' des Ökumenischen Konzils am beispieles des Konzils von Konstantinopel (381)	289-309
Ἀναστασίου Ἰωάννου, Καθηγητοῦ, Ἡ Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος — Τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως σημεῖο ἐνόητος καὶ χωρισμοῦ	311-330
Δανιηλίδου Ἀποστόλου, Διακόνου, Ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος (381) — Δομὴ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς θεμελιούσα τὴν ὀρθοδοξίαν καὶ ὀρθοπραξίαν	331-349
Wagner Γεωργίου, Ἀρχιεπισκόπου Εὐδοκιάδος, Le dogme pneumatologique du deuxième Concile et son contexte théologique dans la tradition patristique	351-368
Καρμπίνη Μελετίου, Μητροπολίτου Γαλλίας, A propos du IIème Concile Oecuménique quelques approches pneumatologiques de l'Église	369-381
Rinne Ἰωάννου, Μητροπολίτου Ἐλσιγιού, The authority of the Ecumenical Synods	383-393

Γ' Η ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΚΑΝΟΝΕΣ ΑΥΤΗΣ

Ἀρχοντῶνη Βαρθολομαίου, Μητροπολίτου Φιλαδελφείας, Ὁ τέταρτος κανὼν τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου	397-402
Φωτιάδου Ἐμμανουήλ, Ὁμοτίμου Καθηγητοῦ, Ὁ τρίτος κανὼν τῆς Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου καὶ ἡ κατ' αὐτοῦ ἀντίδρασις τῶν Ἐκκλησιῶν Ρώμης καὶ Ἀλεξανδρείας	403-441
Μενεβίσογλου Παύλου, Μητροπολίτου Σουηδίας, Οἱ κανόνες 5ος, 6ος καὶ 7ος τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου	443-457

Φούγια Μεθοδίου, Ἀρχιεπισκόπου Θουατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας, The Ecumenical Patriarchate yesterday and today 459-469

Δ' ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ

- Ρεπανέλλη Μαξίμου, Μητροπολίτου Σταυρουπόλεως, Ὁ ἠθικὸς χαρακτήρ τοῦ δόγματος 473-487
- Τσίτερ Χρυσοστόμου, Μητροπολίτου Αὐστρίας, Ὁ Συντακτῆριος Λόγος Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ — Δυναμικὴ ἐκκλησιὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθοῦς πίστεως 489-504
- Κοσκινᾶ Σίλλα, Μητροπολίτου Νέας Ἱερσέης, Ἡ περὶ Παρακλήτου διδασκαλία ἐν τῷ Τετάρτῳ Εὐαγγελίῳ 505-533
- Καψάνη Γεωργίου Ἀρχιμανδρίτου, Καθηγουμένου Μονῆς Ὁσίου Γρηγορίου Ἀγίου Ὁρους, Τὸ Τριαδικὸ Μυστήριον τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως (Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως) ὡς βίωμα στὴ Μοναχικὴ Πολιτεία 535-541
- Παπανδρέου Δαμασκηνοῦ, Μητροπολίτου Ἑλβετίας, Das Ökumenische Patriarchat und das Panorthodoxe Konzil 543-557
- Τσέτση Γεωργίου, Μ. Πρωτοπρεσβυτέρου, Ἡ θεματολογία τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν καὶ ἡ πνευματολογικὴ αὐτῆς διάστασις 559-577
- Λαμπαρδάκη Αὐγουστίνου, Μητροπολίτου Γερμανίας, Die Bedeutung des Nicaeno-Constantinopolitanum für die Ökumene in Deutschland 579-595
- Λαρεντζάκη Γρηγορίου, Ὑφηγητοῦ, Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) und das Filioque in der heutigen Ökumene 597-635
- Χαρισιάδου Κωνσταντίνου, Μητροπολίτου Δέρκων, Ἡ κατήχησις κατὰ τὴν ἐποχὴν τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου 637-644
- Χατζημιχάλη Νεκταρίου, Μητροπολίτου Καρπάθου καὶ Κάσου, Τριαδολογία καὶ Ἀλιευτικὴ 645-668
- Τιμιάδου Αἰμιλιανοῦ, Μητροπολίτου Σηλυβρίας, Écologique actualité du Credo de Nicée 669-692

ZUR «THEOLOGIE» DES ÖKUMENISCHEN KONZILS
AM BEISPIELS DES KONZILS VON KONSTANTINOPEL (381)

Von

Prof. Dr. THEODOR NIKOLAOU

EINLEITUNG: ÖKUMENISCHE BESTANDSAUFNAHME

Die orthodoxe Kirche kennt zwar ökumenische Konzile (=Synoden), hat aber bislang keine «Theologie» des ökumenischen Konzils entwickelt. Es ist wohl mehr als ein bloßer Zufall, daß sie sich hierin mit der Lehre und Praxis der alten Kirche einig weiß, die zwar ökumenische Konzile abgehalten, aber es nicht für erforderlich empfunden hat, sich theologisch mit diesem besonderen und überaus wichtigen kirchlichen Lebensvorgang auseinanderzusetzen.

Im Gegensatz dazu bietet uns die westliche Christenheit eine breite Palette von theologischen Aussagen und kirchlichen Haltungen an; sie reichen von einer allgemeinen Skepsis den ökumenischen Synoden gegenüber und sogar einer gelegentlich vollen Ablehnung innerhalb des Protestantismus bis zu der römisch-katholischen Auffassung, daß das ökumenische Konzil einen kirchenrechtlich festgelegten und darum —zumindest theoretisch— jederzeit nachvollziehbaren Vorgang darstellt. Nach dieser letzteren Auffassung, die vom Codex Juris Canonici (can. 222-229) vertreten wird und daher geltendes römisch-katholisches Kirchenrecht wiedergibt, sind ökumenische Konzile «Versammlungen von Bischöfen und bestimmten anderen Jurisdiktionsträgern, die vom Papste berufen sind und unter seinem Vorsitz über Angelegenheiten des christlichen Glaubens und der kirchlichen Disziplin Beschlüsse fassen, die der Bestätigung des Papstes bedürfen. Zur Teilnahme berechtigt sind die Kardinäle, auch wenn sie nicht die Bischofsweihe besitzen, die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe einschließlich der Titularbischöfe (die letzteren nur dann, wenn sie in der Berufung ausdrücklich genannt werden), die Äbt-Primates und Generaläbte der monastischen Kongregationen, die Generaloberen der exemten Orden und die Äbte und Prälaten mit eigenem Jurisdiktionsbezirk. Das Recht zur Teil-

nahme ist an die Person gebunden; Stellvertretung ist möglich, bedingt aber kein Pluralstimmrecht. Die Teilnehmer haben das Recht, mit Zustimmung der Konzilsleitung Vorschläge für das Konzilsprogramm zu machen. Das Ökumenische Konzil besitzt 'die höchste Gewalt über die Universalkirche'¹⁾.

Welches ist das Kriterium für eine theologisch sichere Beurteilung dieser sehr unterschiedlichen Standpunkte hinsichtlich des Wesens und der Bedeutung des ökumenischen Konzils? Liefert uns vielleicht das Kirchenrecht bzw. die Kirchengeschichte ein solches Kriterium? Welchen Beitrag leistet hierbei die Pneumatologie? Gibt es darüber hinaus überhaupt verbindliche und allgemein gültige theologische Aussagen bezüglich des ökumenischen Konzils? Ist insbesondere sein Ablauf ein für allemal bestimmbar?

Eine Antwort auf diese und ähnliche Fragen fällt sicherlich schwer. Da es sich aber zugleich um gewichtige Fragen handelt, muß das Problem immer wieder angegangen werden. Anlaß dazu gibt in unserem Zusammenhang das 1600jährige Jubiläum des zweiten ökumenischen Konzils (Konstantinopel, 381). Deshalb beziehen sich die nachstehenden Ausführungen —trotz der Spärlichkeit der Nachrichten über dieses Konzil— in besonderer Weise darauf; aber auch auf die übrigen sechs Konzile, welche die Orthodoxe Kirche als ökumenisch anerkennt, wird des öfteren verwiesen.

Die Erörterung des Themas wird in folgenden drei Schritten unternommen: 1) Ökumenisches Konzil und Kirchenrecht, 2) Ökumenisches Konzil und Kirchengeschichte und 3) Ekklesiologie und Pneumatologie als Kriterium einer Theologie des ökumenischen Konzils. Ausgangspunkt für die zwei ersten Abschnitte bildet die These: Die theologische Besinnung über das ökumenische Konzil läßt sich weder vom Kirchenrecht noch von der Kirchengeschichte herleiten, obwohl Kirchenrecht und Kirchengeschichte dazu gewisse Denksätze liefern. Diese These gilt es zu erhärten.

1. ÖKUMENISCHES KONZIL UND KIRCHENRECHT

Die Kanones der alten Kirche, die für die orthodoxe Theologie und Kirche geltendes Kirchenrecht darstellen, enthalten keine Bestim-

1. So werden die betreffenden Kanones des *CJC* bei HUBERT JEDIN, Kleine Konziliengeschichte. Mit einem Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg - Basel - Wien 1978, S. 9, zusammengefaßt.

mungen über die ökumenischen Synoden. Aufgrund dieser Feststellung erübrigt sich im Grunde die weitere Erörterung darüber, was das Kirchenrecht über die Theologie des ökumenischen Konzils hergibt. Diese Frage kann jedoch dahingehend differenziert werden, daß man untersucht, erstens, was die kirchenrechtlichen Bestimmungen überhaupt im Leben der Kirche bedeuten und wie sie sich zur theologischen Besinnung über die Kirche und ihre Vollmacht verhalten und zweitens, ob die Tatsache, daß es Kanones gibt, die Fragen verschiedener Synoden auf Orts-, Provinz- etc. Ebene regeln, für unser Thema von Belang ist.

Bezüglich des Verhältnisses von Ekklesiologie und Kirchenrecht muß hier zunächst die Unterordnung des Kirchenrechts der Ekklesiologie gegenüber deutlich unterstrichen werden. Die Besinnung über die Kirche und die Vollmacht (ἐξουσία) der Kirche betrifft ihr Wesen als das Heilsmysterium, als den mystischen Leib des menschengewordenen Logos Gottes und die Widerspiegelung des Lebens der Hl. Trinität. Die Kirche als solche ist unveränderlich und wird von «den Mächten der Unterwelt nicht überwältigt» (Mt 16,18). Sie besitzt die Vollmacht, ihr Leben durch rechtliche Bestimmungen (κανόνες) zu regeln. Die Kanones sind im Gegensatz zu dem Wesen der Kirche weitgehend wandelbar und entfalten sich gemäß den örtlichen, zeitlichen und sonstigen zeitgenössischen Verhältnissen. Dies läßt sich durch eine Fülle von Hinweisen verdeutlichen.

Hier seien nur ein paar Beispiele angeführt:

Kanon 6 des ersten ökumenischen Konzils begründet den Ehrenvorrang des Bischofs von Alexandrien unter Berufung auf die «alten Sitten» (ἀρχαῖα ἔθη) und mit dem Verweis auf das, was auch für den Bischof von Rom «gebräuchlich» (σύνηθες) ist. Es versteht sich von selbst, daß die Sitten und die Gewohnheiten oft mannigfaltig sind und vor allem der Wandelbarkeit unterliegen. Das Gleiche gilt auch in bezug auf Kanon 3 des zweiten ökumenischen Konzils, der dem Bischof von Konstantinopel unmittelbar nach dem Bischof von Rom den Ehrenvorrang (πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) einräumt und dies mit dem bekannten, vieldiskutierten Satz «διὰ τὸ εἶναι αὐτῇ» νέαν Ῥώμην» begründet. Diese Begründung trägt den veränderten politischen, aber auch kirchlich-theologischen Umständen Rechnung. Konstantinopel als die neue Hauptstadt des Reiches wurde das politische neue Rom und dieser ihrer politischen Bedeutung folgte bereits im 4. Jhdt. ihr kirchlich-theologischer Aufschwung². Vor allem war dieser Aufschwung das Re-

2. Vgl. hierzu VL. PHEIDAS, Ὁ θεσμὸς τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν. I. Προου-

sultat eines harten Kampfes gegen die Häresie. Im Brief der Synode von 382 an die Bischöfe des Westens wird deshalb die Rettung der Kirche von Konstantinopel «aus der Gotteslästerung der Irrlehrer wie aus dem Rachen eines Löwen» als ein Gnadenakt Gottes dargestellt³. Die Konzilsväter bestätigten mit ihrer Entscheidung die im selben Jahrhundert entstandene «Gewohnheit». Dies bedeutet, daß z.B. der Ehrevorrang der verschiedenen Bischöfe geschichtlichen Ursprungs ist. Es ist allerdings dabei zu beachten, daß eventuelle Veränderungen hinsichtlich der politischen und kirchlich-theologischen Bedeutung eines neuen Bischofssitzes sich nicht eo ipso, sondern nur durch entsprechende Entwicklungen und Konziliare Entscheidungen legitimieren bzw. verändern lassen.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die Kirche die Vollmacht besitzt, kirchenrechtliche Bestimmungen abzuändern und daß sie ihrem Wesen und Auftrag gemäß je nach äußeren Bedingungen und inneren Erfordernissen ihr Kirchenrecht neu zu gestalten hat. Das Kirchenrecht dient der kirchlichen Ordnung und ist für das Leben der Kirche von Bedeutung. Es ist ein Instrument, das die Kirche für ihr Leben benötigt, es mit ihrem Leben füllt und zu ihrem geschichtlichen Lebensinstrument macht. Eine Theologie des ökumenischen Konzils kann aber nicht bei einem geschichtlich wandelbaren Lebensinstrument der Kirche ansetzen und sich letztgültig darauf berufen. Sie muß auf unveränderbare Grundsätze bauen und Kriterien entwickeln, die verbindliche und allgemein gültige theologische Aussagen zulassen.

Auch die Tatsache, daß es Kanones gibt, die Fragen verschiedener Synoden regeln, berechtigt nicht dazu, die Theologie des ökumenischen Konzils zu einem kirchenrechtlichen Problem zu reduzieren. Denn es handelt sich um Kanones, die z.B. mit örtlichen, meistens regelmäßig abzuhaltenden Synoden der Bischöfe eines Verwaltungsgebiets (ἐπαρχία) zu tun haben, aber vor allem nicht immer und überall Gültigkeit beanspruchen und auch nicht beanspruchen können.

Wohl die wichtigste kanonische Vorschrift dieser Art betrifft die Synoden jeder Eparchie. Kanon 2 des zweiten ökumenischen Konzils

ποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ, Athen 1977, S. 158 f. Ausführlicher s. METROPOLIT MALIMOS VON SARDES, *Das Ökumenische Patriarchat in der Orthodoxen Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1980, S. 123 ff.

3. THEODORETOS, *Hist. Eccl.* 5,9: PG 82,1217AB: «τὴν (sc. Ἐκκλησίαν Κωνσταντινουπόλεως) ὡσπερ ἐκ στόματος λέοντος, τῆς τῶν αἰρετικῶν βλασφημίας ὑπόγειον ἐξήρπάσαμεν διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ Θεοῦ».

bestätigt, was in Nikaia⁴ diesbezüglich bestimmt wurde (τὰ ἐν Νικαίᾳ ὠρισμένα) und hält es für unmißverständlich und evident (εὐδηλον), daß «die Synode der Eparchie in jeder Eparchie bestimmt». Hatte das erste ökumenische Konzil also angeordnet, daß «in jeder Eparchie zweimal im Jahr Synoden stattfinden», so wird diese Vorschrift nicht nur vom zweiten ökumenischen Konzil, sondern auch von späteren ökumenischen Konzilen bekräftigt. Von Interesse ist hierbei, daß erstens dieser Kanon immer wieder der neuen Bestätigung bedarf, zweitens das vierte ökumenische Konzil von «kanonisch vorgeschriebenen Synoden» spricht (Kanon 19: αἱ κεκλινοισμένοι σύνοδοι) und drittens das Konzil von Trullo diese Vorschrift erneut bestätigt, aber sie gleichzeitig dahingehend verändert, daß die Metropoliten der von den Barbaren bedrohten Gebiete nur einmal im Jahr —dies allerdings unbedingt— die örtliche Synode einzuberufen brauchen⁵. Auch heute wird dieser Kanon nicht übereinstimmend von den autokephalen orthodoxen Kirchen beachtet.

Daraus geht deutlich hervor, daß die kanonischen Vorschriften in bezug auf die örtlichen Synoden an die Gegebenheiten der Zeit und die äußeren Verhältnisse angepaßt werden können. Aber zugleich ergibt sich daraus, daß die Kirche für eine reibungslose geordnete Verwaltung ihrer Angelegenheiten Sorge trägt. Dies geschieht durch die Zusammenkunft, Beratung und Beschlußfassung der Bischöfe einer Eparchie. Über dieses Resultat hinaus ist es aber nicht möglich, diese oder ähnliche Vorschriften auf das ökumenische Konzil direkt zu übertragen und daraus irgendwelche sichere Schlußfolgerungen zu ziehen. Denn dies hängt nicht zuletzt mit der recht komplizierten Problematik der Ökumenizität eines Konzils zusammen, die, wie wir ferner noch sehen werden, nicht kanonisch bedingt und erfaßbar ist.

2. ÖKUMENISCHES KONZIL UND KIRCHENGESCHICHTE

Ähnlich verhält es sich auch, wenn man eine Theologie des ökumenischen Konzils von der Kirchengeschichte her abzuleiten versuchen würde. Die Kirchengeschichte gibt Auskunft über das, was die Kirche in einer bestimmten Situation, an einem konkreten Ort und in einer bestimmten Zeit, getan hat, um dieses oder jenes anstehende Problem zu

4. Kanon 5: «καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν δις τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι». Vgl. auch Kanon 37 der Apostel: «Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων».

5. Kanon 8 des Konzils von Trullo. hnlich Äurteilt auch Kanon 6 des siebten ökumenischen Konzils.

bewältigen. Sie weist auch näher den geschichtlichen Verlauf und die Begleitumstände der sieben ökumenischen Konzile auf, soweit sie quellenmäßig belegbar sind.

Eine kritische Betrachtung und Besinnung über geschichtlich ermittelte Fakten, insbesondere hinsichtlich des synodalen Lebens der Kirche, erlaubt sicherlich manche aufschlußreiche Informationen darüber, wie man in einer ähnlichen Situation handeln könnte. Sie gibt aber keine letztgültigen Richtlinien und macht keine verbindlichen Aussagen über das theologische Wesen des ökumenischen Konzils. Dies aus vorwiegend zwei Gründen: erstens ist das geschichtliche Werden und mithin der Verlauf und die Begleitumstände der sieben ökumenischen Konzile ziemlich mannigfaltig; zweitens sind geschichtliche Situation oft ähnlich, aber zugleich sehr unterschiedlich, so daß es ein Prokrustes-Bett wäre, wollte man das, was einmal geschehen ist, unverändert auf eine andere konkrete Situation übertragen.

Diese Bedenken werden eindrucksvoll bestätigt, wenn man den gesamten Vorgang eines jeden der sieben ökumenischen Konzile für sich betrachten und auch alle sieben miteinander vergleichen würde. Die Einsicht, die man mit Sicherheit hierbei gewinnt, ist primär nicht eine theologische, sondern eine geschichtlich-phänomenologische, die die theologische Besinnung geradezu herausfordert, jedoch nur in gewissem Sinne untermauert. Näher lassen sich diese Bedenken hier durch eine kurze Betrachtung beispielsweise der Vorgänge der Einberufung, der Vertretung und des Selbstverständnisses bei den ökumenischen Konzilen veranschaulichen:

a. *Einberufung*: Alle sieben ökumenischen Konzile wurden, wie bekannt, vor der staatlichen Obrigkeit, dem Kaiser, einberufen. Dies gilt auch bezüglich des zweiten ökumenischen Konzils. Nach der Ansprache der Konzilsväter an den Kaiser Theodosios hat er nämlich mit Sicherheit das Konzil einberufen⁶. Diese Einberufung hebt der bekannte Theologe Metropolit von Myra Chrysostomos Konstantinidis⁷ einerseits ein «Kennzeichen» der Ökumenizität eines Konzils im Rahmen der damaligen politischen und historisch-kanonischen Bedingungen hervor, schränkt andererseits mit Recht diesen Faktor mit dem lapidaren Satz ein: «Dies (sc. die Einberufung durch den Kaiser) bedeutet jedoch nicht

6. MANSI, *Sacrorum Conciliorum... Collectio*, 3,557BC.

7. CHRYSOSTOMOS KONSTANTINIDIS, «Αἱ ἱστορικο-δογματικαὶ προϋποθέσεις τῆς οἰκουμενικότητος τῆς Ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου», in *Theologia*, 52, 1981, 697-698.

Verabsolutierung der Einrichtung (θεσμός) des Kaisers hinsichtlich der ökumenischen Konzile». Sieht man in der Tat von im Grunde unwichtigen Detailfragen ab, wie z.B. ob und welche führende kirchliche Persönlichkeiten bei der Einberufung dieses oder jenes ökumenischen Konzils den Kaiser dazu bewogen haben und in welcher Eigenschaft der Kaiser die Einberufung vornahm, so bleibt es im Gegensatz zu dieser Praxis unbestritten, daß die Einberufung eines ökumenischen Konzils in der politischen Situation von heute auf ganz andere Art und Weise geschehen muß. Es wäre sicherlich vollkommen richtig zu sagen, daß die eventuelle Einberufung eines künftigen Konzils einzig und allein der Kirchenleitung obliegt. Wie aber damals die Einberufung durch den Kaiser nicht unbedingt die Ökumenizität des Konzils gewährleistete, so läßt die Ökumenizität sich auch heute nicht von der einberufenden kirchlichen Person abhängig machen.

b. *Vertretung*: Untersucht man die Zusammensetzung der ökumenischen Konzile, so wird man leicht feststellen können, daß hier der Versuch einer gesamtkirchlichen Vertretung vorliegt. Es galt für sehr wichtig, daß mehr oder weniger die ökumenische Kirche, insbesondere die größeren kirchlichen Sprengel (Patriarchate), vertreten war. Doch war dies nicht immer der Fall: das zweite und fünfte ökumenische Konzil waren von der Zusammensetzung her Konzile des Ostens. Vertreten waren die lokalen Kirchen durch ihre Bischöfe. Als Vertreter ihrer lokalen Kirchen waren alle Bischöfe (einschließlich des Bischofs von Rom) untereinander gleich und sie allein hatten Stimmrecht. Als Zeugen der Fülle des Glaubens ihrer lokalen Kirchen trafen sie dort authentische, nämlich der apostolischen Überlieferung entsprechende, Entscheidungen. Wenn die Bischöfe verhindert waren, konnten sie durch Priester vertreten werden. Diese nahmen dann deren Platz ein und hatten auch Stimmrecht. Die Bischöfe wurden oft von anderen Priestern und Diakonen begleitet und auch Mönche und Laien wirkten auf verschiedene Weise (Berater, Sekretäre etc.) mit. Auch die Kaiser bzw. ihre Kommissare nahmen an den ökumenischen Konzilen, allerdings ohne Stimmrecht, teil.

Aus dieser Praxis der Vertretung ergibt sich daß bezüglich der Zusammensetzung eines ökumenischen Konzils auch heute eine gesamtkirchliche Vertretung angestrebt sein sollte und die Bischöfe die Vertreter ihrer Lokalkirchen par excellence sind, aber daß auch diese beiden Momente die Ökumenizität eines Konzils nicht von vorneherein gerantieren. Da dies so ist, könnte heute ohne jedweden Verlust auch

eine stärkere Beteiligung der Laien in Erwägung gezogen werden.

c. *Das Selbstverständnis des Konzils*: Leider besitzen wir keine Nachricht, die direkt aus dem konziliaren Vorgang des Jahres 381 stammt und das Selbstverständnis dieser Zusammenkunft als «ökumenisches Konzil» bezeichnet. Den einzigen direkten Hinweis bezüglich des Selbstverständnisses des Konzils liefert der Brief der Konzilsväter an Kaiser Theodosios. Dort heißt es: «ἡ ἅγια σύνοδος τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν συνελθόντων ἐν Κωνσταντινουπόλει»⁸.

Diese Äußerung «heilige Synode» findet sich auch im Kanon, der als 6. Kanon in den ostkirchlichen Kanon-Sammlungen dem Konzil zugeschrieben wird⁹. Vergleicht man diese Bezeichnung mit denen, die uns bei anderen ökumenischen Konzilen begegnen, so muß man feststellen, daß es im Gegensatz zu den Konzilsvätern vom Jahre 381 in Kanones —um uns auf eine analoge Basis zu beschränken— anderer ökumenischen Konzile Ausdrücke gibt, die die bescheidene Formulierung «heilige Synode» übertreffen. Das erste ökumenische Konzil nennt sich z.B. «ἅγια καὶ μεγάλη σύνοδος»¹⁰, während das dritte, vierte und das Quinisextum sich über diese Bezeichnungen hinaus auch als «οἰκουμενικὴ σύνοδος»¹¹ betiteln.

Wie ist dies nun zu erklären? Was bedeutet dies näher für unsere Frage? Als eine Erklärung könnte man sicherlich die weitgehende Exklusivität erwähnen, mit welcher zu dieser Zeit der Terminus «ökumenische Synode» dem ökumenischen Konzil von Nikaia zugeschrieben wurde. Aber diese Erklärung ist wohl unzureichend, weil fast dieselbe Gruppe von Konzilsvätern in der Synode vom darauffolgenden Jahr 382 doch ihre Synode von 381 «ökumenisch»¹² nennen. Was hat sie nun

8. MANSI, *Sacrorum Conciliorum...*, 3,557A

9. Über die Echtheit der Kanones 5 und 6 vgl. I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel*, Mainz 1964, S. 233; er vermutet, daß diese beiden Kanones aus dem Konzil von 382 stammen. Dieselbe Ansicht vertritt auch B. STEPHANIDIS, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Athen 1959, S. 200. Die Bezeichnung «heilige Synode» begegnet uns auch bei Lokalsynoden; vgl. z.B. den Einführungssatz zu den Kanones des Konzils von Laodikeia oder des Konzils von Gangra: «ἡ ἁγιωτάτη σύνοδος».

10. Vgl. z.B. die Kanones 6, 15, 16 und 17. Siehe auch den Brief an die Kirche von Alexandrien bei SOKRATES, *Hist. Eccl.* 1,9: PG 67,77B.

11. Vgl. z.B. Kanon 1 des ökumenischen Konzils von Ephesos: «ἅγια καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος». Kanon 10 des ökumenischen Konzils von Chalkedon: «μεγάλη καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος». Kanon 2 des Quinisextums: «ἅγια καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος».

12. MANSI, *Sacrorum Conciliorum...*, 3,385B: «καὶ τῷ πέρυσιν ἐν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τῆς οἰκουμενικῆς ἐκτεθέντι συνόδου». Vgl. auch CHRYSOSTOMOS KONSTANTINIDIS, *a.a.O.*, S. 713, der diesen Exklusivitätsanspruch des ersten ökumeni-

dazu bewogen? Der Hauptgrund war zweifellos die wachsende und voll begründete Zuversicht der Konzilsväter, daß sie in der Synode von 381 «ökumenisch» wichtige und richtige Entscheidungen getroffen haben. Es zeigte sich nämlich in dem angelaufenen Vorgang der «Rezeption», daß sie den «ökumenischen» Glauben der einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche, besonders im dort formulierten Glaubensbekenntnis¹³, zum Ausdruck gebracht hatten. Hier trifft man den Kern einer Theologie des ökumenischen Konzils, was aber im Weiteren ausführlicher behandelt wird. Im vorliegenden Zusammenhang wäre nur zusätzlich darauf hinzuweisen, daß das Selbstverständnis eines Konzils als «ökumenisch» auch nicht für sich ausreicht, damit das entsprechende Konzil sich ökumenische Geltung verschafft. Denn es hat auch mehrere Konzile in der Kirchengeschichte gegeben, die zwar sich als ökumenisch verstanden haben, aber nicht als solche angenommen wurden (vgl. Räubersynode von 459, Synode von Hieria von 754, die Unionskonzile), während eben das Konzil von Konstantinopel das Gegenteil dokumentiert.

Die Kirchengeschichte kennt also viele oft gegensätzlich Beispiele, so daß eine Theologie des ökumenischen Konzils nicht darauf bauen kann. Es wäre übrigens auch ein Mißverständnis der Kirchengeschichte selbst, wenn man sie, wie es früher üblich war, zu einem Steinbruch degradiert, der für die Theologie die passenden Steine liefert.

3. EKKLESIOLOGIE UND PNEUMATOLOGIE ALS KRITERIUM EINER THEOLOGIE DES ÖKUMENISCHEN KONZILS

Der terminus technicus für Konzil schlechthin ist im Griechischen von alters her *σύνδοξ*. Als «eine Synode», die «apostolische Synode» genannt wurde, lebte im Bewußtsein der alten Kirche jene Zusammenkunft weiter, welche in Apg 15 geschildert wird¹⁴. Mit Sicherheit ist der

schen Konzils anführt, um damit zu betonen, daß die Konzilsväter der Synode von 382 den Ausdruck «ökumenisch» im vollen Bewußtsein der Ökumenizität ihrer Synode vom Vorjahr verwenden. Die Zurückweisung von anderslautenden Erklärungen in diesem Zusammenhang, u.a. von B. STEPHANIDIS, *a.a.O.*, S. 200-201, scheint mir richtig.

13. Bezüglich der tatsächlichen Herkunft des sogenannten Nicaenum-Constantinopolitanum vom zweiten ökumenischen Konzil vgl. besonders A.-M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, S. 132 ff; dort wird auch die Forschungsgeschichte intensiv besprochen.

14. JOAN. ANASTASIOU, «Was bedeutet das Wort 'ökumenisch' im Hinblick auf die Konzile?» in: *Konzile und die ökumenische Bewegung (Studien des Ökumeni-*

Begriff erst bei Eusebios belegt als Bezeichnung der Zusammenkünfte der Bischöfe (σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταύτων) zur Lösung der Frage des Ostertermins in der zweiten Hälfte des 2. Jhdt.¹⁵ Inhaltlich steht der Begriff synodos in engem Zusammenhang einerseits mit dem Ausdruck συνάγεσθαι, der sowohl für die Synode der Apostel (Apg 15,1) als auch für die Zusammenkunft der Ortsgemeinde für die Eucharistiefeier im 1. Korintherbrief (5,4) verwendet wird, andererseits mit dem gleichbedeutenden Wort συνέρχεσθαι (manchmal mit dem Zusatz ἐπὶ τὸ αὐτό), das ebenfalls die eucharistische Versammlung der Ortsgemeinde kennzeichnet (1 Kor 11,17. 18-20. 33. 34; 14,23. 26). Johannes Zizioulas¹⁶ hat zutreffend darauf hingewiesen, daß man auf dieser Ebene der Ortsgemeinde eine «Urkonziliarität» (Ursynodalität) erblicken kann; diese Ursynodalität, die sich bis «zu den ersten apostolischen Gemeinden» zurückverfolgen läßt, leitet sich aus dem grundlegenden Ereignis der Zusammenkunft der Kirche besonders in der Eucharistie ab. Kap. 5 des 1. Korintherbriefes entwirft eine «rein konziliare» Funktion der Ortsgemeinde, die die Entwicklung der Konzilstheologie und -praxis in der Kirchengeschichte verständlich und legitim macht. Die Ortsgemeinde besitzt demnach die Befugnis zu «richten» (vgl. auch Mt 18,15 ff). An ihrem Handeln beteiligen sich die Gemeinde (ὑμῶν), die Apostel (τοῦ ἐμοῦ πνεύματος) und die Kraft des Herrn (σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ) (1 Kor 5,4). Es handelt sich also um ein «Organ» der Ortskirche, welches eine außergewöhnliche Aufgabe hat und Autorität besitzt (1 Kor 5,5.7). «Die Einschaltung von Wendungen aus dem Bereich des Passah und der Eucharistie in die Beschreibung der 'konziliaren' Funktion der Ortsgemeinde zeigt, daß nicht nur der Rahmen, sondern auch der eigent-

schen Rates, Nr. 5), Genf 1968, S. 27. Anhand später entwickelter römisch-katholischer Kriterien meint J. FISCHER, «Die ersten Synoden», in: W. Brandmüller (Hrsg.), *Synodale Strukturen der Kirche*, Donauwörth 1977, S. 29, zu Unrecht: «Diese Jerusalemer Vereinbarungen waren jedoch noch keine Synode, kein Konzil im späteren Sinne». Vgl. auch Ders., «Das sogenannte Apostelkonzil», in: G. Schwaiger (Hrsg.), *Konzil und Papst, Festgabe für H. Tuchsle*, München 1975, S. 1-17.

15. EUSEBIOS, *Hist. Eccl.* 5,23,2: *GCS*, 9/1, 488.

16. JOH. ZIZIOULAS, «Die Entwicklung konziliarer Strukturen bis zur Zeit des ersten Ökumenischen Konzils», in: *Konzil und die Ökumenische Bewegung*, S. 34 ff. Vgl. auch Ders., «Konziliarität und der Weg zur Einheit. Ein orthodoxer Standpunkt», in: Gyula Nagy (Hrsg.), «Die konziliare Gemeinschaft» (*KEK*, Studienheft 10), Frankfurt/M. 1978, S. 25-37.

liche Zweck dieser Funktion in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche zu sehen ist)¹⁷.

Aufgrund dieser Feststellungen und der Tatsache, daß auch der Begriff *ἐκκλησία*, speziell *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* auf besondere Weise die eucharistische Versammlung bezeichnet (1 Kor 11,18.20) und von seiner allgemeinen etymologischen Bedeutung her mit *synodos* verwandt ist, so ist die enge Verbindung einer Theologie des Konzils allgemein mit der Ekklesiologie nicht nur leicht herstellbar, sondern auch geradezu erforderlich. Eine Theologie des Konzils entfaltet sich demnach im Rahmen der Ekklesiologie und nur von dieser her —allerdings unter Betrachtung und Analyse sowohl der oben beschriebenen regulären Funktionen der Ortsgemeinde als auch der gelegentlichen synodalen Versammlungen, wie sie in Apg 15 oder in der *συνεδρεία* des Bischofs bei Ignatios¹⁸ und darüber hinaus allgemein auf Provinz—, Patriarchats- und Ökumene-Ebene bekannt sind.

Auch eine Theologie des ökumenischen Konzils, als «gipfelnden» und «vollkommenen Ausdrucks des in der Orthodoxie herrschenden Geistes der Synodalität und ihrer Verwirklichung»¹⁹, steht in engem Verhältnis mit der Lehre über die Kirche Jesu Christi und des in ihr wirkenden Hl. Geistes. Insbesondere steht eine Theologie des ökumenischen Konzils in enger Beziehung mit *der Befugnis der Kirche auf Ökumene-Ebene in bezug auf Fragen der Lehre und der Verfassung*; in erster Linie gehören hierher Fragen des Glaubens und der Lehre²⁰.

Eine Theologie des ökumenischen Konzils geht deshalb insbesondere der Frage nach, in welchem Sinne man von der «Unfehlbarkeit» der Kirche sprechen kann und wie diese sich artikulieren läßt. Da zum Verständnis dieses Sachverhalts aber auch die Frage der Authentizität kirchlicher Lehrverkündigung entscheidend beiträgt, so wird hier zuerst diese Frage kurz erörtert:

A. Die Authentizität kirchlicher Lehrverkündigung

Der Begriff Authentizität (*αὐθεντία*) bringt zum Ausdruck die

17. JOH. ZIZIOULAS, *Die Entwicklung konziliarer Strukturen...*, S. 36.

18. IGNATIUS, *Ad Philad.* 8,1: *BEII*, 2,310,40-41.

19. JOH. KARMIRIS, *Δογματικῆς τμήμα Ε'. Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Athen 1973, S. 666; vgl. dort auch eine Auswahl an Literatur über die Konzile (S.665-667).

20. Vgl. JOH. KARMIRIS, *a.a.O.*, S. 667. ST. ZANKOW, «Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines ökumenischen Konzils», in: *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athènes 1939, S. 276 f.

Echtheit, Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit des überlieferten Glaubens. In der Kirche wurde durch die Apostel ein echtes und authentisches Zeugnis darüber abgelegt, was sie von Anfang an «gehört haben, was sie mit ihren Augen gesehen, was sie geschaut und was ihre Hände angefaßt haben» (1 *Joh* 1,1). Sie haben «das Wort des Lebens», das offenbart wurde, verkündet. Mit ihrer Martyria (Zeugnis) über «das ewige Leben» haben die Apostel in erster Linie Authentizität und nicht Autorität in Anspruch genommen. Aufgrund dieser Authentizität wird die apostolische Verkündigung und der überlieferte apostolische Glaube zu einer unüberholbaren, stets verbindlichen Norm des geoffenbarten «Wortes des Lebens». Dies zeigt sich am besten in der Entscheidung der alten Kirche über den neutestamentlichen Kanon und die Bibel. Diese erwuchs «aus innerkirchlichen Motiven...» (Festlegung der *echten* und *wahren* Tradition). Damit sind äußere Anstöße nicht völlig ausgeschlossen. Marcion und Gnostiker haben die Entwicklung gefördert, weil sie die Kirche zwangen, «wahre» und «falsche» Tradition zu unterscheiden²¹. Es ging also um die Sorge für die authentische und echte Überlieferung.

Mit der Entscheidung über den Kanon hat die alte Kirche die Authentizität des in den Büchern des Kanons befindlichen apostolischen Zeugnisses de facto und ein für alle Mal anerkannt. Diese Authentizität leitet sich von der Autorität des «Wortes des Lebens» ab. Denn Jesus Christus, der selber die Wahrheit ist (*Joh* 14,6), besitzt in ihrer Fülle «alle Autorität im Himmel und auf Erden» (*Mt* 28,18) und ist in der Kirche bis zum Ende der Welt (*Mt* 28,20). Was Jesus Christus, das einzige Haupt und der einzige Hohepriester der Kirche, gesagt hat, verbleibt in der Kirche dank der Gabe des Hl. Geistes, der sie alles lehrt und sie an alles erinnert (*Joh* 14,26) und sie in die ganze Wahrheit führt (*Joh* 16,13). Die Authentizität der apostolischen Überlieferung in den kanonischen Büchern erweist sich somit als ein geistgewirktes Zeugnis. Die Kirche lebt in diesem authentischen Zeugnis, in der Wahrheit und in Christus. Sie lebt darin als *Ganzes*, in ihrer Gesamtheit; sie partizipiert an der Autorität Christi, indem sie die Authentizität des apostolischen Glaubens bewahrt.

Deshalb darf das, was in der Kirche gelehrt wird und auch Konzile

21. W. SCHNEEMELCHER, «Bibel III. Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel», in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. VI, S. 46.

entscheiden, der apostolischen Überlieferung und d.h. näher der Hl. Schrift nicht widersprechen.

Aber das, was in der Kirche gelehrt und in den ökumenischen Konzilen entschieden wurde, bedarf auch nicht der expliziten Aussage der Hl. Schrift, um seine Legitimität auszuweisen. Es gibt eine Reihe von Termini (Trinität, Homoousios, Hypostatische Union etc.), die in der Hl. Schrift nicht vorkommen und trotzdem im Leben der Kirche verbindliche Lehre ausdrücken.

Mit diesen Begriffen hat die alte ungeteilte Kirche sich von den entsprechenden Irrlehren distanziert. Die hierdurch näher festgelegten Dogmen (in der Hauptsache das trinitarische und das christologische) sind die Dogmen der Kirche im engeren Sinne. Die Konzile, die diese Dogmen beschlossen haben, wurden ökumenisch genannt, d.h. von der Kirche in der gesamten Ökumene als verbindlicher Ausdruck ihres Glaubens anerkannt. Neben diesen Dogmen gibt es die Lehre der Kirche im allgemeinen, wie sie in den patristischen, liturgischen und anderen Schriften ihren Niederschlag gefunden hat. In Verbindung mit dieser Lehre steht die Verkündigung durch die Amtsträger und aus dieser Lehre schöpfen die dogmatischen Lehrbücher, wenn sie die beiden oben genannten sowie die weiteren in Zusammenhang damit angesprochenen Dogmen behandeln. Diese Lehre der Kirche darf nicht mit den Theologoumena und den theologischen Meinungen verwechselt werden. Für das tiefere Verständnis der Dogmen in bezug auf unser Thema sind nicht nur die kirchen- und theologiegeschichtlichen Umstände, unter denen sie festgelegt wurden, sondern auch der hierfür verwendete Terminus sehr aufschlußreich; sie werden in den ökumenischen Konzilen ὄροι (erst Grenzen, Abgrenzungen und dann Definitionen) genannt und d.h., daß sie in erster Linie nicht als lehramtliche Proklamation von unfehlbaren Sätzen, sondern als Abgrenzung, Grenzziehung zu der Häresie verstanden werden. Die Abgrenzung dient der Authentizität der überlieferten Lehre. Sie verdeutlicht und betont die Lehre der Kirche und steht im Konsens und in Kontinuität mit dem von Anfang an tradierten Glauben. Dies ist der Grund, warum bei der Verkündigung der oben genannten Dogmen durch die Väter in den ökumenischen Konzilen die Formel gebraucht wird: «Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατέρασιν...» (indem wir den heiligen Vätern, d.h. den von den Vätern verkündeten und theologisch überarbeiteten apostolischen Überlieferung, folgen...).

Ihren klaren Ausdruck, der zugleich ein Bekenntnis zur Authentizität ist, findet die Abgrenzung auch in der ständigen Ablehnung jeder

Neuerung. Es ist nicht zufällig, daß der weitere Weg der westlichen Theologie in der Orthodoxie immer wieder als Neuerung (νεωτερισμός) ausgegeben wurde.

B. Die «Unfehlbarkeit» der Kirche und wie diese sich artikuliert

Mit all dem, was über die Authentizität der kirchlichen Lehrverkündigung gesagt wurde, wurde auch die Frage nach der «Unfehlbarkeit» der Kirche erörtert. Hier wäre zunächst nur hinzuzufügen, daß der Terminus für sich bei den Orthodoxen zuweilen auf Skepsis stößt. Hierbei spielt nicht nur die Tatsache eine Rolle, daß der Begriff Unfehlbarkeit als Übersetzung der lateinischen infallibilitas im Westen entstand, sondern auch die Antwort auf eine mehr oder weniger rein westliche Problematik ist. Letzteres ergibt sich eindeutig, wenn man den entsprechenden griechischen Ausdruck ἀλάθητον in Betracht zieht. Mit diesem Begriff, der sich in der theologischen Sprache dieses Jahrhunderts, insbesondere in den theologischen Schulbüchern, eingebürgert hat, wird eine in die orthodoxe Theologie von außen hereingetragene Problematik angesprochen. Die griechische Patristik, soweit ich es übersehe, spricht gar nicht vom Alatheton der Kirche, wohl aber vom Alatheton Gottes bzw. Christi oder der göttlichen Erkenntnis²².

Damit will ich nicht, wie Hans Küng²³ die Unfehlbarkeit der Kirche orthodoxerseits allgemein in Frage stellen und zwischen Unfehlbarkeit der Kirche und unfehlbaren Sätzen unterscheiden, sondern die wirkliche und offenbarungsgemäße Dimension unserer Frage erläutern. Es liegt mir auch aufgrund der bisherigen Ausführungen und aus dem oben genannten patristischen Befund heraus fern, die Wahrheit der Kirche auf eine andere Ebene als die Wahrheit Gottes zu setzen, wie wiederum Küng²⁴. Auch die Unterscheidung Küngs²⁵ zwischen einem ökumenischen Konzil aus «menschlicher Berufung» und einem ökumenischen Konzil aus «göttlicher Berufung» scheint mir aus demselben Grund schwer nachvollziehbar. Das ökumenische Konzil aus «menschlicher Berufung» sei darüber hinaus nach Küng «n u r Repräsentation des ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung». Dabei bleibt es etwas rätselhaft, in

22. Vgl. Belege bei G. W. H. LAMPE, *A patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, s.v.

23. H. KÜNG, *Unfehlbar?* Zürich - Einsiedeln - Köln 1971, S. 164 ff.

24. H. KÜNG, *Unfehlbar?* S. 114.

25. H. KÜNG, «Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils», in: *Theologische Quartalschrift*, 141, 1961, 50-77; s.bes. S. 60 ff.

welchem Sinne hier von Repräsentation gesprochen wird und wie sie sich realisiert, zumal Küng offensichtlich auch an dem Gedanken einer universalen Repräsentation hängt²⁶. Aber zurück zu unserem Kontext. Die weiteren Erörterungen zeigen zugleich, daß eine solche Unterscheidung, wie diese von Küng, nicht haltbar ist.

Obwohl die Kirche sich auf ihrem Weg zur Vollendung befindet und demnach «unser Erkennen» und «unser prophetisches Reden ein Stückwerk ist» (1 Kor 13,9), «muß parallel dazu gesagt werden, daß das Haupt der Kirche Christus und ihre Seele der Hl. Geist ist, so daß wir wissen müssen, daß dieses stückwerkhaftes Erkennen, so sehr fragmentarisch es auch ist, niemals eine Relation zum Irrtum oder zur Lüge haben kann. Der Offenbarungscharakter des christlichen Glaubens, ob schon er (sc. der Glaube) durch menschliche und relative Sprache gegeben, schließt jeden Relativitätssinn aus, weil die Wahrheit des Glaubens par excellence Heilscharakter hat und somit definitiv und endgültig ist. Die Absolutheit Gottes ist das, was eine Relativierung des Wortes Gottes in der Schrift und in der Kirche nicht zuläßt; Gott ist objektiv nicht bloß der wahre oder unfehlbare, sondern die einzige Wahrheit, auch wenn der menschliche Versuch zur Aneignung dieser Wahrheit immer dem Irrtum und der Häresie ausgesetzt ist»²⁷. Daraus ist zu folgern, daß die Kirche als Ganzes, als Pleroma, sich nicht irrt bzw. irren kann. Dieser für jeden Christen verbindliche Glaubenssatz wurde oben dahingehend verständlich gemacht, daß die Authentizität der kirchlichen Lehrverkündigung als Rückkoppelung zur Lehre der gesamten Kirche und zur authentischen apostolischen Überlieferung und über diese hinaus zum geoffenbarten «Wort des Lebens» dargestellt wurde. Vielleicht versteht man aus dieser Perspektive heraus, warum die orthodoxe Kirche den breiten Fluß der kirchlichen Tradition besonders betont und ihn nicht in die Bäche der kirchlichen Traditionen verschwinden, sondern in die Einheit von Schrift, Tradition und lebendigem Glauben einmünden sieht. Die Teilnahme an dem liturgischen Leben mit all seinem theologischen Reichtum ist der beste Ausdruck des lebendigen Glaubens. Dieser lebendige Glaube, der dem Menschen das Heil verschafft, schöpft aus der Lehre der Kirche, wie sie im Konsens der Hl. Schrift, der konziliaren Entscheidungen der alten

26. H. KÜNG, *Das theologische Verständnis...*, S. 66, wo von einer Repräsentation «wirklich aller Einzelkirchen» die Rede ist.

27. STYLIANOS HARKIANAKIS, «Περὶ τὸ πρόβλημα τῆς διδακτικῆς αὐθεντίας ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ», in *Kleronomia*, 3, 1971, 106-107.

Kirche, der liturgischen Bücher und der Schriften der Kirchenväter ihre beste, irrtumslose Formulierung gefunden hat.

Durch das gestellte Thema erwartet man nun eine konkrete Antwort darauf, ob es in der orthodoxen Kirche eine Institution bzw. ein Organ gibt, wodurch die Kirche unfehlbar und verbindlich lehrt. In Bezug auf diese Frage hat die orthodoxe Theologie *keine konkrete*, ausformulierte Antwort parat. Die Antwort wird deshalb oft im geschichtlichen Leben der Kirche gesucht. Dies aber macht die Antwort von der Auswertung und Interpretation geschichtlicher Fakten abhängig. Die Gefahr, hierbei unterschiedliche Antworten zu bekommen, liegt darin, daß Akzente anders gesetzt werden. Eine solche unterschiedliche Akzentsetzung ist, glaube ich, in den beiden Richtungen zu sehen, die als Antwort auf unsere Frage von orthodoxen Theologen zuweilen eingeschlagen werden; vereinfacht dargestellt kann man sie folgendermaßen skizzieren:

1. Unfehlbar ist das Volk Gottes und nicht (?) die Hierarchie. Diese Richtung geht auf A. G. Chomiakov (1804-1860) zurück. Chomiakov's Ekklesiologie konzentrierte sich im Verständnis der Katholizität der Kirche. Er setzte bei den slavischen Übersetzung des Merkmales der Kirche im Symbolum als «katholisch» mit dem Wort *sobornoj* an, das aufgrund seiner Bededung (kollektiv, synodal) eine Abweichung zum griechischen «καθολικὴ» darstellt, und erweiterte diese Abweichung dahingehend, daß Katholizität der Kirche eine eher verschwommene, mystische «Gemeinschaftlichkeit» bedeutet²⁸. Daraus folgerte Chomiakov eine Beschränkung der Verantwortung der Hierarchie für die Lehre im Leben der Kirche. Es wird ihm zum Verdienst angerechnet, «die christliche Wahrheit von der Adtoritätsfrage gelöst zu haben»²⁹. Für Chomiakov spielte das bekannte Zitat aus dem Antwortschreiben der orthodoxen Patriarchen des Ostens (§ 17) an Papst Pius IX. (1848) eine wichtige Rolle; hier sein Wortlaut: «Dann haben bei uns weder Patriarchen noch Synoden jemals *Neues* einführen können, denn der Verteidiger der Religion ist der Leib der

28. STYLIANOS HARKIANAKIS, *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Θεολογίᾳ*, Athen 1965, S. 131 ff. Vgl. auch TH. NIKOLAOU, «Eine Demonstration der Einheit. Zum orthodoxen Verständnis der Kytholizität der Kirche», in: *K.N.A. - Ökumenische Information*, Nr. 51, 20.12.1978, S. 6-9.

29. A. KALLIS, «Volk Gottes und Lehrautprität», in: *Verbindliches Lehren der Kirche heute*, hrsg. v. Deutschen Ökum. Studienausschu (Beiheft z. Ökum. Rundschau, 33), Frankfurt 1978, S. 46.

Kirche, d.h. das Volk selbst, das seinen Glauben ewiglich *unverändert und gleichförmig mit dem seiner Väter will...*³⁰.

2. Unfehlbar ist die Synode der Bischöfe und nicht (?) das Volk Gottes. In diesem Fall spricht man von der *episkopal-synodalen* Struktur der Kirche. Das ökumenische Konzil gilt hier als das *Organ der Unfehlbarkeit*.

Wie auch oben angemerkt wurde, handelt es sich bei diesen beiden Richtungen um unterschiedliche Akzentsetzungen. In beiden gibt es Elemente, die ohne Zweifel richtig sind. Es ist deshalb möglich, die «Unfehlbarkeit» der Kirche und eine Theologie des ökumenischen Konzils in der *Synthese* beider Richtungen zu suchen. Im Folgenden möchte ich einige Momente dieser Synthese auführen:

a) Die christliche Wahrheit ist der Gesamtheit der Kirche anvertraut. Der Ausdruck «Volk Gottes» meint die gesamte Kirche und d.h. Klerus und Laien. Indem man zwischen den beiden Gruppen unterscheidet, tut man dies aus der Sicht des Menschen. Denn sind aus dieser Sicht die Priester die Hirten und die Laien die Schafe, so werden beide Gruppen wieder von einem Hirten geweidet: Christus; ihm gegenüber sind *alle* Schafe³¹. Christus ist und bleibt das Haupt der Kirche und sein Leib ist ohne das Haupt nicht denkbar. Der gesamte Leib in seiner engen, unauflöschlichen Zusammengehörigkeit trägt die Verantwortung und die Autorität, besser gesagt, die Authentizität bezüglich der Wahrheit.

Diese Authentizität (bzw. Autorität) einseitig diesen oder jenen Gliedern zuzuschreiben, kommt dem Versuch gleich, ein Glied vom Leib abzutrennen und gleichzeitig das Weiterleben dieses Gliedes zu behaupten. Das oben genannte Zitat des Schreibens der Patriarchen des Ostens ist in dieser Richtung eindeutig, denn der Begriff «Volk (Gottes)» steht als nähere Erklärung des Terminus «Leib der Kirche». Dieser Gesamtheit der Kirche haben weder Synoden noch Patriarchen und Bischöfe etwas «Neues», d.h. von dem Glauben der Väter und der Wahrheit abweichende Lehren aufzwingen können. Das Volk Gottes lebt in der Wahrheit und besitzt die von Christus ihm gegebene Autorität und ist deshalb imstande, Abweichungen und Neuerungen abzuwehren. So gesehen zeichnet sich hier eine Gefahr ab, wenn man zwi-

30. JOH. KARMIRIS, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, Bd 2, Athen 1953, S. 920.

31. JOH. CHRYSOSTOMOS, *In ascensionem Domini*, 12: PG 52,784.

schen Besitz der Wahrheit, besser dem Leben in der Wahrheit, und der Möglichkeit, ja gelegentlichen Notwendigkeit, diese Wahrheit unverfälscht und authentisch zu bewahren und zu verteidigen, unterscheidet. Die Gefahr besteht darin, daß die Kirche ohne diese Autorität der Häresie gegenüber auch der Wahrheit verlustig würde. Gehören Wahrheit und Autorität in der Kirche ohne Zweifel eng zusammen, so gilt unbedingt auch die Zusammengehörigkeit von Leben in der Wahrheit und möglichem unfehlbarem Ausdruck der Wahrheit, wenn sie von jemandem bzw. einer Gruppe in der Kirche verfälscht wird.

b) Die Kirche besitzt die Autorität und die Möglichkeit, mit dem Beistand des Hl. Geistes die christliche Wahrheit verbindlich und authentisch zu formulieren, wenn sie angezweifelt bzw. verfälscht wird. Die Kirche ist in diesem Sinne keine «Dogmenmaschine» und auch nicht eine philosophische Instanz, die Lehren produziert. Die Notwendigkeit, ihre Lehre gegenüber eventuellen Häresien abzugrenzen, hat die Kirche im ökumenischen Konzil wahrgenommen. Das ökumenische Konzil ist demnach nicht ein ständiges, formales Organ und eine Institution, sondern ein mögliches Ereignis im Leben der Kirche. Als solches entspricht es der Verwirklichung der Kirche in der sakramentalen eucharistischen Gemeinschaft um den Bischof.

Der Bischof gilt als Abbild Christi und die Einheit um ihn ist eine Einheit um Christus. Er steht in der apostolischen Sukzession und trägt —im Vergleich zu den anderen Gliedern der Ortskirche bzw. mit ihnen— eine besondere Verantwortung für die rechte Verwaltung der Sakramente und die rechte Auslegung und Weitergabe der apostolischen Überlieferung um die Einheit des Glaubens. In dieser besonderen Verantwortung und indem er an der Fülle des katholischen Glaubens und der katholischen Liebe partipiziert, setzt er die Priester ein, wacht über den Glauben seiner Ortskirche und vertritt sie nach außen. Die Bischöfe als Vertreter ihrer Lokalkirchen —wodurch eine andersgeartete Vertretung nicht prinzipiell ausgeschlossen ist— treten in der ökumenischen Synode kollegial auf. Die etwaigen Ähnlichkeiten der synodalen Struktur der Kirche mit demokratischen Strukturen sind eher äußerlich. Wenn sie in der Synode auftreten, so sind sie in bezug auf die Lehre Zeugen der Lehre und des Glaubens ihrer Ortskirchen, und die Wahrheitsfindung ist nicht etwa durch eine demokratische Abstimmung denkbar.

Das oben angeführte Zitat aus dem Schreiben der Patriarchen des Ostens wird demnach völlig falsch benutzt, wenn man damit gegen die

synodale Struktur (die Synodalität) der Kirche und ihre höchste Verwirklichung im ökumenischen Konzil argumentieren will. Mir ist kein anderes theologiegeschichtliches Dokument bekannt, das öfter und eindringlicher auf das synodale Prinzip bezug nimmt. Bedenkt man dies, so scheint mir die Verwendung dieses Zitates als eines Pladoyers für eine Katholizität der Kirche ohne Synodalität bzw. für eine Synodalität des «Volkes Gottes» ohne die leitende Funktion der Bischöfe völlig aus dem Kontext gerissen.

c) Das Konzil ist nicht für sich unfehlbar (*non ex sese*)³², sondern, wenn es *ex consensu ecclesiae* spricht. Wann und wie das Konzil aus der Fülle des katholischen Glaubens spricht, ist nicht formal feststellbar und vorherbestimmbar. Hierzu gehört ein *Lebensprozess*, der zwar beschreibbar ist, aber nicht von vorneherein formal die Unfehlbarkeit gewährleistet. Wohl den wichtigsten Vorgang in diesem Lebensprozess stellt die *R e z e p t i o n* dar. Obwohl auch die Rezeption sich nicht immer als Garant erwiesen hat (wenn man bedenkt, daß das dritte und das vierte ökumenische Konzil von großen Teilen der Christenheit im Osten abgelehnt wurden oder daß die Unionskonzile im Westen für rezipiert gelten), so ist sie dennoch als ökumenische Bestätigung und Annahme der konziliaren Entscheidungen eine *conditio sine qua non* der Ökumenizität eines Konzils. Die Rezeption erbringt den Beweis, ob das Konzil in dem Sinne ökumenisch war, daß es unter dem Beistand des Hl. Geistes *ex consensu ecclesiae* gesprochen hat. Daß dem Moment der Rezeption für eine Theologie des ökumenischen Konzils auch heute größeres Gewicht zukommt, zeigt der Vergleich dieses Sachverhaltes mit anderen prozessualen Fragen bei den sieben ökumenischen Konzilien: Die Art der Einberufung, der Vertretung, des Vorsitzes, der Proklamation etc. bei den sieben ökumenischen Konzilien war für die Ökumenizität dieser Konzile und die Anerkennung ihrer Entscheidungen als verbindlich nicht ausschlaggebend. Entscheidend war nur, daß sie aus der Fülle des katholischen Glaubens der Kirche und d.h. in Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung und dem «Wort des Lebens» unter dem Beistand des Hl. Geistes gesprochen haben. Deshalb besitzen ihre Entscheidungen Verbindlichkeitscharakter

32. Vgl. auch J. MEYENDORFF, «Was ist ein ökumenisches Konzil?», in: *Pro Oriente* (Hrsg.), Ökumene, Konzile, Unfehlbarkeit, Innsbruck - Wien - München 1979, S. 44: «Im Lichte des zuvor Gesagten muß sich die Orthodoxie der Gegenwart von der Vorstellung befreien daß ein Konzil —sei es nun ökumenisch oder nicht— rechtlich gesehen Unfehlbarkeit *per se* besitzt».

für die Kirche und unterliegen auch nicht der «Emendation»³³, d.h. der Möglichkeit einer Verbesserung dieser Entscheidungen durch ein späteres Konzil.

Zusammengefaßt kann man sagen: Für die Theologie eines ökumenischen Konzils sind nicht prozessuale Fragen von Belang, sondern die Einsicht und Überzeugung der Kirche in ihrer Fülle, daß ein Konzil in Abwehr einer Irrlehre den Glauben der katholischen Kirche in der Ökumene (τῆς καθολικῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίας) in Konsens und Kontinuität mit dem von alters her überlieferten Glauben auf unverfälschte Weise formuliert hat.

33. Die gegenseitige Ansicht wird manchmal unter Berufung auf Augustin (*De baptismo contra donatistas*, 2,14: *CSEL*, 51, 178 f) vertreten.

ΠΕΡΙΛΗΨΙΣ

Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ἐπακριβῶς ὠρισμένην διδασκαλίαν περὶ τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου ἐν τῷ κανονικῷ δικαίῳ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν ἀρνητικὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στάσιν ἔναντι ταύτης ἐντὸς τῶν προτεσταντικῶν παραφυάδων ἢ Ὁρθόδοξος Θεολογία καὶ Ἐκκλησία, στοιχοῦσα καὶ ἐν τούτῳ τῇ ἀρχαίᾳ καὶ ἀδιαίρετῳ Ἐκκλησίᾳ, σέβεται μὲν βαθέως τὰς οἰκουμενικὰς συνόδους, δὲν ἐνεβάθυνεν ὅμως οὐδὲ καθώρισε τὴν οὐσίαν τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου.

Ἡ παροῦσα μελέτη δι' ἀναφορὰς κυρίως εἰς τὴν Β', ἀλλὰ καὶ τὰς λοιπὰς ἔξ συνόδους, τὰς ὁποίας ἢ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία δέχεται ὡς οἰκουμενικὰς, καταδεικνύει ἐν ἀρχῇ, ὅτι ἡ θεολογικὴ σκέψις περὶ τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου δὲν ἀποτελεῖ ἀντικείμενον τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου οὔτε τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, καίτοι λαμβάνει ἔξ αὐτῶν ἀφορμὰς τινὰς.

Ἡ θεολογία τῆς συνόδου γενικῶς καὶ τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου ἰδιαιτέρως ἀρύεται τὰ κριτήρια αὐτῆς ἐκ τῆς Ἐκκλησιολογίας καὶ τῆς Πνευματολογίας καὶ συνδέεται ἀμέσως πρὸς τὴν συνοδικότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ συνοδικότης τῆς Ἐκκλησίας, ἐκφραζομένη πρωτίστως ἐν τῇ εὐχαριστιακῇ ἐνότητι τῆς τοπικῆς ἐκκλησίας, περὶ τὸν ἐπίσκοπον, κορυφώνεται ἐν τῇ οἰκουμενικῇ συνόδῳ. Ἡ οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἀσχολουμένη μὲ θέματα κυρίως πίστεως, ἀλλὰ καὶ τάξεως τῆς «καθολικῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίας», ὅταν ταῦτα προσβάλλωνται καὶ νοθεύωνται, ἀποτελεῖ ἔξαιρετικὸν καὶ ἔκτακτον γεγονός ἐν τῇ ζωῇ τῆς Ἐκκλησίας. Διὸ καὶ ἡ οἰκουμενικότης συνόδου τινὸς δὲν προκαθορίζεται οὐδὲ ἐξαρτᾶται τόσον ἐκ διαδικασιακῶν παραγόντων (πρόσωπον τοῦ συγκαλοῦντος, συγκρότησις, αὐτοσυνειδησία κλπ.), ὅσον ἐκ τῆς πιστότητος καὶ ἀυθεντίας τῶν ἀποφάσεων αὐτῆς, τὰ ὁποῖα διατρωνόνται ἀκολούθως ἐν τῇ γενικῇ ἀποδοχῇ τῶν ἀποφάσεων ὑπὸ τοῦ πληρώματος (κλήρου καὶ λαοῦ) τῆς Ἐκκλησίας (Rezeption). Ἡ γενικὴ καὶ ἀκλινὴς πεποίθησις τοῦ πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας, ὅτι σύνοδος τις, ἀποκρουομένη πλάνην τινά, «ὥρισε» ἀυθεντικῶς τὴν πίστιν τῆς καθολικῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησίας, ἤτοι ἐν συμφωνίᾳ πρὸς τὴν ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων παραδοθεῖσαν πίστιν, ἀποδεικνύει τὴν σύνοδον ταύτην οἰκουμενικὴν, ἐντεῦθεν δὲ ὀριστικῶς ὑποχρεωτικὴν διὰ πάντας τοὺς πιστοὺς.