



IOAN MOGA · WIEN

SYNODALITÄT ZWISCHEN DESIDERAT UND WIRKLICHKEIT

Ein orthodoxer Beitrag

1. Die Einsicht über «mehr Synodalität», bzw. «mehr Primat» – wie geht es weiter?

Spätestens seit dem renommierten Dokument von Ravenna (das von der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche am 13. Oktober 2007 verabschiedet wurde¹⁾) sollte es im orthodox-katholischen Dialog als Grundkonsens gelten, dass – sehr einfach formuliert – die Römisch-Katholische Kirche ein «mehr» an Synodalität gewinnen muss und dass die Orthodoxe Kirche, auf Universalebene, ihre synodale Verfassung mit einem «mehr» an «Primatsverständnis» stärken soll. Das Dokument von Ravenna brachte das, in guter Fortführung eines altkirchlichen Kanons (34. Apostolischer Kanon), folgendermaßen zum Ausdruck: «Primat und Konziliarität sind wechselseitig voneinander abhängig. Deshalb muss der Primat auf den verschiedenen Ebenen des Lebens der Kirche, lokal, regional und universal, immer im Kontext der Konziliarität betrachtet werden und dementsprechend die Konziliarität im Kontext des Primats». ² Der goldene Weg (eine ekklesiologische *via media*?) scheint gefunden. Seine Interpretation jedoch (nicht nur heutzutage, sondern bereits im ersten Jahrtausend, wie auch das Ravenna-Dokument ernüchternd feststellt³⁾), geschweige denn seine Umsetzung, stellen die eigentliche Herausforderung dar. Denn was ist das Kriterium für das erfolgreiche Erreichen dieser «wechselseitigen Abhängigkeit» zwischen Primat und Synodalität? Gibt es dafür einen Referenzpunkt – außer den bereits vorhandenen, hermeneutischen oder sogar lehramtlichen (im Falle der Römisch-Katholischen Kirche) Grenzsetzun-

IOAN MOGA, geb. 1979, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Lehrstuhl für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.



gen, womit jede der beiden Kirchen ihre jeweilige Tradition rechtfertigt? Und was ist, wenn die dogmatische Ausformung des einen Prinzips (wie das Unfehlbarkeitsdogma) die gelebte Realität des anderen Prinzips (Synode als oberste Lehrautorität in der Orthodoxen Kirche) praktisch ausschließt?

Die Größe des Ravenna-Dokuments besteht vermutlich darin, dass die Einsicht der «Wechselseitigkeit» zwischen Primat und Synodalität erstmals *gemeinsam* anerkannt wird.⁴ Sie sind nicht mehr Alternativen, sie gehören zusammen. Erst die Entwicklungen im Leben der jeweiligen Kirche können und sollen jedoch dieser gewonnenen Einsicht eine tragfähige Konsistenz geben. Es gilt im zukünftigen Dialog nicht mehr ideale Kirchenbilder auszumalen, sondern die aus der Einsicht der Zusammengehörigkeit erwachsene und gelebte *Realität* ins Gespräch zu bringen. Erst wenn der gegenseitige Lernprozess – wie dies etwa im Aufruf vom Papst Franziskus, man möge aus der synodalen Tradition der Orthodoxen Kirche *lernen*⁵, zu finden ist – anfängliche Realität wird, kann auch der theologische Dialog wieder gedeihen. Das heißt wiederum nicht, dass die Theologie die Entwicklungen im kirchlichen Leben abwarten soll, sondern, dass sie – mehr oder weniger prophetisch – diese so mitzuprägen hat, indem sie die gemeinsame Tradition der ungeteilten Kirche vor Augen behält.

Konkreter formuliert: auch im derzeitigen Umdenkprozess, der in beiden Kirchen auf verschiedenen Ebene im Gang ist, gilt es auf die «Gaben» der anderen Kirche zu schauen. Denn, wenn man der jeweils anderen Kirche das *Kirchesein* nicht abspricht, ist es klar, dass in jedem gesamtkirchlichen Erneuerungsprozess der jeweils Andere mitgedacht werden muss. Der «Nachholbedarf» in Sachen Synodalität im Bereich der Römisch-Katholischen Kirche impliziert somit nicht nur die Stärkung eines ekklesiologischen Prinzips, sondern auch die stärkere *Begegnung* mit dieser gelebten Realität in der Orthodoxen Kirche. Fehlt diese Begegnung, bleibt es bei einer konfessionellen Eigendynamik. Es ist wenig geholfen, wenn katholischerseits die Schwächen der synodalen Verfassung der Orthodoxie immer wieder unterstrichen werden (wie etwa die langsame oder gar unmögliche Entscheidungsfindung). Vielmehr gilt es das «Fantastische» (wie Papst Franziskus sagt⁶) an der orthodoxen Synodalität, d.h. die Stärken dieser Realität, und nicht die Schwächen in ihrer Umsetzung auf Universalebene, in der Orthodoxen Kirche hervorzuheben.

Umgekehrt wird man orthodoxerseits nicht bei einer dogmatischen Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Primatslehre bleiben können, sondern stärker auf die Art und Weise schauen müssen, wie unter den letzten Päpsten in der *Ausübung dieses Primats* auch gelebte Zeichen der *Communio* und der Demut zentral wurden. Der Verzicht Benedikts XVI. auf das Amt des Bischofs von Rom und die damit neu eröffnete Perspektive auf den amtstheologischen Zusammenhang Christus-Amt-Person kann als

ein Hinweis auf eine neue Ausübung des Petrusamtes gewürdigt werden und gehört damit zu den größten Zeichen seines Pontifikats.⁷

Im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes möchte ich nur zwei punktuelle Beiträge einbringen, die für das Verständnis der Synodalität in der Orthodoxen Kirche von Relevanz sein mögen: einerseits ein Hinweis auf die theologischen Implikationen der Synodalität, andererseits einige Kommentare zur synodalen Realität in der Orthodoxen Kirche.

2. *Wie weit reicht eine Theologie der Synodalität?*

Die synodale Verfassung der Orthodoxen Kirche ist Ausdruck sowohl einer Kontinuität mit der altkirchlichen Tradition byzantinischer Prägung, als auch eines bestimmten theologischen Verständnisses. Die historische Dimension kann hier nicht diskutiert werden. Vielmehr soll die theologische Komponente der Synodalität durch das exemplarische Heranziehen des Ansatzes eines orthodoxen Theologen des 20. Jh., Dumitru Stăniloae, erörtert werden.

Die «Synodalität der Kirche» ist in seiner Sicht nur auf dem Hintergrund einer *humanen Grundgegebenheit* zu verstehen: die Einheit der menschlichen Natur und die Einzigartigkeit jeder menschlichen Person für sich. Jede Person ist «ein dialogisches Wesen»⁸, denn sie kann die eigene menschliche Natur nur im Dialog und in Gemeinschaft mit anderen Personen vertiefen und erkennen. Dieses Angelegt-Sein des Menschen auf Kommunikation («natürliche oder kreatürliche Synodizität»⁹), das aus theologischer Sicht in der christlichen Ebenbildlehre eine Erklärung findet (der Mensch ist Ebenbild des dreieinigen Gottes), findet nach Stăniloae entsprechende Ausdrücke in der Familie oder in der Zugehörigkeit zu einer Nation. Jede Familie hat «eine gewisse gemeinsame Lebensweise», obwohl jedes Familienmitglied freie Person bleibt; darüber hinaus kann sich die Familie nicht «in sich selbst verschließen, sie braucht andere Familien»¹⁰. Auch die gemeinsame Sprache und Geschichte schafft, im Rahmen der nationalen Identität, eine gewisse dialogische Gemeinsamkeit, die das Ergebnis eines langen kommunikativen Prozesses ist. Familie und Nation sind Momente einer menschlichen, natürlichen «Synodizität», die jedoch eine instabile Realität darstellt, weil sie immer wieder von Missbräuchen bedroht ist.

Erst in Christus und in der Kirche vollendet sich diese humane «Synodizität» (d.h. diese *kommunikative Grundgegebenheit* des Menschen) im Sinne eines «gesunden Gleichgewichts zwischen Einheit und Diversität»: «In der Kirche, dem erweiterten Mysterium-Leib Christi, obwohl die natürliche Diversität der Personen und der Nationen nicht aufgehoben wird, wird die innere Einheit der einen Menschheit wiederhergestellt und entfaltet,

wodurch sie von den durch den Sündenfall gekommenen Widersprüchen befreit wird.»¹¹ Was zählt, ist nicht mehr der Kampf Jeden gegen Jeden, sondern die symphonische Einheit aller Glieder im Leib der Kirche. Der Hl. Geist ist es, der seit Pfingsten als Geburtsstunde der Kirche dieses «gemeinsame, einende Denken zwischen den zum Glauben Kommenden und den Aposteln»¹² und die entsprechende «gemeinsame Erfahrung innerhalb derselben Realität des göttlichen Lebens in Christus»¹³ herbeiführt. Mit anderen Worten: die «Synodizität» ist eine anthropologische Gegebenheit (*Kommunikation*) und wird im Pfingstereignis, durch die Gabe des Hl. Geistes, zu einer neuen, kirchlichen Realität, in der die Fülle des personalen Lebens der Fülle der Einheit nicht widerspricht (*Gemeinschaft*).

So wie in der Trinitätslehre und in der Christologie, so ist auch in der Ekklesiologie das Einheitsmoment im Gleichgewicht zum Moment der personalen Freiheit zu halten. Stăniloae möchte dieses Gleichgewicht («wahre Synodizität») in der Orthodoxen Kirche wiederfinden und attestiert hingegen der Römisch-Katholischen Kirche die einseitige Option für die Einheit (mit Vernachlässigung des personalen Denkens), bzw. der protestantischen Tradition die einseitige Option für die Freiheit des personalen Denkens zum Nachteil der Einheit. Viel wichtiger als diese viel zu kurzgreifende konfessionelle Einteilung scheint mir die Art und Weise, wie Stăniloae diese grundlegende «Synodizität» versteht: als ein *kommunikativer Prozess* und als ein *pneumatologisches Ereignis*, in denen die Glaubenseinheit (gewährt durch apostolische Tradition und Hl. Geist) von jedem Mitglied der Kirche neu erfahren, vertieft und mitgeteilt wird, was sich wiederum auf «die gemeinsame Erkenntniseinheit aller»¹⁴ bereichernd auswirkt.

Ebenso spannend ist die Verbindung zwischen dieser grundlegenden synodalen Gegebenheit der Kirche und der eigentlichen bischöflichen Synodalität. Die sakramentale Gnade des Bischofsamtes bedeutet für Stăniloae nicht eine Exklusivität der Wahrheitserkenntnis in der Kirche, denn das Bischofsamt (und demzufolge die Bischofssynode) kann nur innerhalb der ganzen kirchlichen Gemeinschaft, d.h. der liturgischen, eucharistischen Gemeinschaft Sinn haben. Diese *liturgische Einbettung des Bischofsamtes* bedeutet auch, dass die sog. «Lehrfunktion» des Bischofs einem Bekenntnis entspricht, «das zugleich von den Aposteln stammt und von der Gemeinschaft der Gläubigen bewahrt wird».¹⁵ Hier wirkt nicht protestantisches Denken, sondern vielmehr die aus dem 19. Jh. stammende Lehre über «Sobornost» nach, der zufolge die Kirche als Volk Gottes diejenige organische Fülle darstellt, in der die apostolische Wahrheit bewahrt und tradiert wird. Entspricht die bischöfliche Synodalität nicht dem gesamtkirchlichen, synodalen Wahrheitsethos, wird eine solche Entscheidung letztendlich nicht rezipiert. Es gilt, mit anderen Worten, auch die Demut der Bischofssynode gegenüber der apostolischen Wahrheit zum Ausdruck zu bringen: diese Wahrheit

wird nicht gemacht, sie kann auch nicht durch eine einfache ekklesiologische «Besitz»-Terminologie verortet werden. Vielmehr sind Bischof und Bischofssynode Träger eines «sicheren Charisma der Wahrheit» (Irenäus von Lyon), das nur durch die diachrone Kontinuität zur apostolischen Wahrheit und durch die eschatologische Vorwegnahme der Wahrheitsfülle des Reiches sinn- und einheitsstiftend wirkt.

Eine solche dynamische Perspektive bereitet westlichen Theologen womöglich Unbehagen. Sie beinhaltet sicherlich eine gewisse Vagheit, die sich mit der systematischen Theologie nicht leicht vereinbaren lässt. Erst wenn man den Ansatz Stăniloaes mit anderen orthodoxen Ansätzen ins Gespräch bringen würde¹⁶, könnte man solche offene Fragen leichter beantworten. Was im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes erhellender sein kann, ist jedoch ein kurzer Blick auf die Realität der Synodalität in der Orthodoxen Kirche.

3. Gelebte synodale Praxis – aktuelle Entwicklungen

Die «synodale Verfassung» der Orthodoxen Kirche findet ihren Ausdruck auf mehreren Ebenen des kirchlichen Lebens. Auf *Bistumsebene* hat zwar der Bischof die Verantwortung der pastoralen Leitung und der Lehrverkündigung, doch seine Leitung geschieht einerseits «in Übereinstimmung mit den Vorgaben der Hl. Kanones, des Statuts [...] sowie den Beschlüssen des Hl. Synods»¹⁷, andererseits im Rahmen von synodalen Bistumsgremien. Auf *Pfarrerebene* spielt wiederum die Pfarrgemeindeversammlung bzw. der Pfarrgemeinderat eine wichtige Rolle.

Auf *regionaler Ebene* begegnet uns die synodale Verfassung als fest verankerte Institution. Das oberste Leitungsorgan jeder autokephalen Kirche ist immer die mindestens einmal jährlich tagende Bischofssynode, die – je nach dem Statut der jeweiligen autokephalen Kirche – alle oder einen Teil der amtierenden Bischöfe beinhaltet. Das Oberhaupt einer autokephalen Kirche ist Vorsitzender der Bischofssynode; eine hier nicht auszuführende Diskussion über seine Vorrechte könnte zeigen, dass die Orthodoxe Kirche durchaus – auf der Ebene der autokephalen Kirchen – eine Praxis der Wechselseitigkeit zwischen Primat und Synodalität kennt. Der Protos einer autokephalen orthodoxen Kirche ist zwar amtstheologisch *primus inter pares*, administrativ jedoch reichen diese Vorrechte weit genug, damit es nicht zu Blockaden in der Kirchenleitung kommt.¹⁸ Das leitende kanonische Prinzip ist im 34. Kanon der Apostel festgelegt und aufgebaut auf Konsens und Reziprozität zwischen dem Ersten (*protos*) «einer jeden Nation (*ethnos*)» und den anderen Bischöfen.

Spannender wird die Situation auf *universaler Ebene*: hier weiß sich die Orthodoxe Kirche der altkirchlichen Praxis verpflichtet, dass nur ein Öku-

menisches Konzil die letzte dogmatische Lehrautorität hat. Zwar liegt das letzte als ökumenisch anerkannte Konzil schon mehr als zwölf Jahrhunderte zurück (787), doch auch im zweiten Jahrtausend waren es beim Aufkommen von theologischen Streitfragen immer Synoden, die eine verbindliche Antwort formulierten: die sog. Energien-Lehre Gregorios Palamas im 14. Jh., die zu damaliger Zeit auch synodal bestätigt wurde und seitdem als Teil der ostkirchlichen Lehrtradition gilt, bildet dafür ein Paradebeispiel. Auch wenn in postbyzantinischer Zeit sich keine synodale Institution auf Universalebene etablierte, blieben die Glaubenseinheit der Orthodoxen Kirche und ihr synodales Bewusstsein intakt. Die westtheologische Rede von einem Zerfall der orthodoxen Kirchen in selbstisolierte Nationalkirchen durch das Fehlen eines ständigen Einheitsorgans auf Universalebene ist deshalb kritisch zu hinterfragen. Denn das starke organische Traditionsbewusstsein (hier spielt das Mönchtum eine nicht geringzuschätzende Rolle) hielt und hält das Gleichgewicht zu einem fehlenden ständigen synodalen Organ auf Universalebene. Damit soll dieser Zustand nicht schön geredet werden: es gibt sicherlich einiges nachzuholen bei der Ausgestaltung eines synodalen «Bereitschaftsdienstes» auf Universalebene.

Ein ökumenisches (bzw. ein panorthodoxes) Konzil – so die Meinung vieler orthodoxer Theologen – wird jedoch weniger als Institution, die die universelle Kirche leitet, als vielmehr als *Ereignis* verstanden, das beim Auftreten von Glaubensherausforderungen notwendig wird, wobei darin der im diachronen und synchronen Pleroma der Kirche gelebte Glaube verkündet wird. Die «Mittel», die die Orthodoxie zur Lösung gemeinsamer Fragen im 20. Jh. verwendet hat (die panorthodoxen Konferenzen, die gelegentlichen Treffen der orthodoxen Vorsteher aller autokephalen Kirchen), tragen immer diesen ereignishaften Charakter.

Selbst die nur einige Wochen davor einberufene und vom 6.–9. März 2014 stattgefundene Synaxis aller orthodoxen Oberhäupter bietet dafür ein Paradebeispiel: obwohl alle innerorthodoxen kirchenpolitischen Zeichen bis Anfang 2014 auf Kommunikationsstau, Isolation und Spannung standen, erlebte man in diesen Tagen überraschenderweise eine nicht nur fromme, sondern lösungsorientierte synodale Arbeitsweise. Sie gipfelte im ebenso überraschenden einstimmigen Ergebnis, dass 2016 das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche stattfinden wird, mit einigen wichtigen Details zur Frage der Repräsentanz und Entscheidungsfindung bei diesem viel zu lang erwarteten Konzil. Wie ist das zu erklären? Schwierig. Auf jeden Fall ist die Selbstverständlichkeit, mit der bei diesen Ereignissen synodale, verbindliche Konsensentscheidungen getroffen werden, nur darauf zurückzuführen, dass Synodalität in der orthodoxen Kirchenpraxis als *Communio-Erfahrung* verstanden wird. Das Bewusstsein, dass nur im Konsens innerkirchliche Streitfragen zu lösen sind, ist da; nur der Wille dazu hinkt immer

wieder. Es bleibt die Frage offen, ob dieser Wille durch eine Verstärkung der *institutionellen* Synodalität auf Universalebene (etwa nach dem Beispiel der Bischofssynoden in den orthodoxen autokephalen Kirchen, die auch die Frage der synodal eingebetteten Primatsausübung implizieren würde) leichter zu motivieren ist, oder ob vielmehr die *ereignishafte* Ausrichtung dieser Synodalität auf Universalebene eine Grundgegebenheit bleiben soll. Egal wie man diese Frage beantworten mag, betrifft sie die Frage der *Einheit* im Glaubensfragen und weniger die Frage der administrativen *Leitung* der Kirche auf Universalebene. Denn die Universalkirche gibt es aus orthodoxer Sicht nicht als Institution mit einem bestimmten Zentrum, sondern als Gemeinschaft von Lokalkirchen (polyzentrisch).

An diesem Punkt ist die Anfang 2014 schriftlich entbrannte Debatte zwischen dem Moskauer Patriarchat und einem Vertreter des Ökumenischen Patriarchats zu verorten. Während das Moskauer Dokument¹⁹ die Frage der universellen, faktischen Kirchen*leitung* durch einen Primus, mit dem Hinweis auf das klassische Prinzip «*primus inter pares*» strikt ablehnt, versucht der Metropolit von Bursa, Elpidophoros Lambriniadis, in seiner Reaktion darauf²⁰ mit der provokativen These eines orthodoxen «*primus sine paribus*» zu argumentieren: Der Ökumenische Patriarch sei in seiner Funktion als «*Erzbischof von Konstantinopel*» und damit als «*Ökumenischer Patriarch*» und nicht in seiner Funktion als Bischof «*Erster ohne Gleiche*». Daher könne er eine klare Leitung beanspruchen und nicht nur den berühmten Ehrentvorrang. Ohne in die Analyse dieser zwei Dokumente eingehen zu können, kann hier thesenartig festgestellt werden: das Moskauer Dokument versteht sich als (sehr späte) Erklärung für die russisch-orthodoxe Nicht-Akzeptanz des Ravenna-Papiers, bietet aber dafür, außer den handbuchmäßigen Thesen zur Primatsauffassung aus orthodoxer Sicht, kaum weitere Perspektiven über dieses innerorthodoxe und orthodox-katholische Kernthema. Dagegen ist die Reaktion des Konstantinopler Metropoliten nicht weniger unglücklich, denn sie fordert mit einer fraglichen trinitätstheologischen Analogie, dass es auch in der Kirche einen «*Vater*» geben müsse, der die «*Quelle*» der Einheit sei. Man versucht hier eine Theologie des Primats zu entwickeln, aber ohne Petrusamtstheologie. Erstaunlich ist bei beiden Papieren, dass die Synodalität nur am Rande zur Sprache kommt.

Man darf einerseits hoffen, dass diese Diskussion über Primatsauffassungen in der orthodoxen Theologie weitergeführt wird. Andererseits wäre noch mehr zu hoffen, dass die Orthodoxe Kirche ihre Synodalität stärker ausleben wird und dass sie auf dem Weg bis 2016 nichts an kommunikativer Kompetenz und pneumatischer Hingabe vermissen lassen wird. Denn nur eine voll ausgelebte Synodalität wird letztendlich auch die innerorthodoxe Ausübung des Primats auf Universalebene konkretisieren.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität*, Ravenna 13. Oktober 2007, übers. von Th. Hainthaler, in: DwÜ, Bd. 4 (2001–2010), Paderborn – Leipzig 2012, 833–845.

² Ebd., 844.

³ Ebd.

⁴ Dass die Russische Kirche diesem Dokument nicht zustimmte, ist ein Thema für sich. Vgl. *Position of the Moscow Patriarchate on the problem of primacy in the Universal Church* (<https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/>).

⁵ *Evangelii Gaudium*, 246: «Im Dialog mit den orthodoxen Brüdern haben wir Katholiken die Möglichkeit, etwas mehr über die Bedeutung der bischöflichen Kollegialität und über ihre Erfahrung der Synodalität zu lernen. Durch einen Austausch der Gaben kann der Geist uns immer mehr zur Wahrheit und zum Guten führen.»

⁶ http://de.radiovaticana.va/news/2014/03/05/interview_mit_franziskus_in_idealisierung_versteckt_sich_auch/ted-778677.

⁷ Vgl. dazu die trefflichen Aussagen von Kardinal Walter KASPER, *Wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Der Amtsverzicht Benedikts XVI. – eine zukunftsstrahlende Geste*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 489–499.

⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Natura sinodicității*, in: *Studii teologice* (9–10/1977) 605–614, hier: 605.

⁹ Ebd., 606.

¹⁰ Ebd., 607.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 608.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. Zur Verbindung zwischen Pneumatologie und Synodalität siehe: DERS., *Sfântul Duh și sobornicitea Bisericii*, in: *Ortodoxia* (1/1967) 32–48.

¹⁵ Ebd., 613. Vgl. auch: DERS., *Sinteză eclesiologică*, in: *Studii teologice* (5–6/1955) 283–284. Über die liturgisch-eucharistische Einbettung der Bischofssynodalität siehe auch: Yannis SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Teme a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, 94–95.

¹⁶ Vgl. etwa: Jean DE PERGAME, *L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques*, in: *Istina XLVII* (2002) 14–44.

¹⁷ *Organisations- und Funktionsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (2011), hg. von der Rumänisch Orthodoxen Metropole für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, Sibiu – Bonn 2012, 107.

¹⁸ Vgl. Anargyros ANAPLIOTIS, *Primus und Synode in den Statuten der Orthodoxen Kirche am Beispiel des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchats*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER – Johannes HOFFMANN (Hg.), *Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten*, Frankfurt/M. 2008, 275–295; *Organisations- und Funktionsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (s. Anm. 17), 68–71.

¹⁹ <https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/>.

²⁰ *First without Equals. A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate* (<http://www.patriarchate.org/documents/first-without-equals-elpidophoros-lambriniadis>).