

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 unusquisque 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

einer Gesellschaft mit augenscheinlich demokratischen Institutionen auch die Kirche demokratisch werde, nicht nur um in den Augen unserer Zeitgenossen als glaubhaft dazustehen, sondern allein schon deshalb, weil ein Mensch, der in der weltlichen Gesellschaft mündig ist, darunter leidet, in der Kirche als minderjährig behandelt zu werden?

Da genaue Erhebungen fehlen, ist es ein wenig gewagt, ein Urteil darüber zu fällen, welches Gewicht jeder dieser Faktoren besitzt. Wenn, wie es wahrscheinlich ist, das Verlangen nach Demokratisierung der ausschlaggebende Faktor bei diesen Forderungen ist, werden sich diese dermaßen häufen, daß es sehr schwierig sein wird, ihnen auf die Dauer überhaupt nicht Rechnung zu tragen. Der mehr oder weniger ausgeprägte Parallelismus, der zwischen den Strukturen der Beteiligung am politischen Leben und denen der Teilnahme am kirchlichen Leben stets bestanden hat,³ läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß der heutige Modus der Bischofsernennungen erheblich geändert werden wird.

Die Aussicht darauf, daß die Ortskirche von neuem an der Erwählung ihres Bischofs teilnimmt, ruft mit Recht manche Befürchtungen und manche Hoffnungen hervor. Diese zu untersuchen, wäre Sache der Pastoralprospektive. Ohne die Notwendigkeit dieser Aufgabe zu unterschätzen, sehen wir hier von ihr ab, um eine fundamentalere Vorfrage zu stellen: Gibt es solide theologische Grundlagen, um die Beteiligung einer Kirche an der Wahl ihres Bischofs zu fordern? Oder handelt es sich bei diesem Begehren um eine belanglose Altertümelei, wie schon das Schicksal dieser Institution es nehezulegen scheint? Außer der ursprünglichen Regelung, welche die Wahl durch die Gesamtheit der *ecclesia* vorsah, sind nämlich in der Kirche mehrere andere Weisen der Berufung zum Episkopat als rechtmäßig anerkannt worden: Wahl bloß durch den Klerus oder das Kapitel oder – in einer noch heterogeneren Linie – Ernennung durch die Bischofssynode oder durch den Papst allein, ja während Jahrhunderten und noch heute durch die – manchmal nicht katholischen – staatlichen Autoritäten.⁴

Diese Sachverhalte stellen eine Frage: Ist der Modus der Bischofsernennung an sich theologisch indifferent, so daß er vor allem durch geschichtliche und soziologische Kriterien bedingt ist, deren wichtigstes die Effizienz wäre? Oder muß dieser Modus von eigentlich theologischen Kriterien bestimmt sein, die der inneren Struktur der Kirche homogen sind? Vor jeder weitem Stellungnahme

ist auf diese Frage zu antworten. Denn wird, wenn man diesen Forderungen ein Ende setzen will, dies glücken, ohne daß man sie in theologisch überzeugender Weise zurückweist? Und besteht, wenn man ihnen nachgeben will, nicht die Gefahr, dies zu tun, ohne daß man zuvor ihre gemischten Motivierungen theologisch auseinandergelöst hat? Eine theologische Auseinandersetzung ist somit ebenso notwendig wie unvermeidlich.

Die vorliegende Untersuchung möchte dazu einen Beitrag leisten, indem sie den tiefen ekklesiologischen Sinn der kanonischen und liturgischen Institutionen der Elektion-Ordination der Bischöfe in der alten Kirche darlegt. Indem wir uns dazu entschließen, möchten wir nicht dem Ursprung ein Privileg zusprechen, das ihm nicht lediglich von der Chronologie her zukommen kann, und noch weniger wollen wir behaupten, die Treue zur Überlieferung erheische die stereotype Wiederholung. Sondern wir haben bloß vor, den Sinn von dem, was unsere Väter im Glauben getan haben, wieder ans Licht zu heben.

Dieses Vorgehen wird uns einen Sinn aufdecken, der infolge seines reichen Gehaltes zwangsläufig unsere heutige Praxis in Frage stellen wird aus Gründen, die sehr wohl die der Tradition sein könnten, über die wir uns um so leichtfertiger hinwegsetzen, als sie uns fremd geworden ist.

I. IST DIE ERWÄHLUNG DIE NORM DER BISCHOFSEARNENNUNG?

1. Die Erwählung durch die Ortskirche als konstante Regel des schriftlich niedergelegten Rechts von den Anfängen bis 1917

Die Wahl ist bis 1917 die Norm des schriftlich fixierten Rechts für die Bischofsernennungen in der katholischen Kirche gewesen. In dieser Hinsicht stellt der heutige can. 329 eine nicht geringe Neuerung dar, indem er erklärt: «Der römische Papst ernennt sie (die Bischöfe) frei» (§ 2), und vor allem indem er präzisiert: Wenn ein Kapitel oder irgendeine andere moralische Person das Wahlrecht behalte, so sei dies kraft einer *Konzession* (§ 3). Es ist zum erstenmal in der Geschichte, daß eine solche Erklärung in einem Gesetzestext auftritt, wenigstens in so kategorischen und allgemeinen Ausdrücken. Daß der Papst alle Bistümer frei besetzt, entspricht nicht der Überlieferung. Selbst wenn der Buchstabe des Rechts oft umwunden war, so hat die Kirche im Lauf der zwei Jahrtau-

sende ihrer Geschichte die Erwählung als Norm erachtet. Sollte diese Kontinuität im schriftlich niedergelegten Recht bedeutungslos sein?

Wir können hier die gut bekannte Geschichte der Bischofswahl nicht wiedergeben. Die Wahl ist von der «Didache» an bezeugt. Um 230 spricht die «*Traditio apostolica*» Hippolyts klar deren Prinzip aus: «Man ordiniere zum Bischof den, der vom ganzen Volk erwählt worden ist... mit der Zustimmung aller, und die Bischöfe mögen ihm die Hand auflegen» – ein Grundsatz, den ein hl. Cyprian als göttlichen Rechtes betrachtet.⁵ Um die Beispiele nicht zu häufen, geben wir als besonders bezeichnend die Empfehlungen zweier Päpste der Mitte des 5. Jahrhunderts wieder, die übrigens der Prärogativen ihres Sitzes sehr bewußt waren. Cölestin I. erklärt z. B.: «Man zwingt dem Volk nicht jemanden, der ihm nicht genehm ist, zum Bischof auf.»⁶ Leo I. äußert sich noch bestimmter: «Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden»; «Man ordiniere niemanden zum Bischof gegen den Willen der Christen und ohne ihre ausdrückliche Bitte.»⁷ Man sieht: Wenn im Altertum die Christengemeinde ihr internes Leben frei organisieren kann, besteht sie durch den Mund ihrer Bischöfe und Päpste, die auch Heilige sind, auf der Einhaltung des Wahlregimes. Wie kam es dazu, daß in diese Norm eine Bresche geschlagen wurde und daß sie schließlich außer Brauch kam? Wir haben diesbezüglich die für unser Thema entscheidende Bemerkung zu machen, daß diese Entwicklung durch Druck von außen, durch weltliche Einflüsse zustande kam und nicht aus einer Vertiefung der Glaubenslehre hervorging.

2. Von den Wahlen wurde nicht aus theologischen Gründen abgegangen

Der fortschreitende Zerfall der alten Institutionen geht im Osten wie im Westen auf den beständigen Druck der politischen Gewalten zurück. Um ihm besser zu widerstehen, behielt die Kirche des Westens im 13. Jahrhundert die Wahl den Klerikern vor, wodurch die Institution aus dem Gleichgewicht geriet. Wenn zu Beginn des 16. Jahrhunderts Rom katholischen Monarchien das Recht auf die Besetzung von Bischofsstühlen gewährte, das es sich (aus finanziellen Gründen) zur Zeit von Avignon vorbehalten hatte, so darum, weil dieses Besetzungsrecht als Tauschpfand den mächtigsten Hebel seiner Politik bildete. Erst im 20. Jahrhundert gelingt es dem Heiligen Stuhl, unter Ausnutzung der Säkularisation der katholischen Staa-

ten der Kirche das Recht auf die freie Ernennung ihrer Bischöfe zurückzugewinnen, und im Zuge der auf das Erste Vatikanum folgenden Zentralisationsbewegung behält er es sich selbst vor.

Die summarisch nachgezeichnete Entwicklung geht also keineswegs auf einen Einwand von seiten der Glaubenslehre gegen die Bischofswahlen zurück.⁹ Bevor wir nun deren tiefen Sinn erheben, war es wichtig, auf diese Tatsache aufmerksam zu machen.

III. DIE STRUKTUR DER BISCHOFSELEKTIONEN-ORDINATIONEN IN DER ALTEN KIRCHE

Um die Einreihung in den Episkopat in der alten Kirche zu bezeichnen, drängt sich der Ausdruck Elektion-Ordination auf, weil ein einziger liturgischer Akt die Wahl durch das Volk (mit Einschluß der Kleriker), die Handauflegung von seiten der Bischöfe (Ordination) und den Eintritt in das Amt (Jurisdiktion) organisch in sich vereinte. Eine Ordination ohne Wahl und ohne Amt wäre damals ebenso undenkbar gewesen wie eine Jurisdiktion ohne Ordination.⁹ Der organische Charakter des liturgischen Aktes tritt darin zutage, daß die Ortskirche (1), die Nachbarbischöfe (2), der Gewählte (3) und – über allen stehend, in allen Zeitpunkten gegenwärtig als der Haupthandelnde – der Heilige Geist (4) in unterschiedlichen Rollen dabei beteiligt sind.

1. Die Rolle der Ortskirche

Bezeichnenderweise wird heute ein Bischof oft außerhalb seiner Diözese ordiniert. Für unsere Väter wäre dies undenkbar gewesen, da die Ortskirche für sie eine so entscheidende, unabdingbare Rolle spielte. Das Weihegeschehen betraf sie ebenso sehr wie den Bischofskandidaten. Kurz gesagt:

a) Die Ortskirche gibt die Berufung. Die Berufung besteht konkret in der Erwählung durch die Bruderschaft der Christen, «als wie angesichts des Urteils Gottes und Christi, in Gegenwart des Heiligen Geistes» (Const. Apost. VIII). Dies gilt so sehr, daß der Erwählte oft wider Willen und unter Zwang ordiniert wird (*invictus, coactus*⁹). Wie die Erwählung der größten Bischöfe der Frühzeit (Ambrosius, Augustinus, Martin von Tours, Gregor d. Gr., Basilius usw.) zeigt, handelt es sich hier um viel mehr als bloß um einen literarischen Topos.¹⁰

b) Die Ortskirche prüft die Apostolizität des Glaubens des Erwählten und bezeugt ihn. Dies ist der Sinn des von allen Ritualien bezeugten Skrutiniums und der Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor der Gemeinde. Das Zeugnis, das vom Volk dem Glauben des Erwählten gegeben wird, tritt aus der Beschreibung der Const. Apost. VIII treffend hervor und erhellt den Status der Apostolizität der Kirche. Alle Gläubigen sind dafür verantwortlich, zumal wenn einer von ihnen den apostolischen Dienst antritt. Damit wird keineswegs die funktionelle, spezifische Verantwortung der kirchlichen Amtsträger geleugnet, jedoch verwehrt, die Apostolizität der Kirche bloß als eine Konsequenz der Apostolizität des kirchlichen Dienstes darzustellen. Diese ist vielmehr ein Ausdruck der Apostolizität der Gesamtkirche und eine spezifische Verantwortung ihr gegenüber.

c) Die Ortskirche leistet einen Rezeptionsakt gegenüber dem Bischof, der unter ihrer Mitwirkung ihr gegeben worden ist. Wollte man sagen, die Ortskirche habe sich ihren Bischof selbst gegeben, würde man die Praxis der alten Kirche mißdeuten. Diese betrachtete ihre Zustimmung als ein Geschenk des Heiligen Geistes, und nachdem der Bischof einmal erwählt und ordiniert war, nahm sie ihn als vom Heiligen Geist ernannt an.

2. Die Rolle der Nachbarbischöfe

Seit Nikäa (can. 4), das eine ältere Praxis wieder aufnimmt, ist für eine Bischofsordination zumindest die Gegenwart dreier Bischöfe erforderlich. Sie sind zugegen nicht um der Zeremonie eine größere Feierlichkeit zu verleihen noch um die Gültigkeit der Ordination zu gewährleisten, wie neuere Autoren gesagt haben, noch um die Vollmachten des Bischofskollegiums gegenüber dieser Einzelkirche auszuüben. Ihre Rolle als Repräsentanten ihrer Kirchen läßt sich mit drei Begriffen umschreiben: Zeugnis, Tradition-Rezeption, Auflegung der Hände im Rahmen der Epiklese der gesamten Versammlung.

a) Die Bischöfe sind Zeugen. Keine Kirche ist ihrer Apostolizität versichert, wenn diese ihr nicht von andern attestiert wird. Durch ihre Gegenwart und ihre Mitwirkung bezeugen somit die Nachbarbischöfe, daß die Kirche, welche die Ordination feiert, in bezug auf den Glauben und das kirchliche Amt mit der in Raum und Zeit sich erstreckenden apostolischen Kirche identisch ist.

b) Die Betätigung der Bischöfe: Tradition und Rezeption. Indem sie ihm die Hände auflegen,

konstituieren die Bischöfe den Neuerwählten zu einem einwandfreien, persönlichen Zeugen für den apostolischen Glauben in seiner Funktion als Band und Vorsteher der Kirche. In diesem Sinn übermitteln sie ihm das apostolische Amt. Gleichzeitig nehmen sie ihn als Repräsentanten seiner Kirche bei den andern Kirchen an. So wird er Mitglied des Bischofskollegiums nicht in dem Sinn, daß dieses die Gruppe darstellen würde, das die Gesamtkirche leitet, sondern in dem Sinn, daß es für die *Communio* der Kirche verantwortlich ist.

c) Die Bischöfe als Vermittler der Geistesgabe innerhalb der Epiklese der gesamten Versammlung. In der Ordination erhält der Erwählte ein Charisma, das von den Ritualien «*pneuma hiegonikon*», «*spiritus principalis*» genannt wird, also ein Charisma zur Leitung der Gemeinde darstellt. Diese Gabe wird nicht von denen übermittelt, welche die Ordination vornehmen, sondern von Gott selbst, der auf die Epiklese der gesamten Versammlung antwortet, ist doch die versammelte *Ecclesia* das integrale Subjekt dieser Feier wie eines jeden liturgischen Aktes.

3. Der Erwählte

Allein schon die Struktur der Elektion-Ordination läßt klar deren vor allem ekklesiologische Intention zutage treten. Durch sie wird der neue Bischof zum realen Repräsentanten seiner Kirche bei den andern Kirchen und erhält er gleichzeitig zur Aufgabe, die gesamte Kirche in der seinen zu repräsentieren: Er ist das Hauptorgan der Konziiliarität der Kirche. Man muß deshalb auf beide Endglieder seiner Vermittlung achten, sonst läuft man Gefahr, ihn entweder auf seine Ortskirche einzuschränken und die Sorge für die Gesamtkirche für bloß fakultativ zu halten, oder ihn zum Glied eines über der Kirche stehenden Organismus von Gewalten zu machen und ihm die Bindung an seine Ortskirche zu nehmen.

4. Der Heilige Geist als der Hauptfaktor der Ordination

Die neueren Autoren würden das Walten des Heiligen Geistes gern bloß auf die Handauflegung durch die Bischöfe beschränken. In Wirklichkeit aber ist der Geist in jedem Zeitpunkt der Elektion-Ordination am Werk. Er ist tätig in der Vokation-Elektion, die als ein Gottesurteil und nicht als eine demokratische Wahl verstanden wird, bei der jeder nach seinem Interesse und seinem freien Gutdünken

stimmt. Er antwortet auf die Epiklese; er liegt der Rezeption zugrunde, so wie er auch der Bezeugung zugrunde lag.

Die charismatische Grundstruktur der Kirche tritt in diesem differenzierten Geisteswalten bei der Elektion-Ordination zutage. In diesem Licht kann man über die falsche Entgegensetzung von Funktion und Charisma hinauskommen, bei der alles verliert: die ordinierten Christen, indem man das Charisma in den Bereich des Außergewöhnlichen verweist; die «Charismatiker», indem sie sich für davon dispensiert halten, die Ordnung von Dienstämtern, die im Geist aufgestellt worden sind, zu respektieren. Man gewahrt auch die Gleichheit aller Christen innerhalb der vom Heiligen Geist grundgelegten Verschiedenheit und das Unangemessene eines hierarchischen Verständnisses der ordinierten Dienstämter. Schließlich erhellt daraus, wie unbegründet der christologische Kurzschluß ist, worin die ordinierten Amtsträger sich auf ihren Titel als Diener Christi berufen, um sich ihrer Gemeinde zu entziehen und um sich namentlich das Monopol auf die Erwählung der andern Amtsträger vorzubehalten, während doch niemand Diener Christi ist, ohne Diener der Kirche zu sein.

III. DER BESONDERE CHARAKTER DES GEGENSEITIGEN INEINSSEINS DER BISCHÖFE UND IHRER KIRCHE

1. *Der besondere Charakter der Elektion-Ordination als Institution*

Einige möchten die christliche Ordination lediglich als einen Installationsritus oder eine Amtsübernahme ansehen. In der ins Auge gefaßten Periode unterscheidet sie sich davon von Grund auf. Im Gegensatz zu den damaligen Behörden und Amtspersonen wird ein Bischof nicht zum Bischof, indem er den ersten Amtsakt vollzieht. Zudem ist die Ordination nicht einfach mit der durch die Ortskirche getroffenen Wahl identisch, sondern es bedarf dazu der Rezeption und Handauflegung von seiten der Vertreter der Nachbarkirchen. Man kennt keine Parallele zu dieser Institution, die den Bischof auf eine ganz besondere Weise in die Kirche eingliedert.

2. *«Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof» (Cyprian)*

Die rechtliche Regelung der Elektion-Ordination zeugt klar dafür, daß der Bischof innerhalb seiner

Kirche steht. So untersagen ihm die Canones, sein Amt selbst zu übertragen; es ist Sache der Kirche, dafür zu sorgen. Und was noch bezeichnender ist: Nach dem zu der besagten Epoche geltenden Recht ist stets die Zustimmung der Kirche zur Weihe ihres Bischofs verlangt, während der Ordinand sogar unter Zwang gültig ordiniert werden kann! Die Bischöfe müssen von ihrer Kirche akzeptiert werden und nicht umgekehrt: Nie appelliert man an den christlichen Gehorsam des Volkes, damit dieses einen ihm nicht genehmen Bischof annimmt («nullus invitis detur episcopus!»), im Gegenteil sieht das Recht bis 1917 unter dem Titel «malitia plebis» (Bosheit des Volkes!) vor, daß ein solcher Bischof verpflichtet ist, sein Amt aufzugeben. Der Codex von 1917 hält bloß in bezug auf die Pfarrer an dieser Verpflichtung fest (can. 2147 § 2, 2^o). Die Ordination enthebt somit den Bischof nicht seiner Eigenschaft, ein Bruder zu sein. Dennoch muß man sich aus dem Verständnis der Ordination als einer Übergabe merken, daß das Amt sich nicht aus der Ortsgemeinde ergibt und daß deswegen der Bischof dieser gegenüberstehen kann; dies ist für sie wertvoll, denn sie weiß so, daß sie sich nicht in ihrem eigenen Namen versammelt.

Das Einbegriffensein des Bischofs in der Kirche ist von ganz besonderem Charakter: einzig die sehr bekannte Formel des hl. Cyprian spricht, wenn man sie dynamisch auffaßt, von einem in gewissen Hinsichten gegenseitigen Ineinssein: «Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof.» Wie wenig tragen somit Unterscheidungskategorien wie lehrende Kirche und hörende Kirche und weitere dieser Art der Wirklichkeit Rechnung! Und das besagt auch, daß Bischofsordinationen sinnlos sind, wenn sie nicht im Hinblick auf eine konkrete Kirche geschehen. Die Lehre über die Kollegialität vermag sie nicht zu rechtfertigen.

IV. DIE ERWÄHLUNG DER BISCHÖFE DURCH IHRE KIRCHE ALS EIN KOMPLEXES THEOLOGISCHES ANLIEGEN

Die Analyse des so eigentümlichen Vorgangs der Elektion-Ordination legt eine organische Ekklesiologie frei, worin die Beteiligung einer Kirche an der Wahl ihres Bischofs als ein Strukturerefordernis erscheint. Diese Beteiligung ist nicht ein ehrwürdiger Brauch unter anderen ebenso legitimen Bräuchen. Diesen Stein aus dem Gebäude der echt katholischen und traditionellen Ekklesiologie

reißen heißt diese ernsthaft erschüttern. Wenn sich die administrative Zentralisation an die Stelle der ursprünglichen Institution setzt, hört man auf, eine Ekklesiologie der *Communio* sowohl zwischen den Kirchen wie innerhalb der Ortskirchen spielen zu lassen. Daß die Ortskirche so zur Passivität gezwungen wird, hat schlimme Folgen:

a) Wenn man den *Communio*-Aspekt der Ordination (Zeugnis, Rezeption) verwischt, liegt der Akzent auf ihrem konsekratorischen Aspekt, was die Gefahr mit sich bringt, den Übermittlungsgedanken auf Kosten des *Communio*-Gedankens zu stark zu betonen.

b) Gleichzeitig wird die organische Verbindung zwischen der Apostolizität der gesamten Kirche und der der Amtsträger verwischt und es droht die Gefahr, den Zeugen höherzubewerten als das Zeugnis.

c) Die brüderliche Struktur der Kirche kommt nicht mehr zum Ausdruck.

d) Indem man das Bistum als einen bloßen Sprengel der Gesamtkirche behandelt, verändert man den ursprünglichen Bezug der Ortskirche auf die Gesamtkirche.¹¹

All dies bringt letztlich eine allgemeine Schwäche der Pneumatologie zum Ausdruck. Der Christomonismus herrscht in der Theologie der kirchlichen Ämter noch bedenklicher als sonst! Man sieht: Die Beteiligung der Kirchen an der Wahl ihrer Bischöfe ist eine tief katholische Forderung, wenn der Ausdruck «katholisch» Fülle, Gleichgewicht, Achtung der Tradition besagt.

2. Einige Klippen, die zu meiden sind

a) Das «demokratische» Mißverständnis. Eine mechanische Wiedereinführung der Wahlen aufgrund des allgemeinen Stimmrechts, nach demokratischem Muster, würde zu einer theologischen Verwirrung führen. Gewiß ist der Bischof der Vertreter seiner Wähler, doch ebenso sehr ist er ihnen gegenüber der Repräsentant der Gesamtkirche; überdies erhält er seinen Auftrag nicht von ihnen, sondern vom Heiligen Geist innerhalb eines Kollegiums, das auf die Apostel des Herrn zurückgeht. Und schließlich ist die Wechselseitigkeit zwischen ihm und der Kirche nicht vertraglich, sondern sie gründet auf einem Glaubensbekenntnis, für das nicht Mehrheitskriterien maßgebend sind. Ihrer Struktur wie ihrem Geist nach ist die Election-Ordination etwas anders als die liberale Demokratie.¹²

b) Die Klippe der Konkurrenz zum Primat.

Nach «*Lumen gentium*» (22) liegt zwischen dem Papst und den Bischöfen die gleiche Beziehung vor, wie sie zwischen Petrus und den übrigen Aposteln bestand. Die Apostel wurden aber ohne die Intervention des Petrus erwählt. Die direkte Ernennung fast aller katholischen Bischöfe durch den Papst ergibt sich nicht aus dem Primat, sondern aus geschichtlichen Umständen, die es ihm ermöglichen haben, die Bischofswahl den staatlichen Gewalten zu entziehen. Dogmatisch stände nichts im Wege, sondern würde alles dafür sprechen, daß unter günstigen pastoralen Umständen die Päpste die Politik eines hl. Leo wieder aufnähmen: «Man ordiniere niemanden zum Bischof gegen den Willen der Christen und ohne ihre ausdrückliche Bitte»; «Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden». Sogar nach Aussage des Ersten Vatikanums ist ja die Verteidigung und die Hebung des Ansehens des Episkopats eine der Aufgaben des Primats.¹³ Doch wenn der Heilige Stuhl das Gefühl hat, man wolle aus den Bischofswahlen einen Sturmbock gegen den Primat machen, wird die ganze Sache in eine Sackgasse geraten, und zwar trotz der ekklesiologischen Anomalie des jetzigen Zustands und seiner schweren Nachteile in bezug auf den Ökumenismus in Richtung der Orthodoxie.

c) Die Klippe der Erwählung durch die ordinierten Christen allein. In den katholischen Ostkirchen wählt die Synode den Bischof so wie in etwa zwanzig Bistümern des Westens das Domkapitel. Dieses Vorgehen verallgemeinern ist keine Lösung: Wenn der Klerus in geschlossenem Kreis eine Zuwahl trifft, ist es noch nicht die Kirche, die an der Wahl ihres Bischofs teilnimmt. Konkret ließe sich z. B. so vorgehen, daß alle Christen Vorschläge machen können und der Seelsorgerat des Bistums (zu dem Mitglieder des Presbyteriums und gewählte Laien gehören) die Wahl vornimmt, die durch die Bischofskonferenz approbiert werden müßte, worauf der Papst den Gewählten in seine *Communio* aufnehmen würde.¹⁴ Das würde der alten *Communio*-Ekklesiologie, die wiederaufzuleben sucht, am ehesten entsprechen.

Wir sehen hier jedoch von jeder pastoralen Perspektive ab, zu der auch noch eine politische Analyse kommen müßte. Unsere Untersuchung hatte etwas anderes zum Ziel: sie wollte die Theologie der Bischofswahl erheben. Betonen wir jedoch: für noch wichtiger als die Bezeichnung der Person des Bischofs müßte das Funktionieren seines Amtes angesehen werden. Es wäre schade, wenn man übersehen würde, daß es hierin der Kirche heute

schon möglich ist, nicht mehr diese Institution zu sein, die massiv auf dem Klerus beruht, sondern

zur Sache aller Christen, zu einer *Communio* zu werden.

¹ Seit 1966 gibt es schon Dutzende von Initiativen in dieser Richtung: die neuesten sind verzeichnet in R. Laurentin, *Nouveaux ministères et fin du clergé* (Paris 1971) 230. Theologen und Kanonisten nehmen die Frage wieder auf. Vgl. die Sondernummer der *Theol. Quart.* 149 (1969) 2 und: *The Choosing of Bishops* (Canon Law Society of America), hrsg. von W. W. Basset (Hartford Conn. 1971). Vgl. auch G. Thils, *Choisir les évêques? Elire le pape?* (Paris-Gembloux 1970).

² Vgl. «*Lumen gentium*» und die bezeichnende Reihenfolge von Kap. 2 und 3.

³ Allgemeiner Überblick in R. Kottje, *Die Wahl der kirchlichen Amtsträger. Geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen*: *Concilium* 7 (1971) 196–200.

⁴ So ernannten die Zaren Rußlands die lateinischen Bischöfe. Vgl. Phillimore, *International Law II*, 411. H.-M. Legrand, *La charge pastorale des évêques* (Paris 1969) 148 bis 163 untersucht die heute geltenden staatlichen Privilegien.

⁵ Epist. 67, 4.

⁶ Epist. 4, 5 (PL 50, 434).

⁷ Ad Anast. (PL 54, 634).

⁸ Rom betrachtet die Wahl noch mit gewissem Wohlwollen, denn obwohl es bei der Aushandlung mehrerer Konkordate die Gelegenheit gehabt hätte, sie aufzuheben, hat es dies nicht getan. Vgl. R. Metz, *Le choix des évêques dans les récents concordats* (1918–1954): *L'Année canonique* 3 (1954/55) 74–98.

⁹ Die wichtigsten Texte sind zusammengestellt bei L. Mortari, *Consecrazione episcopale e collegialità* (Firenze 1969) (Vorwort von H. v. Campenhausen). Die Deutungen von H. Dombois, *Das Recht der Gnade* (Witten 1961) Kap. 8 und 13, 2 bestechen.

¹⁰ Vgl. Y. Congar, *Ordinations invitus, coactus, de l'Eglise antique au canon 214*: *Rev. Sc. Phil. Theol.* 50 (1966) 169–197.

¹¹ Vgl. H.-M. Legrand, *Welche theologischen Motive*

sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?: *Concilium* 8 (1972) 21–27.

¹² Dies präjudiziert nicht den Sinn, der der «Demokratisierung der Kirche zu geben ist. Vgl. die diesbezüglichen Bemerkungen von R. Pesch, K. Lehmann, N. Greinacher in *Concilium* 7 (1971) Heft 3.

¹³ Vgl. die zu wenig beachteten Sprechweisen von «Pastor Aeternus», worin Gregor d. Gr. in diesem Sinn angeführt wird: *DSch* 3061.

¹⁴ Schon nach dem heute geltenden Recht bestätigt der Papst die Wahl der katholischen Patriarchen nicht. Vgl. in bezug auf die Wahl von Maximos V. (Melchite): «Der neue Patriarch hat den Hl. Stuhl von seiner Wahl benachrichtigt, und der Papst hat ihn, anstatt ihn einfach zu bestätigen, von seiner Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft in Kenntnis gesetzt»: *Irénikon* 40 (1967) 565.

Übersetzt von Dr. August Berz

HERVÉ-MARIE LEGRAND

geboren am 5. Oktober 1935 in Frankreich, Dominikaner, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten von Le Saulchoir, in Walberberg, an der Universität des Heiligen Thomas zu Rom sowie an den Universitäten von Straßburg und Athen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und in kanonischem Recht ausgebildet. Er doziert an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir und veröffentlichte u. a.: *Communio sacramentelle et célébration intégrale: Eucaristia. Aspetti e problemi dopo il Concilio* (Assisi 1968), *Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise, La délimitation des diocèses: La charge pastorale des évêques = Unam Sanctam* 74 (Paris 1969), *Ministères institués, communauté et Saint-Esprit, Personne du ministre et objet du ministre: Pour une théologie du ministère* (Gembloux-Paris 1971).

Yves Congar

Die Rezeption als ekkesiologische Realität

Ein gefährliches Thema? Jedenfalls ein selten aufgegriffenes und doch sowohl für den Ökumenismus als auch für eine im Vollsinn traditionelle und katholische Ekklesiologie höchwichtiges Thema.¹

Der Begriff «Rezeption» wurde in der neueren Zeit von den Rechtshistorikern, zumal von den deutschen, verwendet für die Übernahme des rö-

mischen Rechts in den Gebrauch der kirchlichen oder bürgerlichen Gesellschaft, was in Deutschland vom 15. Jahrhundert an der Fall war. A. Grillmeier, dem wir die wichtige Untersuchung über «Konzil und Rezeption»² verdanken, hat zur Präzisierung seines Themas eine neuere Arbeit eines dieser Rechtshistoriker, F. Wieacker,³ benutzt. Man kann, sagt dieser Autor, von Rezeption im strengen Sinn nur beim Übergang von einer Kultur-Ära zu einer andern sprechen, wenn die eine Epoche ein Gesetz übernimmt, das von der andern erlassen worden war; die Rezeption im strengen Sinn ist also «hexogen». Grillmeier hat eine beachtliche Anstrengung unternommen, um von einer allzu globalen Behandlung der Rezeption der Konzilien loszukommen, wie R. Sohm sie im Rahmen einer eindrucklichen, aber anfechtbaren Sy-