

Zeitschr. 7 (1963) 220–235; P. Bonnard, *Composition et signification historique de Matthieu XVIII, De Jésus aux Évangiles* (Gembloux-Paris 1967) 130–140; B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Matthieu* (Bruges-Paris 1967) 119 bis 123.

¹⁶ Zum traditionsgeschichtlichen Verhältnis von Mt 18, 18 zu 16, 19, das unterschiedlich beurteilt wird, vgl. W. Trilling, aaO. 156–158 (Mt 18, 18 sekundär); G. Bornkamm, *Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus: Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier* (Freiburg-Basel-Wien 1970) 93–107, näherhin 101f (im gleichen Sinn).

¹⁷ Zur Bedeutung der Presbyterkollegien vgl. H. Frhr. von Campenhausen, aaO. 82–90; W. Michaelis, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Licht der Heiligen Schrift* (Bern 1953); G. Bornkamm: *Theol. Wörterbuch zum NT VI*, 662–668; A. Lemaire, aaO. 184 (Zusammenfassung).

geboren am 5. Januar 1914 in Kattowitz (Polen), 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Breslau und München, promovierte und habilitierte sich in Theologie, ist Ehrendoktor, seit 1957 Professor an der Universität Würzburg, Konsultor der päpstlichen Bibelkommission, Mitglied der päpstlichen Theologenkommision. Er veröffentlichte u. a.: *Die Johannesbriefe, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Gottes Herrschaft und Reich, Kirche nach dem Neuen Testament, Johannesevangelium* (2 Bände), *Schriften zum Neuen Testament*.

Bruno Kleinheyer

Konsens im Gottesdienst

Aphoristische Anmerkungen

Da liturgische Feier gemeinschaftliches Tun der Gemeinden, der Amtsträger und der Laien ist, ist auch die Liturgie ein «theologischer Ort», an dem Konsens – und Dissens – seit jeher deutlich geworden ist und immer wieder deutlich wird. In dem hier zur Verfügung gestellten Rahmen können naturgemäß nur einige Hinweise zu der mehr als umfangreichen Thematik gegeben werden; dem Wunsch der Schriftleitung entsprechend sollen dabei nach Möglichkeit Parallelen aufgezeigt werden zwischen Entwicklungen in der Frühzeit der Kirche und solchen in der Gegenwart. Dabei muß, obwohl Verkündigung ein wesentliches Element des Gottesdienstes, das freie Wort der Homilie ein integrierender Bestandteil der liturgischen Feier ist,¹ doch von diesem Bereich, in dem am ehesten Konsens und Dissens sich artikulieren können, hier abgesehen werden. Es kann hier nur um das zum Gebet geformte Wort und um das liturgische Zeichen im weitesten Sinne gehen. Ausgangspunkt sollen einige Erfahrungen der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit sein. Von dorthier suchen wir Brücken zu schlagen in die Frühzeit der Kirche. Einige Hinweise auf jenen Bereich der Liturgie, in dem naturgemäß am deutlichsten um Konsens gerungen wird, auf die Liturgie der Ordination, schließen unsere «aphoristischen An-

merkungen» und verknüpfen sie zugleich mit anderen Beiträgen dieses Heftes.

I. LITURGISCHE ERNEUERUNG IN DER GEGENWART

1. *Konsens und Dissens in den Anfängen der liturgischen Erneuerung*

Da die Zahl derjenigen wächst, die den Tag der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution für das Jahr Null der Erneuerung der Liturgie halten, ist ein Hinweis auf die Auseinandersetzungen zur Zeit der Anfänge der liturgischen Bewegung im französischsprachigen und im deutschsprachigen Raum sicher nicht fehl am Platz.² Weder Lambert Beauduin noch Romano Guardini hätten in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg davon zu träumen gewagt, ein Papst könne noch zu ihren Lebzeiten «den Eifer für die Erneuerung der Liturgie als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung, gleichsam als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche» werten (Pius XII. am 22.9.1956) und ein Konzil könne sich ein solches Wort zu eigen machen (Liturgiekonstitution Art. 43). Andererseits wird man mit gleichem Fug und Recht sagen können, daß ein so erklärter Gegner der Liturgischen Erneuerung wie der damalige Erzbischof von Freiburg i. Br. Konrad Gröber († 1948) nie eine solche Stellungnahme seitens eines Papstes je auch nur in Erwägung gezogen hätte. Dissens und Konsens werden deutlich gegenüber einer Entwicklung, die – wenn schon in diesen Kategorien gesprochen werden muß – an der Basis einsetzt, von Priestern und

Laien getragen wird, von anderen argwöhnisch beobachtet, zuweilen heftig bekämpft wird, von einzelnen Bischöfen abgelehnt, von anderen (die Bischöfe Albert Stohr von Mainz – † 1961 – und S. Konrad Landesdorfer von Passau 1971 – sind hier zu nennen) tatkräftig gefördert wird.³ Die Anerkennung durch Papst und Konzil ist Krönung zugleich und Beginn einer neuen Stufe der Entwicklung.

Der so skizzierte Weg der Liturgischen Erneuerung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts muß freilich in größeren Zusammenhängen gesehen werden – die allerdings das Problem Konsens-Dissens nur noch komplexer machen. Erneuerung der Liturgie beginnt nicht erst nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, obwohl diese Zeit besonders fruchtbarer Boden ist – wie ja auch die Zeit des Kirchenkampfes in Deutschland nach 1933 zur Rückbesinnung auf die Quellen gezwungen hat. Mit den Tendenzen zur Erneuerung der Liturgie in Kommunikation stehen die Hinwendung zur Bibel, eine intensive Jugendpastoral, die aufblühende ökumenische Bewegung. Alles das sind Einzelzüge der innerkirchlichen Erneuerung, deren Wurzeln weit ins 19. Jahrhundert zurückgehen, zu denen etwa auch die Kommuniondekrete Pius' X. zu rechnen sind.

2. Konsens und Dissens in der Rezeption der nachkonziliaren Liturgiereform

Wir stehen noch in der Anfangsphase der Rezeption der vom Konzil inaugurierten Liturgiereform. Allerdings – so ist gleich zu fragen – was heißt hier: vom Konzil inauguriert? Erst der im Augenblick noch gar nicht mögliche Vergleich zwischen dem Bewußtseinsstand der Konzilsteilnehmer zum Zeitpunkt der Einladung zum Konzil und zum Zeitpunkt der Schlußabstimmung über die Liturgiekonstitution wird zeigen, wieviel Entwicklung von Dissens zu Konsens es im Konzil selbst gegeben hat. Ein Schulbeispiel dafür, daß der überwältigende Konsens des Konzils aber auch manchen Dissens nur verdeckt hat, liefert der Vergleich der ersten Fassung der *Institutio generalis Missalis Romani* mit der ein Jahr später zusammen mit dem *Missale* veröffentlichten zweiten Fassung.⁴ Auch auf die Opposition der als Kleingruppen in Erscheinung tretenden restaurativ orientierten Vereinigungen ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen.⁵

Sicher hat die konziliare Reform weitgehend Resonanz gefunden, sind die liturgischen Bücher, die

seither erschienen sind, rezipiert worden. Gleichwohl wird der Historiker sich mit der Frage auseinandersetzen zu haben, was es für das Thema Konsens-Dissens bedeutet, daß innerhalb relativ kurzer Zeit mehr als 25 000 Exemplare eines nicht-autorisierten liturgischen Buches⁶ im deutschen Sprachgebiet verkauft werden konnten. Nur: Verkaufszahlen allein lassen noch keine Rückschlüsse auf die liturgische Praxis zu. Es bleibt die Frage, wie viele von diesen Büchern wie lange in Gebrauch gewesen sind, wie viele überhaupt nicht gebraucht wurden, sondern gleich in den Schrank gewandert sind. Dissens? Ja, nur läßt sich das Ausmaß schwerlich bestimmen – und dementsprechend läßt sich nur annähernd sagen, in welchem Umfang Konsens besteht hinsichtlich nachkonziliarer Reform. Wobei hier immer noch eine andere Frageebene bleibt: inwieweit hatten und haben die liturgiefeiernden Gemeinden die Möglichkeit, ihren Konsens zu äußern zu liturgischen Texten dieser oder jener Provenienz!?

In der *Institutio generalis* des reformierten *Missale* heißt es: «Das Brotbrechen wurde von Christus beim letzten Abendmahl vollzogen und gab in der apostolischen Zeit der ganzen Eucharistiefeier den Namen. Das Brechen des Brotes hat nicht nur eine praktische Bedeutung, sondern zeigt, daß wir alle in der Kommunion von dem einen Brot des Lebens essen, das Christus ist, und dadurch ein Leib werden (1 Kor 10, 17).»⁷ Das ist eine klare Empfehlung, von der Praxis abzugehen, das eucharistische Brot in vorgeformten Partikeln zu spenden. Wenn wir recht sehen, wird dieser Empfehlung bisher kaum entsprochen. Es wird interessant sein, den weiteren Gang der Dinge zu beobachten. Wird es hier zu einem Konsens kommen? Immerhin, so scheint es der zitierte Text nahezu legen, geht es hier nicht nur um eine praktische Frage; es geht um die Intensivierung der Verkündigung im Zeichen: Teilhabe am Mahl bedeutet Teilhabe zur Gemeinschaft!

3. Ein Lehrstück zum Thema Konsens: Die «Handkommunion»

Niemand wird behaupten wollen, daß die Konzilsentscheidung zur Reform des *Ordo Missae* selbstverständlich auch diese Entwicklung mitgemeint hat, wie andererseits nicht gesagt werden kann, daß dieses Rituselement ausdrücklich hätte ausgeschlossen bleiben sollen. Wann und wo zuerst der Dissens zur bisher üblichen Praxis sich zeigte, läßt sich nur annähernd genau sagen: in den ersten

Jahren nach 1964 in niederländischen Gemeinden. Bezeichnend – diese methodologische Zwischenbemerkung sei hier schon eingeschoben – ist, daß es schon nach einem Jahrfünft schwierig ist, Ort und Zeit eines neuen Brauches genau festzustellen. Daß es sich nicht um einen «neuen» Brauch, sondern um Rückkehr zu lange geübter Praxis handelt, ist für unser Thema wenigstens vordergründig unerheblich. Bemerkenswert ist die Schnelligkeit, in der sich die neue Form der Kommunionsspendung durchsetzt; bemerkenswert ist die Reaktion der Kirchenzeitung: Befragung des Weltepiskopats, dann trotz mehrheitlicher Ablehnung Erlaubnis auf Antrag an einzelne Bischofskonferenzen.⁸ Damit allerdings war für viele Gemeinden, für viele einzelne in den Gemeinden erst der Anstoß gegeben, die bisherige Praxis zu bedenken, die eigene Praxis zu überprüfen. Das gegenwärtige Bild ist gekennzeichnet durch Mannigfaltigkeit. Konsens besteht insofern, als es nicht Sache des Spenders ist, die Praxis des Empfängers zu regeln (und wieviel stillschweigenden Dissens gibt es bei manchen Spendern?), Dissens gleichzeitig zwischen den einzelnen Empfängern.

Geht es auch hier «nur» um eine Frage der Praxis, um ein Problem, das für unseren Zusammenhang doch nicht sonderlich ins Gewicht falle, sich insofern als Exempel wenig eigne? Gegen eine solche Einordnung dieser praktischen Frage sind doch wohl Bedenken anzumelden. Muß nicht auch diese Frage – ähnlich wie die nach der Häufigkeit des Eucharistieempfanges (Kommuniondekrete Pius' X. als späte Auswirkungen der Auseinandersetzungen um jansenistische Rigorismen) – im größeren Zusammenhang gesehen werden: im Kontext der Gesamtreform der Eucharistiefeier, der Rückbesinnung auf die theologische Qualität der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde (vgl. Liturgiekonstitution Art. 7); muß nicht gesagt werden, daß in der Rückkehr zur alten Spendeform ein neues Verhältnis von Amtsträgern und Gemeinde sich einen Ausdruck sucht, daß hier der Dienstcharakter des Amtes ein wenig deutlicher wird? Wobei natürlich immer offen bleibt, ob und in welchem Maß die Entscheidung zu einer neuen Praxis von den einzelnen bewußt vollzogen wird.

II. RÜCKBLICKE IN DIE VERGANGENHEIT

Nur derjenige, der sehr naiv an historische Fragestellungen herangeht, wird der Meinung sein, für

frühere Zeiten sei die Frage nach Konsens und Dissens im Rahmen der liturgischen Feier und in Hinblick auf die in der Feier zur Sprache kommenden Gehalte weniger komplex. Unser kleines Lehrstück von der Entwicklung der Spendeform der Eucharistie mahnt zur Vorsicht. Antworten auf unsere Grundfrage werden eher zu einem Bündel neuer Fragen.

Sicher sagt seit jeher die Gemeinde ihr Amen zu den Amtsgebeten. Sicher gibt sie ihre Zustimmung zu dem Thema der Feier, es sei würdig, recht, angemessen, Gott zu danken für sein Heilshandeln in Jesus Christus. Aber sind etwa die rituell vorgesehenen Akklamationen allein der Gradmesser für Konsens und Dissens? Inwieweit spiegelt sich in den liturgischen Texten wider, was die Gemeinde tatsächlich glaubt?

Zu Zeiten Justins formuliert der Liturge das Eucharistiegebet ganz nach eigenem Vermögen.⁹ Wir dürfen voraussetzen, daß die einzelnen Liturgen nicht eigenen Vorlieben nachgegangen haben, sondern so gebetet haben, daß die Gemeinde ihren Glauben in seinem für alle gesprochenen Gebet wiedererkannt hat. Wir dürfen das nicht nur annehmen, wir können es wenigstens punktuell nachweisen. Wenigstens in dem Bereich des zentralen Gebetes der Eucharistie, der als der Kernbereich angesprochen werden muß, ist die ständige Orientierung der Liturgen am Glauben der Gemeinde, am tradierten und durch die Schrift normierten Glauben eindeutig belegbar. So viele Textformen des Einsetzungsberichtes es in den verschiedenen Liturgiebereichen des Ostens und Westens in den einzelnen Generationen der Frühzeit der Kirche gegeben hat – es hat weit mehr gegeben, als der Forschung bekannt sind und je werden bekannt werden können –, das Gemeinsame überwiegt bei weitem die Divergenzen.¹⁰ Die Bemühung um Konsens mit der eigenen Tradition und also mit dem Glauben dieser eigenen Generation und – ausdrücklich oder implizit – so mit den eng und entfernt benachbarten Kirchen ist hinsichtlich des Kernstücks der Feier offenkundig.

Darin liegt ein erster Schritt zur Kanonbildung. Hilfreich auf diesem Weg zur Kanonbildung – den man nicht a priori für abwegig halten sollte – ist etwa das Angebot eines Modells für ein Eucharistiegebet, wie es Hippolyt in seiner *Traditio apostolica* macht. Ausdrücklich betont er: «Es ist durchaus nicht nötig für den Bischof, daß er genau dieselben Worte sage, die wir vorhin gaben, als ob er sie auswendig lernen müßte zu seiner Danksagung vor Gott. Vielmehr soll jeder beten nach

eigenem Können... Nur soll sein Gebet richtig und rechtgläubig sein.»¹¹ Nur das verlangt Hippolyt – und damit spricht er für alle –, daß die Gemeinde zustimmen könne. Das Recht, liturgische Gebete frei zu formulieren, ist bestimmt durch die Bindung an den Glauben der Kirche. Die *lex credendi* ist *lex orandi*.

Gewiß nicht notwendig, aber in den einzelnen Schritten der Entwicklung historisch verstehbar wird – um Ausgangs- und Endpunkt zu nennen – aus dem Hippolytischen Modell das kanonisierte nachtridentinische Missale. Daß das Recht zur freien Formulierung lange Bischofsrecht bleibt, grundsätzlich wenigstens doch bis zur nachtridentinischen Reform, klingt nur dann anstößig, wenn man übersieht, daß der Bischof (inmitten seines Presbyteriums) und nicht der einzelne Presbyter der eigentliche Liturge ist. Daß freilich Anpassung dann unterblieben ist, als mehr und mehr das Presbyterium in die Aufgaben des Bischofs als Vorsteher der Eucharistiefeyer hineinwuchs, darf nicht ausgeklammert werden. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang sind die Erkenntnisse hinsichtlich des Gebrauchs dieses Rechts, die uns die Untersuchungen am ältesten erhaltenen römischen Band liturgischer Texte, dem sogenannten *Sacramentarium Veronense*, vermittelt haben.¹² Der Wille, das liturgische Gebet je neu zu formulieren, ist keineswegs das vorzügliche Charakteristikum der ersten für uns einigermaßen lichten Periode der Liturgiegeschichte. Mindestens ebenso stark ist die Anlehnungsbedürftigkeit an ältere Texte, obwohl nichts und niemand dazu verpflichtete. Hier nur als Ursache Hilflosigkeit gegenüber der Aufgabe zu vermuten, scheint dem Phänomen doch wohl nicht voll gerecht zu werden. Ist nicht auch der Wunsch, «richtig und rechtgläubig» zu beten, der Wunsch nach Konsens mit dem der Gemeinde tradierten, in der Gemeinde lebendigen Glauben ein Moment, das man bei der Erklärung dieses Phänomens nicht außer acht lassen darf?

Einen eklatanten Fall von Dissens in liturgischer Praxis der frühen Kirche hat N. Brox vor kurzem in dieser Zeitschrift noch einmal deutlich gemacht in der Skizze über die erste Phase des Osterfeststreits zwischen den kleinasiatischen Kirchen, als deren Wortführer Polykarp auftritt, und der für sicher viele westliche Gemeinden sprechenden römischen Kirche unter Aniket.¹³ Aber so ungeklärt der Streit bleibt – es flammt nach kaum mehr als einer Generation wieder auf –, der Konsens ist wichtiger als der Dissens im Detail.

So irenisch ist, wie jeder Adept der Kirchen-

historie weiß, nicht jeder Konflikt ausgegangen. Wie sehr die christologischen Auseinandersetzungen, die im 3. Jahrhundert mit Macht aufbrechen, auf das liturgische Gebet sich ausgewirkt haben, unmittelbar und lange nachwirkend, können wir einigermaßen überblicken.¹⁴ Daß Kausalzusammenhänge hinsichtlich des Themas «Dissens und Konsens» nicht nur in der Richtung bestehen, daß theologische Diskussion Neuorientierung gottesdienstlichen Betens bewirkt, sondern auch umgekehrt – Wandel in der Frömmigkeitshaltung und dementsprechend in Form und Aussage liturgischer Feier initiiert neue theologische Positionen –, ist längst noch nicht genügend bewußt. Das mag mit dem Vorsprung dogmenhistorischer vor liturgiehistorischer Forschung zusammenhängen. Wir müssen es uns hier versagen, auf Einzelfragen einzugehen. Der Hinweis auf die Zusammenhänge zwischen den eucharistietheologischen Auseinandersetzungen und der liturgischen Praxis (Häufigkeit des Empfangs der Eucharistie, Formen der Spendung, Bereitung und Gestalt des Brotes) muß genügen.¹⁵ Er schlägt eine Brücke zu den Fragen, die im ersten Teil angeschnitten wurden.

Beim Blick zurück in die Geschichte – auch um der Überleitung zum Schlußabschnitt willen sei dies erwähnt – sollte ein weiterer Aspekt wenigstens angedeutet werden: Konsens und Dissens in Glaubensfragen schlägt sich im liturgischen Gebet insofern nieder, als man für diejenigen Kirchen betet, mit denen man *Communio* hat. Für diejenigen Kirchen beten: das bedeutet in Praxis, daß die Namen der Bischöfe dieser Kirchen im Gebet genannt werden. Die personale Spitze steht stellvertretend für die Kirche, deren Glauben sie bezeugt. Tritt Dissens an die Stelle des Konsenses, werden die Namen aus den Diptychen gestrichen, unterbleibt die im liturgischen Gebet sich ausprägende Bekundung der Glaubens- und Liebesgemeinschaft.¹⁶

III. KONSENS IM ZUSAMMENHANG MIT ORDINATIONEN

Bereits Justin sagt von der Rolle der Gemeinde in der Eucharistiefeyer: Das Volk stimmt zu, indem es das Amen spricht. Zur Zeit Hippolyts spätestens ist die Akklamation¹⁷ «*Dignum et iustum est*» fester Bestandteil des Ritus. An dieser liturgischen Ausprägung der Rolle der Gemeinde hat sich seither nichts geändert. Bezeichnend ist das im deutschen Sprachraum verbreitete Wort von

einer Sache, die so sicher sei wie das Amen in der Kirche. Läßt sich daraus eine Diskriminierung der Gemeinde ablesen? Man wird wohl doch sagen müssen, daß prinzipiell wenigstens nicht die liturgische Feier der Ort ist, an dem den Gemeinden die Möglichkeit gegeben ist, sich von ihren Amtsträgern zu distanzieren, ihren Dissens zu bekunden. Die liturgische Versammlung ist von ihrem Wesen her der Raum, in dem der Konsens im Glauben und in der Liebe zum Ausdruck kommt. Wenn das aber so ist, dann fragt sich, ob überhaupt die Gemeinde Gelegenheit hat, ihren «Sensus» zur Geltung zu bringen. Sie hat ihn zumindest gehabt. Auch aus der Geschichte der Ordinationsliturgie¹⁸ wissen wir vom «Wahlrecht für das Gottesvolk».¹⁹ Während in der Frühzeit der Kirche Konsens und Dissens unmittelbar zum Ausdruck gebracht werden,²⁰ ist seit der Spätantike, wie die römischen und römischen Brauch widerspiegelnden fränkischen liturgischen Bücher bezeugen, das Recht auf Stellungnahme anscheinend eingeschränkt auf die Bekanntgabe von Bedenken, Einwänden gegen die Lebensführung der in Aussicht genommenen Kandidaten.²¹ Immerhin bezeugen noch für das 8. Jahrhundert fränkische liturgische Texte, daß die Gemeinde um den Konsens zur Kandidatenbestellung gebeten wird.²² Wenn auch die Tatsache, daß nach Ausweis der liturgischen Bücher dieser Konsens erst am Tag der Ordination selbst, erst im Rahmen der Ordinationsliturgie, eingeholt wird, deutlich zeigt, wie sehr liturgisches Wort und aktuelle Rechtswirklichkeit auseinanderklaffen, dann bleibt doch bemerkenswert, daß der Gemeinde gesagt wird: *Nec frustra a patribus reminiscimur institutum, ut de electione eorum, qui ad regimen altaris adhibendi sunt, consulatur et populus.*²³

Es ist nicht unsere Aufgabe, den Weg der Beteiligung der Gemeinde an den Wahlen der Amtsträger weiter zu verfolgen. Bis in die unmittelbare Gegenwart hat die Weiheliturgie die alten Texte, die von ehemals aktiver Teilnahme an der Kandidatenbestellung zeugen, bewahrt.²⁴ In der Reform der Ordinationsliturgie²⁵ sind in Weiterentwicklung der Tradition die Elemente der *Electio* der Kandidaten so gestaltet worden, daß sie zugleich der gegenwärtigen Rechtslage entsprechen, ande-

rerseits aber auch offen sind für neue Entwicklungen, die den Gemeinden wieder eine Möglichkeit geben, ihren Konsens zum Ausdruck zu bringen.

Bei der Priesterweihe werden die Kandidaten gefragt: Seid ihr bereit, gemäß der kirchlichen Überlieferung die Mysterien Christi in gläubiger Ehrfurcht zu feiern zum Lobe Gottes und zum Heil seines Volkes? Seid ihr bereit, dem Wort Gottes im Bewußtsein eurer Verantwortung zu dienen, wenn ihr die Frohe Botschaft verkündet und den katholischen Glauben auslegt?²⁶ Analog wird bei der Ordination eines Bischofs vom Kandidaten verlangt, vor der Gemeinde zu bezeugen, ob er bereit sei, das Glaubensgut rein und unverkürzt zu hüten, wie es von den Aposteln überliefert und in der Kirche immer und überall gewahrt werde; ob er bereit sei, zusammen mit seinen Mitarbeitern, den Presbytern und Diakonen, für das Volk Gottes wie ein guter Vater zu sorgen und es auf den Weg des Heils zu führen; ob er bereit sei, aus Liebe zum Herrn gegen die Armen, die Heimatlosen und alle Notleidenden freundlich und barmherzig zu sein.²⁷ Das sind Kriterien für die Auswahl der Amtsträger, die niemand außer acht lassen darf und hinter denen alle anderen Erwägungen im Zusammenhang mit der Kandidatenbestellung sehr weit zurückzustehen haben.

Wenn – nach der Ordnung der Bischofsweihe – der Sprecher der Ortskirche zu Beginn der Weihehandlung vor den Konsekrator tritt und im Namen der Ortskirche bittet, den erwählten Kandidaten «zu ihrem Bischof zu weihen»,²⁸ wenn – nach der Ordnung der Diakonen- und Priesterweihe – dem Konsekrator auf seine Frage, ob die Kandidaten würdig sind, geantwortet wird: «Das Volk und die Verantwortlichen wurden befragt, und ich bezeuge, daß diese sie für würdig halten»,²⁹ muß dann nicht in den Gemeinden im Zusammenhang mit der Kandidatenbestellung mehr geschehen, als das kirchliche Recht bislang vorsieht? Der von der Gemeinde – mit Recht – in der liturgischen Feier erwartete Konsens zum Gebet derer, die *ad regimen altaris* bestellt sind, hat um so mehr Gewicht, je mehr die Gemeinden in die Verantwortung für die Auswahl der Kandidaten zu den Ämtern in der Kirche einbezogen werden.³⁰

¹ Ordo Missae 14; *Institutio generalis Missalis Romani* 42.

² Vgl. F. Kolbe, *Die Liturgische Bewegung* (Aschaffenburg 1964).

³ Vgl. Th. Maas-Ewerd, *Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der*

Pfarrei im deutschen Sprachgebiet (Paderborn 1969) bes. 213–249.

⁴ Vgl. E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier: Lebendiger Gottesdienst 17/18* (Münster/W. 1970) 53 f.

⁵ Vgl. F. Henrich (Hrsg.), *Liturgiereform im Streit der*

Meinungen: Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern 42. (Würzburg 1968) (bes. die Beiträge von H. B. Meyer, E. M. de Saventhem, H. Rennings).

⁶ A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete der holländischen Kirche (Essen 1968).

⁷ Art. 56c; vgl. dazu Lengeling aaO. 242.

⁸ Vgl. Notitiae 48 (1969) 347-353.

⁹ Justin M., Apol. I 67: «... der Vorsteher sendet Gebete in gleicher Weise wie auch Danksagungen, so viel ihm möglich ist, empor. Das Volk stimmt zu, indem es das Amen spricht.»

¹⁰ Vgl. F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht (Münster/W. 1928).

¹¹ Hippolyt, Trad. apost. 9 (Botte 28): Nullo modo necessarium est, ut proferat eadem verba quae praediximus... sed secundum suam potestatem unisque oret... Tantum oret quod sanum est in orthodoxia.

¹² Vgl. A. Stuiber, Libelli sacramentorum romani. Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten Sacramentarium Leonianum (Bonn 1950).

¹³ N. Brox, Der Konflikt zwischen Aniket und Polykarp: Concilium 8 (1972) 14-18. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, scheint es in der Frage nach dem Termin - im Unterschied zu der Meinung, die Brox äußert - weniger um den Inhalt der Paschafeier zu gehen als um eine andere Bewertung des alttestamentlichen Paschatermins für die Gemeinde Jesu Christi.

¹⁴ Vgl. J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 3-86.

¹⁵ Vgl. J. A. Jungmann, Missarum sollemnia (Freiburg/Br. 1952 I) 98-122; ferner J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (München 1933).

¹⁶ Vgl. O. Stegmüller, Diptychon: Reallex. f. Antike u. Christentum III (1957) 1138-1149.

¹⁷ Vgl. Th. Klauser, Akklamation: Reallex. f. Antike u. Christentum I (1950) 216-233.

¹⁸ Vgl. B. Kleinheyder, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (Trier 1962).

¹⁹ Vgl. R. Kottje-H. Th. Risse, Wahlrecht für das Gottes-

volk? Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrerwahl (Düsseldorf 1969).

²⁰ Kleinheyder aaO. 22-24.

²¹ Kleinheyder aaO. 49-52.

²² Missale Francorum 21 (Mohlberg 6) zur Diakonatsweihe: an eum dignum hoc officio censeatis, scire desidero; aaO. 35 (Mohlberg 10f) zur Bischofsweihe: Virum venerabilem illum testimonio presbyterorum et totius cleri et consilio civium ac consistentium credimus eligendum... Hunc ergo, dilectissimi fratres, testimonii boni operis electum, dignissimum sacerdotium consonantes laudibus clamate et dicit: Dignus est.

²³ aaO. 27 (Mohlberg 8) zur Priesterweihe: vgl. Kleinheyder aaO. 95-96.

²⁴ Vgl. Pontificale Romanum (bis 1968) zur Priesterweihe; zur Diakonatsweihe.

²⁵ Vgl. B. Kleinheyder, Weiheliturgie in neuer Gestalt: Liturgisches Jahrbuch 18 (1968) 210-229; aaO. L'Ordination des prêtres: La Maison Dieu 78 (1969) 95-112; aaO. La riforma degli Ordini sacri: Rivista liturgica 56 (1969) 8-24.

²⁶ Pontificale Romanum 1968: De ordinatione presbyterorum 15.

²⁷ aaO. De ordinatione episcopi 19.

²⁸ aaO. De ordinatione episcopi 16.

²⁹ aaO. De ordinatione presbyterorum 12.

³⁰ In seinem bemerkenswerten Aufsatz, Das Gebet der Kirche als Wesenselement des Weihesakramentes: Liturgisches Jahrbuch 20 (1970) 166-177, zitiert Balth. Fischer im Schlußwort den reformierten Theologen J. J. von Allmen: «Ein Pfarrer sollte wissen, daß er seinen Dienst als Erhöhung der Gebete der Kirche zu verstehen hat.»

BRUNO KLEINHEYDER

geboren am 22. April 1923 in Hüls/Krefeld, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Bonn, Tübingen, München und an der Theologischen Fakultät Trier, ist Doktor der Theologie, Professor für praktische Theologie (Liturgik) an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte u. a.: Die Priesterweihe im römischen Ritus (Trier 1962), Erneuerung des Hochgebetes (Regensburg 1969).

Hervé-Marie Legrand

Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche

IST DIE BISCHOFERNENNUNG
EIN PRAKTISCHES ODER THEOLOGISCHES
PROBLEM?

Namentlich in den Diözesen Westeuropas sowie Nord- und Südamerikas äußern seit dem Konzils-

ende immer mehr ordinierte und nichtordinierte Christen das Begehren, an der Wahl ihrer Bischöfe mitbeteiligt zu sein, und die Forderung, daß wie zur Zeit der Kirchenväter der Bischof wiederum von der Ortskirche gewählt werde.¹ In welchem Geistesklima wurzelt dieses Begehren? Handelt es sich um eine unmittelbare Folge der ekklesiologischen Neuausrichtung des Zweiten Vatikanums, die den Katholiken das Bewußtsein zurückgegeben hat, das Gottesvolk zu sein, und andererseits die kirchlichen Dienste in der Kirche situiert hat?² Hoffen einige, auf diese Weise die ihnen zu engen Ketten Roms lockern zu können, das - wenigstens grundsätzlich - die Bischöfe der gesamten Kirche frei ernennt? Geht es für andere um eine Rückkehr zu den Ursprüngen, zu der Väterzeit? Oder handelt es sich um den prosaischeren Wunsch, daß in