

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.

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> Vgl. «*Lumen gentium*» und die bezeichnende Reihenfolge von Kap. 2 und 3.

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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Epist. 67, 4.

<sup>6</sup> Epist. 4, 5 (PL 50, 434).

<sup>7</sup> Ad Anast. (PL 54, 634).

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.

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

<sup>11</sup> Vgl. H.-M. Legrand, *Welche theologischen Motive*

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

<sup>12</sup> 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.

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

<sup>14</sup> 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.<sup>1</sup>

Der Begriff «Rezeption» wurde in der neueren Zeit von den Rechtshistorikern, z. mal 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»<sup>2</sup> verdanken, hat zur Präzisierung seines Themas eine neuere Arbeit eines dieser Rechtshistoriker, F. Wieacker,<sup>3</sup> 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-

stematisierung formuliert hat. Er versucht, das von Wieacker gelieferte Schema anzuwenden: Eine *echte* Rezeption ist exogen. Demnach kann eine Rezeption im eigentlichen Sinn bloß vorhanden sein im Fall der Übernahme von Partikularkonzilien durch die Gesamtkirche oder einen Großteil dieser Kirche oder dann – noch eher – von seiten getrennter Kirchen, z. B. wenn die Nestorianer Ephesus oder die Monophysiten Chalkedon rezipieren. Alles übrige ist Rezeption im weiten, ja uneigentlichen Sinn.

Diese Auffassung über die Rezeption erscheint uns zu eng. Gewiß muß, damit man von Rezeption sprechen kann, stets eine gewisse Distanz, eine gewisse Verschiedenheit zwischen der gebenden und der rezipierenden Instanz vorliegen. Wenn man aber im Rahmen der einen Kirche bleibt, läßt ihre Natur als *Communio* oder ihr tiefer Anspruch auf *Communio* es nicht zu, daß die Verschiedenheit vollständig ist. Zwar kann das Thema der Rezeption von ökumenischem Belang sein; man interessiert sich dafür – und zwar ganz zu Recht – innerhalb des Ökumenischen Weltrates der Kirchen, beispielsweise im Hinblick auf die Wiederherstellung der *Communio* zwischen Prächalkedonianern und Orthodoxen (oder Katholiken):<sup>4</sup> es beginnt ein neues Kapitel. Doch die Geschichte bietet eine ganze Reihe von Rezeptionsfakten und auch Rezeptionstheorien innerhalb der einen Kirche. Dies ist von hoher ekklesiologischer Bedeutsamkeit, die wir darlegen möchten. Darum halten wir uns hier an diese interne ekklesiologische Gegebenheit, auf die Grillmeier übrigens zu sprechen kommt, da sie sich dermaßen geltend macht. Dies ist Rezeption im weitern, jedoch nicht unbestimmten Sinn. Unter «Rezeption» verstehen wir hier den Prozeß, worin eine kirchliche Körperschaft sich eine Bestimmung, die sie sich nicht selbst gegeben hat, zu eigen macht, indem sie in der promulgierten Maßnahme eine Regel anerkennt, die ihrem Leben entspricht. In der Rezeption liegt etwas ganz anderes als das, was die Scholastiker unter Gehorsam verstehen. Für diese besteht der Gehorsam in dem Akt, worin ein Untergeordneter seinen Willen und sein Verhalten nach der rechtmäßigen Vorschrift eines Vorgesetzten richtet aus Respekt vor dessen Autorität. Die Rezeption besteht nicht einfach bloß in der Verwirklichung der Beziehung «secundum sub et supra»; sie enthält einen eigenen Beitrag an Zustimmung, gegebenenfalls an Urteil, worin sich das Leben einer Körperschaft äußert, die ihre ureigenen Geisteskräfte spielen läßt.

### Die Fakten

Daß der Rezeptionsbegriff noch seine Gültigkeit behält, beweist das Zweite Vatikanische Konzil zur Genüge, indem es den Fall einer kollegialen Initiative ins Auge faßt, die von Bischöfen ausgeht und nur ein «*verus actus collegialis*» sein kann, wenn der Papst sie gutheißt «*vel libere recipiat*».<sup>5</sup> Dieser Text spricht von Rezeption als einem Privileg des Bischofs von Rom, das vom Zweiten Vatikanum so entschieden bestätigt worden ist und von der Geschichte hinreichend bezeugt wird. Dessen ungeachtet stellt er eine eigentliche Aussage über Rezeption dar, da es sich um die Zustimmung (und zwar als Urteil) einer Instanz der Kirche zu einer Anordnung handelt, die von anderen Instanzen ausgeht. Außer dieser Aussage kennt das geltende Kirchenrecht – sofern wir uns nicht täuschen – keinen weitem Fall von Rezeption als den, daß der Papst und in seinem Gefolge der Weltepiskopat neue Bischöfe des orientalischen Ritus akzeptiert, die in ihrem Patriarchat lediglich nach dem «*nihil obstat*» Roms erwählt und nicht vom Heiligen Stuhl ernannt oder bestätigt worden sind. Zwar kommt das Wort «Rezeption» nicht vor, aber die Sache ist enthalten in den Ausdrucksweisen «in seiner *Communio* anerkennen, den freien Beschlüssen der Patriarchen und ihrer Synoden sein Vertrauen und seine Zustimmung schenken».<sup>6</sup>

Nicht im jetzigen «*ius conditum*» ist etwas Substantielles über die Rezeption zu finden. Das konkrete Leben der Kirche wäre instruktiver. Doch erbitten wir von der Geschichte eine positive Dokumentation.

a) *Die Konzilien.* Wir dürfen keineswegs meinen, die Beschlüsse, ja selbst die dogmatischen Entscheidungen der Konzilien hätten sich von selbst, mit einem Schlag und ohne weiteres durchgesetzt. Das Glaubensbekenntnis von Nikäa ist erst nach 56 Jahren des Geplänkels von Synoden, Exkommunikationen, kaiserlichen Verbannungsbefehlen, Interventionen und Gewalttätigkeiten vollständig «rezipiert» worden. Die Synoden von Tyrus und Jerusalem setzen 335 Athanasius ab und rehabilitieren Arius. Papst Julius selbst scheint den Urteilsspruch Nikäas nicht immer als unwiderruflich ausgemachte Sache betrachtet zu haben. Das Konzil von Konstantinopel von 386 hat diesen Auseinandersetzungen ein Ende gemacht. Es selbst aber verdankt seinen Titel «ökumenisch» nicht seiner Zusammensetzung, die keineswegs dieser

Bezeichnung entsprach – Ambrosius beklagte sich darüber, daß Rom und der Okzident nichts zu sagen hatten und nicht vertreten waren –,<sup>7</sup> sondern einzig der Rezeption seines Symbolums durch das Konzil von Chalkedon, das darin einen vollenderen Ausdruck des Glaubensbekenntnisses von Nikäa erblickt hat. Man las denn auch das sogenannte Symbolum von Konstantinopel im Anschluß an das von Nikäa (2. *Actio*) und die Canones von 381 als «synodikon des Zweiten Konzils» (17. *Actio*). Doch erst 519 – und zwar mehr durch eine stillschweigende, supponierte Zustimmung – anerkannte Rom, d. h. Papst Hormisdas, Konstantinopel als zweites der vier ersten Konzilien, indem es das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Johannes «rezipierte».<sup>8</sup> Die Geschichte des dritten Konzils (Ephesus) war kaum dazu angetan, es als ökumenisch gelten zu lassen: Cyrill von Alexandrien peitschte die Beschlüsse durch, bevor vier Tage später die Bischöfe Syriens und achtzehn Tage später die päpstlichen Legaten eintrafen; es wurden zwei Versammlungen abgehalten, die getrennt tagten. Erst dank des Einvernehmens, das im Lauf der beiden folgenden Jahre zwischen Cyrill und seiner Gruppe einerseits und Johannes von Antiochien mit seinen Parteigängern andererseits zustandekam, hat sich Ephesus eine elementare Voraussetzung zu seiner Ökumenizität beschaffen können. Newman hat diese Geschichte oft als Argument zuhanden derjenigen verwendet, für die es ein entscheidendes Hindernis bildete, daß während des Ersten Vatikanischen Konzils eine gewichtige Minorität bis und mit der Definition vom 18. Juli 1870 in Opposition gestanden hatte. Die nachträgliche Zustimmung der Gegner, d. h. die «Rezeption» durch sie, sind «gleichsam Ergänzungen des Konzils und sozusagen Elemente, die einen integrierenden Bestandteil von ihm bilden».

Mit den Glaubensbekenntnissen von Nikäa und Konstantinopel hat Chalkedon auch den an Flavian gerichteten Tomus Leos I. und die beiden Briefe Cyrills (2. Session) «rezipiert».<sup>9</sup> Das berühmte «Durch Leo hat Petrus gesprochen» ist – wie später das Wort «Durch Agathon hat Petrus gesprochen» des Sechsten Ökumenischen Konzils, das gegen den Monotheletismus Stellung nahm (und gegen Papst Honorius das Anathem aussprach) – ein Rezeptionsakt gewesen: das Konzil hat anerkannt, daß im Formular des Papstes der Glaube des Petrus zum Ausdruck gebracht sei. Doch die totale, endgültige Rezeption des Konzils von Chalkedon hat vieler Erklärungen und Präzi-

sierungen bedurft: Es war eine lange Geschichte.<sup>10</sup> Ja, es ist zu einer Nichtrezeption gekommen – wenigstens der Rechtsgeltung und dem Buchstaben nach – von seiten sowohl der armenischen Hierarchie als auch der Kopten Ägyptens aufgrund eines Antinestorianismus und einer Reaktion hier gegen Persien, dort gegen Byzanz, indem man eine «exogene» Entscheidung zurückwies. «Das abscheuliche Konzil von Chalkedon», sagte Johannes Rufus, Bischof von Maiu, um 515,<sup>11</sup> so wie gewisse Integralisten heute sagen: «das unselige Zweite Vatikanische Konzil» ...

Manchmal hingegen kam die Rezeption durch ausdrückliche Beschlüsse zustande und zum Ausdruck. Diesbezüglich war im Okzident die Rezeption durch den Heiligen Stuhl zu Rom entscheidend.<sup>12</sup> Die Rezeption setzte sich aber auch in einem sich länger hinziehenden, komplexeren Prozeß durch, wobei die Predigt (kerygmatischer Aspekt), die Spiritualität, die theologische Reflexion mitspielten.<sup>13</sup> Was die trinitarischen und christologischen Dogmen betrifft, so hat die Liturgie die Rezeption bestätigt und endgültig gesichert: «lex orandi».

Man könnte der Geschichte sämtlicher weiterer Konzilien unter dem Gesichtspunkt ihrer Rezeption nachgehen. Das letzte Konzil, das wir mit dem orthodoxen Osten gemeinsam haben, das Zweite von Nikäa, proklamierte 787 den Grundsatz, damit ein Konzil als ökumenisch gelten könne, müsse es von den «praesules ecclesiarum» und in erster Linie vom Papst rezipiert worden sein.<sup>14</sup> Doch dieses Konzil selbst mußte lange warten, bis es im Okzident rezipiert wurde. Nicht nur die fränkischen Theologen der Synode von Frankfurt von 794, die durch eine schlechte Übersetzung irreführt und vom Geist der Rivalität gegenüber dem andern Reich getrieben waren, rezipierten es nicht, sondern vorerst auch das Papsttum, das durch den byzantinischen Cäsaropapismus, der Sizilien, Kalabrien und Illyrien seiner Obödienz entrissen hatte, verletzt und angegriffen worden war. Erst im Glaubensbekenntnis, das Leo IX. 1053 an Petrus von Antiochien übersandte, findet sich eine *ausdrückliche* Rezeption des Zweiten Nikänums durch die Päpste.<sup>15</sup>

Führen wir noch einige Beispiele aus dem Okzident und dem zweiten Jahrtausend an. Das Vierte Laterankonzil (1215) ist im Westen so gut rezipiert worden, daß es das Leben der Kirche dauernd geprägt hat: sein Glaubensbekenntnis «Firmiter», das eingangs der «Dekretalien» wiedergegeben wurde, ist zu einem vierten Symbolum

und zu einer Unterlage für die Unterweisung der Kleriker und der Gläubigen geworden und sechzig Texte des Konzils und neunundfünfzig seiner siebzig Canones sind in das Kirchenrecht übergegangen, bis in den Codex von 1917 hinein.<sup>16</sup> Diesbezüglich ist die Rezeption eines Konzils mit seiner Wirksamkeit identisch; diese Bemerkung hat, wie wir sehen werden, für eine theologische Interpretation der Rezeption ihre Bedeutung. Der Fall des Konzils von Trient würde diese Bemerkung ebenfalls erhellen; überdies taucht das Problem und die Schwierigkeit seiner Rezeption durch die Protestanten immer wieder in der Korrespondenz zwischen Leibniz und Bossuet auf.<sup>17</sup> Damit war bereits ein Fall dieser «exogenen» Rezeption gegeben, die man heute in der ökumenischen Bewegung anstrebt, um zwischen den entzweiten kirchlichen Körperschaften ein Einvernehmen heranreifen zu lassen.

Daß das Dogma vom 18. Juli 1870 von den Bischöfen der Minorität akzeptiert wurde, die, als die Annahme bereits feststand, Rom am Vorabend der Abstimmung verlassen hatten, um nicht «non placet» sagen zu müssen, bildet gleichfalls einen Fall von Rezeption, und zwar einen um so interessanteren, als mehrere unter ihnen – ihren Grundsätzen getreu – diese Annahme damit begründet haben, daß der Glaubenssatz von der gesamten Kirche bereits «rezipiert» worden sei (so z. B. Msgr. Maret). Dieses Argument vermochte jedoch Döllinger nicht zu überzeugen.

Im Rahmen der heutigen christologischen Forschungen, die viel mehr vom Menschen Jesu der Synoptiker ausgehen, hat man von «Re-Rezeption» des Chalcedonense gesprochen.<sup>18</sup> Chalcedon steht zwar fest und wird nicht in Frage gestellt. Doch im Zusammenhang mit einer neuen christologischen Sicht und einem neuen ökumenischen Bestreben muß man zu einem Neuverständnis seiner Geschichte und seiner tiefen Intentionen schreiten und es so von neuem «rezipieren». In analoger Weise ließe sich von einer «Re-Rezeption» des Ersten Vatikanums durch das Zweite Vatikanum sprechen, und zwar auch hier in einem neuen Zusammenhang und durch eine Neuinterpretation, die so weit geht, daß man die Minorität des Vaticanum I die Vorhut des Vaticanum II nennen könnte...

Erheben wir einige Texte, worin dieser Rezeptionsgedanke zum Ausdruck kommt:

Augustinus spricht ein allgemeines Prinzip aus: «Vides in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus

apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et *tot populorum consensione firmatur*»;<sup>19</sup> «In fiducia securae vocis asserer, quod in gubernatione Domini Dei nostri et salvatoris Iesu Christi *universalis Ecclesiae consensione roboratum est.*»<sup>20</sup>

Wie Leo d. Gr. von den Konzilsanones spricht, die das Recht der Metropolitan Bischöfe betreffen, bedient er sich einer Formulierung, die oft wieder aufgegriffen wird: «secundum sanctorum patrum canones Spiritu Dei conditos et *totius mundi reverentia consecratos*»<sup>21</sup> – eine Formulierung, die von Hinkmar und weiteren Autoren des Hochmittelalters unablässig wiederholt wird.<sup>22</sup> Vom Konzil von Chalkedon schreibt Leo: «quae ab universis Romani orbis provinciis cum totius mundi est celebrata consensu»,<sup>23</sup> doch handelt es sich dabei zweifellos um den innern *consensus* des Konzils.

Nach einem weiteren Papst, Simplicius, muß als endgültig angesehen werden, «quod apostolicis manibus *cum Ecclesiae universalis assensu...*» bestimmt worden ist (10. Jan. 476).<sup>24</sup> In einem Brief an die Bischöfe Dardiens gibt Papst Gelasius 495 die Kriterien an, wonach ein gutes Konzil von einem schlechten zu unterscheiden ist: als gutes Konzil kann dasjenige gelten, «*quod universalis Ecclesiae probavit assensus*» und das der Erste Stuhl approbiert und festhält; ein schlechtes Konzil hingegen spricht «*contra Scripturas sanctas, contra doctrinam patrum, contra ecclesiasticas regulas, quam toto merito Ecclesia non recipit et praecipue sedes apostolica non probavit.*»<sup>25</sup> Ein paar Zeilen weiter wird vom Konzil gesagt, es müsse der Schrift und der Überlieferung entsprechen, «*quam cuncta recipit ecclesia, quam maxime sedes apostolica comprobatur.*»<sup>26</sup> Merken wir uns, daß der Teil von «De recipiendis et non recipiendis libris», der auf Gelasius zurückgehen kann, sehr reichlich von Rezeptionsbegriffen wie «*suscipere*», «*recipere*» usw. Gebrauch macht.

In seiner Synodika, die er im Februar 591 an die vier andern Patriarchate richtet, bekennt Gregor d. Gr., er halte die vier ersten Konzilien und sodann auch das fünfte in Ehren, «*quia... universali sunt consensu constituta*»;<sup>27</sup> diese Stelle wird von Gratian (D. 15 c. 2) angeführt, doch kann es sich um den Konsens der Konzilsväter handeln.

Dionysius Exiguus hatte in die beiden ersten Redaktionen seiner Sammlung, der «Dionysiana», die sogenannten apostolischen Canones, die von Sardica und von Afrika, aufgenommen, doch schied er sie aus der dritten Redaktion (vor 523)

aus und sagte zur Begründung: «quos non admisit universitas». <sup>28</sup>

In seinem Werk «Pro defensione trium capitulorum» (um 548) beruft sich Facundus von Hermiane zugunsten des Konzils von Chalkedon fortwährend darauf, daß dieses von der gesamten Kirche rezipiert worden sei: «in Ecclesia Dei recepta est», «ab Ecclesia universali receptis». <sup>29</sup>

Hinkmar von Reims bietet eine schöne Ekklesiologie der Kirche als *Communio* und eine Theologie der Konzilien und der Rezeption. Wie wir sahen, bedient er sich in diesem Sinn mit Vorliebe eines Textes Leos d. Gr. Er definiert die ökumenischen («generalia») Konzilien als solche, die durch den Kaiser einberufen sind, viele Bischöfe mit einer «specialis iussio sedis apostolicae» «pro generali ad omnes christianos causa pertinente» besammeln und deswegen «a catholica Ecclesia receptissima» sind. <sup>30</sup>

Die Frage, was die Ökumenizität eines Konzils ausmache, ist sehr komplex und im Lauf der Geschichte verschieden beantwortet worden. Sie ist nicht ganz mit der weiteren Frage identisch: Wer *anerkennt* die Ökumenizität eines Konzils? Seit Damasus, ja selbst seit der Synode von 368 haben die Päpste geltend gemacht, daß ein Konzil ihrer Gutheißung bedürfe, und ganz gewiß kann kein Konzil ökumenisch sein, wenn der Römische Stuhl es nicht rezipiert. Wie wir sahen, haben Leo und Gelasius die Zustimmung der Gesamtkirche und die päpstliche Approbation in eins gesehen. Doch die Rezeption durch die Kirche hat gewiß ihren eigenen Stellenwert. Mitten im Konzil von Trient sagte Martin Perez de Ayala in einer für das Konzil redigierten Abhandlung: «Est secunda via apprehendendi veritatem in dubiis: Conciliorum scilicet generalium omnium consensione populorum fidelium receptam auctoritatem.» <sup>31</sup> Man kann die slawophile These ablehnen, wonach die Konzilien nicht durch und in sich selbst dogmatische Autorität haben, da nur der Wahrheit Autorität zukomme, die Wahrheit aber kein anderes Organ habe als das christliche Empfinden der Gemeinschaft der Gläubigen; selbst eine große Zahl orthodoxer Theologen weisen sie zurück. <sup>32</sup>

Die Texte sprechen eine andere Sprache. Die gleichen Theologen behalten jedoch einen Teil der slawophilen Interpretation bei: nicht die juristische Korrektheit oder die richtige formale Struktur eines Konzils gewährleistet seine Authentizität, sondern sein Lehrinhalt. Und man führt eine Reihe von Konzilien an, die vom formalen oder rechtlichen Standpunkt aus ebenso regulär waren wie

andere (was übrigens näher zu besehen wäre!), aber abgelehnt wurden, weil die Kirche in den betreffenden Dekreten nicht ihren Glauben wiedererkannt hat: Rimini-Seleukia 359, Eichensynode 403, Ephesus 449, Ikonoklastensynode von Hieria 753–754 usw. Die Gallikaner, welche die Konziliengeschichte gut kannten, haben ziemlich allgemein die These vertreten, es sei die Annahme durch die ganze Kirche, die es schließlich ermögliche, die Autorität eines Konzils, seine Geltung als ökumenisch und den unfehlbaren Charakter seiner Dekrete anzuerkennen. <sup>33</sup>

Andererseits haben manche örtliche Synoden und partikuläre Dokumente allgemeine Geltung erlangt, weil die Kirche in ihnen ihren Glauben wiedererkannt hat – somit auf dem Weg der Rezeption –, einem Prozeß entsprechend, worin die Rezeption durch den Römischen Stuhl vor allem im Okzident oft eine entscheidende Rolle gespielt hat. So die Synode von Antiochien von 269, die Paulus von Samosata verurteilt hat und deren überall mitgeteilter und entgegengenommener Entscheidung für Nikäa ein ernstliches Handicap war. So das antipelagianische Konzil von Karthago von 418. <sup>34</sup> Der «Indiculus», der von Prosper von Aquitanien verfaßt wurde, zitiert dessen 3., 4. und 5. Canon über die Gnade und bemerkt hierzu: «quasi proprium Apostolicae Sedis amplectimur»; <sup>35</sup> der «Indiculus» hinwieder wurde in der Folge von Dionysius Exiguus seiner Sammlung einverleibt, was die Rezeption der Canones von Karthago im Okzident vollendete. <sup>36</sup> Die vom Konzil von Orange zusammengestellten Texte über die Gnade <sup>37</sup> sind – wenn auch erst spät (Verwendung durch das Konzil von Trient) – rezipiert worden, da man ihnen eine Autorität beimaß, die über den Anlaß, der 529 fünfzehn Bischöfe zu Orange zusammenkommen ließ, hinausgeht. Von der Wertschätzung, welche die Elfte Synode von Toledo (675) und ihr trinitarisches Glaubensbekenntnis <sup>39</sup> erfahren hat und die so weit ging, daß man dieses als von... Innozenz III. bestätigt ansah, gilt das gleiche, ebenso von den Synoden von Quierzy (833) und Valence (855) über die Prädestination. <sup>38</sup> Und wurden schließlich nicht auch das von einem unbekanntem Autor stammende Symbolum «Quicumque» und das «Filioque» kraft der Rezeption als echte Wiedergaben des Glaubens anerkannt? So sind der Repräsentation nach unbedeutende Partikularsynoden auf dem Weg der Rezeption zu einer Bedeutung gelangt, die der der allgemeinen Konzilien nahekommmt.

Im Grunde hängt alles mit der Frage zusammen,

was die Autorität der Konzilien ausmacht und den von ihnen erlassenen Bestimmungen Geltung verleiht. Ausgezeichnete Forschungsarbeiten geben uns darüber Aufschluß.<sup>40</sup> Die Geltung der Konzilien liegt darin begründet, daß sie den Glauben der Apostel und der Väter, die Überlieferung der Kirche zum Ausdruck bringen (so Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Vinzenz von Lérins). Die Konzilien haben die Apostolizität und Katholizität der Kirche zum Ausdruck gebracht, und zwar insofern, als sie die Gesamtheit der Kirche repräsentiert und einen Consensus zustande gebracht haben. Athanasius beruft sich auf keine anderen Prinzipien. Nach Nikäa – und indem man immer wieder Nikäa zum Muster nahm – hat man mit Vorliebe die Gewißheit betont, daß Christus den Konzilien vorstehe und der Heilige Geist ihnen beistehe. Doch das entscheidende Moment liegt darin, daß man in ihnen den Glauben der Apostel wiedererkennt, der uns auf dem Weg über die Väter übermittelt worden ist («Paradosis»). Deshalb wurde denn auch im christlichen Altertum ein Konzil mit der Lesung der Dekrete der früheren Konzilien begonnen; es wollte nichts anderes sein als eine neue Etappe in der Übermittlung, war aber auch ein Rezeptionsakt.<sup>41</sup> Die Theologie des Konzils erscheint uns somit als an die Theologie der Apostolizität gebunden, von der sie ein Aspekt ist. So wie nicht die formale Sukzession («nuda successio») das Entscheidendste ist, sondern die tiefe Identität des Inhalts und Glaubens, obwohl beides Hand in Hand gehen muß, ist auch bei einem Konzil das Entscheidendste weder die Anzahl seiner Teilnehmer noch die juristische Korrektheit seines Vorgehens, sondern der Inhalt der von ihm erlassenen Bestimmungen, obwohl auch hier beides Hand in Hand gehen muß.

Wenn es eine Wahrheit gibt, die seit dem Altertum bis und mit dem Zweiten Vatikanum ganz allgemein bekräftigt wird, so ist es die, daß der Glaube und die Überlieferung von der gesamten Kirche getragen werden, daß die Gesamtkirche ihr einziges adäquates Subjekt ist unter der Souveränität des Geistes, der ihr verheißen worden ist und ihr innewohnt: «Ecclesia universalis non potest errare.» Darum suchte man bei einer Wahl und Ordination um das Zeugnis mehrerer Nachbarbischofe und selbst um das der Gemeinde der Gläubigen nach. Darum haben die Einmütigkeit, das Einvernehmen, der Consensus möglichst aller Beteiligten stets als ein Zeichen für das Walten des Heiligen Geistes und somit auch als eine Gewähr für die Wahrheit gegolten. Nur dadurch, daß sie

den Papst mit der römischen Kirche und diese mit der Gesamtkirche (wir bestreiten nicht, daß der Papst ihr oberster Hirte ist) identifizierte, hat eine gewisse Theologie die Anerkennung der Ökumenizität der Konzilien und die Unfehlbarkeit *de facto* einzig dem Papst zuschreiben können. Es ist kein Zufall, wenn Nikolaus I. die römische Kirche gleichsam zur «*epitomé*» der katholischen Kirche gemacht hat und wenn Pius IX. die unglaublich klingenden Worte ausgesprochen hat: «*La Tradizione sono Io!*»

Noch auf zwei weitere Fälle von Rezeption in Angelegenheiten, die vorzüglich die Glaubenslehre betreffen, ist hinzuweisen:

1. *Die Bildung des Schriftkanons* ist auf dem Weg der Rezeption erfolgt. Selbst der Begriff findet sich in den Dokumenten, die davon sprechen: Muratorisches Fragment (Zeile 66, 72 und 82), Dekret der römischen Synode von 382 und «*De recipiendis et non recipiendis libris*» des Gelasius, Dekret vom 4. Februar 1441 für die Jakobiten («*suscipit et veneratur*»),<sup>42</sup> Dekret des Konzils von Trient über die zu rezipierenden Schriften und Überlieferungen.<sup>43</sup> Dieser offiziellen, normativen, ausdrücklichen Rezeption ist eine tatsächliche Rezeption in den Kirchen vorausgegangen, worüber uns die betreffenden Geschichtswerke ins Bild setzen.

2. *Die Synodalschreiben* sind in der alten Kirche eines der Bande der Gemeinschaft und der Einheit gewesen. Die Konzilien richteten jeweils ein solches Schreiben an die großen Zentren der kirchlichen Gemeinschaft wie z. B. Rom und Alexandrien, um den andern Kirchen ihre Beschlüsse mitzuteilen. Diese Tatsache ist besonders bezeugt für die Konzilien, die vor dem konstantinischen Frieden im Orient oder in Afrika stattgefunden haben.<sup>44</sup> Dieser Übersendung entsprach selbstverständlich eine «Rezeption». Das gleiche gilt für die Synodal- oder Inthronisationsschreiben, die von den Päpsten und den Patriarchen des Ostens zusammen mit ihrem Glaubensbekenntnis an die Hauptsitze übersandt wurden, um ihnen ihre Wahl mitzuteilen und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten.<sup>45</sup>

b) *Liturgie*. Die Ausbreitung und Vereinheitlichung gewisser liturgischer Formen gingen in manchmal erzwungenen «Rezeptionen» vor sich. Führen wir bloß die Rezeption der römischen Liturgie im Reich Karls d. Gr. an (Codex Hadrianus und Synode von Aix 817) und die im 10. Jahrhundert erfolgte Rezeption des Mainzer Pontificale

durch Rom und nach und seit Rom durch die lateinische Kirche – eine Rezeption von großer theologischer Tragweite, weil der Mainzer Ordinationsritus eine Stütze für die These abgab, wonach die Form des Ordinationssakraments mit der «Darreichung der Instrumente» zusammenhängt.<sup>46</sup> Hingegen kann man kaum von «Rezeption» sprechen in bezug auf die Art und Weise, wie Gregor VIII. die alte spanisch-westgotische, sogenannte mozarabische Liturgie in Spanien durch die römische Liturgie ersetzen ließ. Dagegen läßt sich der Vorgang, durch den im 19. Jahrhundert die römische Liturgie an die Stelle der Überreste von «gallikanischen» Riten in Frankreich trat, als «Rezeption» bezeichnen.

Bekanntlich hat der Römische Stuhl *de facto* seit Alexander III., sodann formell und *de iure* seit Gregor IX. (1234), sich das Recht vorbehalten, Heiligsprechungen vorzunehmen. Vorher gehörte die Kanonisation, die mehr ein liturgischer Akt als ein Rechtsentscheid war, in die Zuständigkeit der Ortskirchen und erhielt, wie Mabillon sagt, allgemeine Geltung «*accedente totius Ecclesiae consensu et approbatione*».<sup>47</sup> So breitete sich ein kultisches Gebot auf dem Rezeptionswege aus. Als sich die Päpste das Recht, Heiligsprechungen vorzunehmen, vorbehielten, begründeten die Kanonisten diese Maßnahme damit, daß bloß der Papst der gesamten Kirche vorschreiben könne, was von allen einzuhalten sei (so Innozenz IV. und Hostiensis). Im gleichen Zeitpunkt rechtfertigte es Thomas von Aquin aus dem gleichen Grunde, daß die Promulgation eines Glaubensbekenntnisses dem Papst vorbehalten sei.<sup>48</sup>

Ähnlich verläuft die Geschichte der Übernahme und Verbreitung liturgischer Feste. Namentlich zahlreiche Marienfeste, die im Osten zuerst gefeiert wurden, wie das der Hypapante (Lichtmeß), der Geburt, der «Opferung», breiteten sich im Westen und insbesondere in Rom aus, während das Fest der Unbefleckten Empfängnis nach und nach von England her *rezipiert* wurde... Wie die Kanonisationen, so setzten sich auch die Heiligenfeste auf dem Weg der «Rezeption» in breiteren Kreisen durch, bevor das Papsttum die Aufstellung des Kalendariums dessen, was man zu Unrecht als «Universalkirche» bezeichnet hat, in die eigenen Hände genommen hatte. Das Totengedächtnis am 2. November, ein von Odilo um 1025 bis 1030 eingeführter Brauch von Cluny, ging durch «Rezeption» in das allgemeine Brauchtum der gesamten lateinischen Kirche über.<sup>49</sup>

c) *Recht und Disziplin*. Die Theologen haben nicht auf die Juristen gewartet, bevor sie von «Rezeption» sprachen.<sup>50</sup> Dessen ungeachtet sind es vor allem die deutschen Rechtshistoriker des 19. Jahrhunderts gewesen, die im Hinblick auf die seit dem 15. Jahrhundert erfolgte «Rezeption» des römischen Rechts in Deutschland den Begriff und die Idee aufgebracht haben. Doch schon zuvor ist dieses Recht in der Kirche «rezipiert» worden. Für jede Epoche liegen Forschungsarbeiten darüber vor. Das römische Recht war ein Behelfsrecht geworden, das dort, wo keine Canones vorhanden waren, Grundsätze und Direktiven bot.<sup>51</sup> Unseres Wissens hat man keine so umfassende und systematische Forschungsarbeit über die Rezeption oder Nichtrezeption der im Orient geltenden Canones durch die römische Kirche unternommen. So hat die Kirche Roms von den 85 sogenannten Apostolischen Canones, die im Osten Geltung besaßen, nur die 50 ersten rezipiert und die Canones der Zweiten Trullianischen Synode, des sogenannten Quinisextum von 692 erst nach ihrer Korrektur.<sup>52</sup> Der Osten hingegen traf unter den von Rom anerkannten Canones eine Auswahl, übernahm die einen, wies die andern zurück und las dabei den betreffenden Text (so z. B. die Canones von Sardica) nicht immer genau.

Wir haben schon Fälle von Nichtrezeption erwähnt. Die Nichtrezeption des Chalcedonense ist um so bedeutungsvoller, als sie nicht den tiefen christologischen Glauben tangierte. Später kam es zur Nichtrezeption des «Filioque» durch den Osten, zur Nichtrezeption der Union von Florenz durch das orthodoxe Volk, das von leidenschaftlichen Männern mehr oder weniger dagegen aufgehetzt worden war. Als weiteres Beispiel führt H. Dombois auch an, daß die Bulle «*Execrabilis*» Pius' II. (1460), welche die Appellation an das Konzil untersagte, einige Zeit hindurch nicht rezipiert wurde.<sup>53</sup> Es ist auch schon vorgekommen, daß Lehren oder Grundsätze, die während geraumer Zeit rezipiert waren, später nicht mehr rezipiert wurden, so z. B. das Recht des Papstes, Fürsten abzusetzen. In der heutigen Zeit haben wir den recht harmlosen Fall der Konstitution «*Veterum sapientia*» Johannes' XXIII., die den Gebrauch des Lateins in der Unterweisung der Kleriker vorschrieb (1960), aber auch die viel dramatischeren Fälle der Nichtrezeption des Papstdogmas vom 18. Juli 1870 durch eine Fraktion von Katholiken und der Lehre von «*Humanae vitae*» durch einen Teil des katholischen Volkes und selbst der katholischen Theologen. «Nichtrezeption» oder

«Ungehorsam» oder was sonst? Die Tatsachen jedenfalls sind da.

### *Einige Theorien zur Rechtfertigung der Rezeption*

In der erweiterten Fassung dieses Aufsatzes<sup>54</sup> legen wir zunächst zwei Theorien dar, die heute aufgegeben sind:

a) Die Theorie der Akzeption der Gesetze, die namentlich von Franciscus Zabarella († 1417), Nikolaus von Kues und gewissen Gallikanern (Pierre Pithou, Pierre de Marca, Claude Fleury) vertreten wird.

b) Eine Variante der genannten Theorie: Der Gesetzgeber will seine Untergebenen nicht verpflichten, falls diese die gesetzliche Regelung zurückweisen. Diese Theorie wird vertreten von Dominicus a S. Geminiano († vor 1436), Martin von Aspilueta († 1586), Escobar y Mendoza († 1669). In ihrer extremen Formulierung («absque ulla causa»!) wurde sie am 26. September 1665 und am 18. März 1666 von Alexander VII. verurteilt.<sup>55</sup>

c) Von gesicherterem theologischem Interesse erscheinen uns gewisse Überlegungen der ersten Gallikaner. Die Gallikaner gehen gern von Gedanken aus, deren Tragweite und Stellenwert man nicht auf den ersten Blick wahrnimmt, die sich aber, wenn man länger darüber nachdenkt, als tiefgründig erweisen.

Die «Rezeption» impliziert selbstverständlich, daß die Ortskirchen, die Ortsepiskopate nicht zur Passivität des «blinden Gehorsams» verurteilt sind, den Bossuet zurückwies. Wenn die Gallikaner eine These des päpstlichen Absolutismus anvisierten und ablehnten, so brachten sie deshalb die Rezeption mit einem Verständnis der apostolischen Vollmacht in Zusammenhang, das sie gern in zwei Bibelzitataten ausgedrückt fanden: im Christentum ist die Autorität nicht Herrschaft (Mt 20, 26; Lk 22, 25); die Gewalt ist gegeben «non ad destructionem, sed ad aedificationem» (2 Kor 13, 10).<sup>56</sup> Geister, welche die Dinge nur vom Rechtsstandpunkt aus ansehen, konnten diese Einstellung nur als «Spiritualität» oder Frömmigkeitshaltung bewerten. Außer einem soliden Rückzug auf die Geschichte (der im Grenzfall in Altertümelei auszuarten drohte) war dem gallikanischen Denken eigen, sehr pastoral ausgerichtet zu sein. Es hielt sich an die örtlichen Seelsorgestrukturen. Es brachte in die Theologie der Vollmacht den Gedanken an deren Finalität und an den Gebrauch, den man von dieser Gewalt macht; dieser war für sie nicht bloß zielbestimmt, sondern auch bedingt

und bemessen durch das Wohl der Kirchen. Dies ließ man allgemein gelten in bezug auf die Gesetze, so z. B. Isidor von Sevilla,<sup>57</sup> Gratian,<sup>58</sup> Thomas von Aquin.<sup>59</sup> Unter diesen Bedingungen kann man es nicht zulassen, daß an der Spitze der Kirche eine unumschränkte, despotische Gewalt steht, die nicht das Wohl im Auge hat, für das die Kirchen und ihre Hirten ein Gespür haben, und an die niemand die Frage stellen könnte: «Cur ita facis?». Nach dem außerordentlichen Anwachsen dessen, was G. Le Bras die «päpstliche Herrschaft» genannt hat, hatten die Kanonisten auf verschiedenen Wegen in das Recht selbst die Bedingungen hineingebracht, unter denen die Ausübung dieser Herrschaft vernünftig und christlich ist.<sup>60</sup> Dies bildet auch die Grundlage für die ekklesiologischen Reaktionen eines Petrus d'Ailly und eines Gerson sowie der trefflichen Ekklesiologie eines Johannes von Ragusa zur Zeit des Konzils von Basel.<sup>61</sup> Dies ist der Sinn der von ihnen unablässig angeführten Schrifttexte über die (päpstliche) Gewalt, wonach diese «in aedificationem» gegeben ist, nicht um zu herrschen, sondern um dem Wohl der Kirche zu dienen und zu nichts anderem;<sup>62</sup> dies der Sinn der Formel, wonach die Schlüssel der «*ecclesia*» «finaliter» gegeben sind.

So ist denn auch in der modernen Theologie der Text 2 Kor 13, 10 («in aedificationem, non in destructionem») zu einer klassischen Stelle geworden, um die Respektierung der Ordnung zum Ausdruck zu bringen, die Christus in seiner Kirche gewollt hat. Er wurde im 16. und 17. Jahrhundert immer wieder zitiert – und zwar von Autoren, die keineswegs gallikanisch gesinnt waren –, zuweilen selbst um den unverbindlichen Charakter eines nicht «rezipierten» Gesetzes zu begründen.<sup>63</sup> Der gleiche Text wurde auch auf dem Ersten Vatikanum herangezogen sowohl von den Berichterstatern der Deputation «de Fide» als auch von denen, welche die Grenzen der päpstlichen Gewalt zum Ausdruck gebracht wissen wollten.<sup>64</sup>

### *Theologische Interpretation und Begründung*

Die Rezeptionsidee hat darunter gelitten, daß sie auf verfassungsrechtlicher Ebene, als Rechtstheorie aufgestellt und vorgelegt wurde. Indem er sich auf die Rechtsebene stellte (das Wort «tribunal» kehrt auf den paar Seiten vier- oder fünfmal wieder) und sich einer polemischen Dissoziationsmethode bediente, hat denn auch ein Maurus Cappellari sich bemüht, diese Theorie zurückzuweisen auf die Gefahr hin, die geschichtliche Gegebenheit

und theologische Tiefe der Rezeption zu übersehen.<sup>65</sup> Diese gehört aber einer andern Ebene an, wie P. Fransen es treffend formulierte, als er sie im Gegensatz nicht so sehr zu «juridisch», sondern zu rein «jurisdiktionell» als «organisch» bezeichnete.<sup>66</sup> Sie gehört einer Theologie der *Communio* an, die hinwieder eine Theologie der Ortskirche, eine Pneumatologie, ja eine Theologie der Überlieferung und einen Sinn für die tiefe Konziliarität der Kirche erheischt. Der Begriff der Rezeption – aber nicht gänzlich deren Wirklichkeit, denn das Leben widersteht den Theorien – wurde, wo nicht ausdrücklich zurückgewiesen, so doch ausgemerzt, als man an die Stelle von all dem ein ganz pyramidal gestuftes Bild der Kirche stellte als einer Masse, die völlig von ihrem Gipfel bestimmt wird, oder wo man – den Bereich einer sehr intimistischen Spiritualität ausgenommen – vom Heiligen Geist sozusagen nur als von einem Garanten für die Unfehlbarkeit der hierarchischen Instanzen sprach (wofür Dutzende von Zeugnissen vorliegen!) und wo selbst die Konzilsdekrete zu Dekreten des Papstes wurden «sacro approbante concilio».<sup>67</sup>

Dieser ekklesiologische Prozeß war mit einem weitem Vorgang verbunden, der ganz mit ihm zusammenhängt: mit dem Übergang von einem Primat des Wahrheitsinhaltes, den zu bewahren jede Kirche die Gnade und Sendung hat, zum Primat einer Autorität. Im Sprachgebrauch einer Theologie der Überlieferung würde man sagen: Übergang von der *traditio passiva* zur *traditio activa* oder vom *traditum* zum *tradens*, wobei dieser letztere *de facto* mit dem identifiziert wurde, was man seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts die «lehrende Kirche» nennt.<sup>68</sup> Wie wir sahen, wurde die Autorität des «Glaubens von Nikäa» – so nannte man sein Symbolum – nicht einer «Gewalt» der hierarchischen Versammlung zugeschrieben, sondern der Übereinstimmung ihrer Lehre mit dem von den Aposteln erhaltenen Glauben. Im Grunde hat im Lehrbereich nur die Wahrheit Autorität. Die «hierarchischen» Amtsinhaber üben nur einen Dienst, eine Funktion, eine Sendung aus (in einem Kommentar zu Thomas von Aquin nennt Cajetan die Kirche «ministra obiecti»), wobei selbstverständlich mit einer Sendung das notwendige Mittel zu ihrem Vollzug gegeben ist: hier die Gnade oder das Charisma. Doch dieses Charisma darf als solches nicht als Rechts-«Vollmacht» interpretiert werden. Wohl existiert eine solche «Vollmacht»: die jurisdiktionelle Autorität, die in der Kirche und im Hinblick auf ihre Glieder zu der authentischen Vorlage der Wahrheit eine Verpflichtung

hinzufügt, die sie zum «Dogma» im eigentlichen Sinn macht und im Lauf der Geschichte durch die Beifügung eines «anathema sit» zum Ausdruck gebracht wurde. Doch wenn es sich um Lehre handelt, richtet sich die Glaubenzustimmung auf den Wahrheitsinhalt. In der Begrifflichkeit der Scholastik würde man sagen, sie richtet sich auf das *quod*, nicht auf das *quo*. Wenn man dem Amtsträger eine Autorität beilegt, die sich auf den Wahrheitsinhalt als solchen bezieht, stellt man sich auf den Rechtsstandpunkt und kann in der Glaubenzustimmung nur eine Gehorsamsbeziehung finden. Wenn man aber den *Gehalt* an Wahrem und Gutem ins Auge faßt, kann man den Gläubigen, besser gesagt der Kirche eine gewisse Aktivität des Unterscheidens und «Rezipierens» zuerkennen.

Wir können somit versuchen, das theologische (ekklesiologische) Statut der «Rezeption»<sup>69</sup> und sodann deren juridisches Statut<sup>70</sup> – wobei das Juridische selbstverständlich theologisch bleibt – zu bestimmen.

#### A) *Das theologische Statut der Rezeption*

Der ganze Leib der Kirche, die sich in Ortskirchen gliedert, ist vom Heiligen Geist beseelt. Die Gläubigen und die Kirchen sind eigentliche Träger der Aktivität und der freien Initiative. Gewiß gibt es keine wahre Pneumatologie ohne Christologie, d. h. ohne normativen Bezug auf etwas Vorgegebenes. Der Geist erneuert unablässig das Gegebene, schafft aber nicht etwas substantiell anderes. Es war einer der Irrtümer Sohms, daß er sich eine Art Pneumatologie ohne gegebene Strukturen vorgestellt hat. Doch sind gegenüber den Strukturen des Glaubens, der ethischen Regeln und des Kults, welche die Geschichte seit der ursprünglichen Übermittlung durch die Apostel zu präzisieren verpflichtet, die Ortskirchen nicht tatenlos und rein passiv. Sie sind fähig, zu unterscheiden und bei der Bestimmung ihrer Lebensformen mitzuarbeiten. Zwar müssen in den Fragen, welche die Einheit der Kirche und somit die Glaubenseinheit angehen, sich alle zu einer Einmütigkeit im Wesentlichen zusammenfinden, aber sie müssen sich als lebendige Individuen zu ihr einfinden. Sicherlich ist der Gehorsam selbst eine Lebensbetätigung, und der Heilige Geist ruft sie hervor. Und doch ist in der Überlieferung der Kirche nicht alles Vorschrift, und die dogmatischen Formulierungen selbst rufen nach einer Zustimmung, die nicht einzig und allein den Willen ins Spiel bringt, sondern auch die Intelligenz mit ihren Bedingtheiten, die

durch die Kultur, die Kenntnis, die Sprache usw. gegeben sind. Die Geschichte der langsamen Rezeption von Nikäa und Chalkedon ist sonst nicht zu erklären.

So gewahren wir zwei Wege, um zur Einhelligkeit zu gelangen: den Gehorsam und die Rezeption oder Zustimmung. Man besteht auf dem ersten, wenn man die Kirche als eine Gesellschaft ansieht, die einer monarchischen Autorität unterstellt ist; man betont den zweiten, wenn man die Gesamtkirche als eine *Communio* von Kirchen ansieht. Bekanntlich war diese zweite Sicht während des ersten Jahrtausends lebendig, während die andere in der Zeit zwischen der Reform des 12. Jahrhunderts und dem Zweiten Vatikanum dominiert hat.<sup>71</sup> Zwar war dieses Regime der *Communio* von Ortskirchen das einzig mögliche, bevor der konstantinische Friede die Möglichkeit bot, im Licht der Öffentlichkeit ein ökumenisches Leben im Rahmen des Reichs zu organisieren. Wir gewahren, daß ein anderer Weg zur Einmütigkeit möglich und providentiell war, nämlich die Unterwerfung unter ein einziges Haupt der Kirche, die gleichsam als eine einzige, riesige Diözese angesehen wurde.<sup>72</sup> Doch abgesehen davon, daß der Osten und ein Teil des Westens dieses Regime weder akzeptiert noch gekannt hat, kann man sich fragen, ob es gewisse Aspekte der Natur der Kirche respektiert, deren Authentizität nicht verjähren kann und die das Zweite Vatikanum wiederentdeckt hat. Zwei Bedingungen, die beide durch zahlreiche Zeugnisse veranschaulicht werden könnten, stützen diese Ekklesiologie:

1. Die Gesamtkirche kann im Glauben nicht irren.<sup>73</sup>

2. Der Consensus, die Einmütigkeit ist eine Wirkung des Heiligen Geistes und das Zeichen seiner Gegenwart.<sup>74</sup> Er ist es, der die Einheit der Kirche in Raum und Zeit schafft, d. h. den beiden Dimensionen ihrer Katholizität und ihrer Apostolizität oder Überlieferung entsprechend. Es geht ja darum, die Überlieferung der Kirche, dieses *ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα*, von dem Eusebius spricht,<sup>75</sup> wahrzunehmen und zum Ausdruck zu bringen. Die Einmütigkeit, nach der die Konzilien suchen und die man übrigens nicht allzusehr idealisieren soll, strebt das an. Sie bringt nicht die mehr oder weniger vollständige Summe der Einzelstimmen zum Ausdruck, sondern die Totalität als solche der *memoria* der Kirche. Dies ist der Sinn der Formel: «ego consensi et subscripsi» – ich bin in den Consensus eingetreten, der sich herausgebildet hat und durch den ansichtig geworden ist, was die

Kirche glaubt, weil ihr so die Wahrheit übermittelt worden ist. Das ist es, was nach Ansicht der alten Väter die Autorität der Konzilien ausmacht. So gesehen ist die Rezeption nur die Erweiterung, Ausfaltung, Verlängerung des Konzilsvorgangs; sie hängt mit der tiefen «Konziliarität» der Kirche zusammen. Es läßt sich denken – dies ist im Grunde die orthodoxe Auffassung –, daß diese Sicht der Dinge in der «Theologie» in dem Sinn wurzelt, den die kappadokischen Väter diesem Wort geben: im Mysterium der heiligen Dreifaltigkeit. Wenn in der Trinitätstheologie der Gedanke an die Hypostasen durch die Bekräftigung der Einheit der Natur nicht erstickt wird, sondern darin zur vollen Entfaltung kommt, so ist es auch in der Ekklesiologie möglich, daß Einzelpersonen eine *Communio* bilden in einer Einheit, die ihnen nicht so aufgedrängt wird, daß sie darin ersticken. Wenn es sich um die Autorität handelt, so ist diese selbstverständlich allen drei Personen gemeinsam, doch jede von ihnen trägt ihre hypostatische Eigenart dazu bei, von der sich ein Widerschein in der Kirche finden soll: Monarchie des Vaters, Autorität des Schöpfers; Unterwerfung des Sohnes, der seine Vollmacht innerhalb eines Dienstregimes ausübt; Intimität des Geistes, welcher die das Gottesreich anstrebenden Initiativen weckt, und die *Communio*, worin jeder auf das hört, was der andere ihm offenbaren kann.

### B) Das juristische Statut der Rezeption

Die Rezeption verleiht einem Konzilsentscheid und einem authentischen Dekret nicht ihre Legitimität; deren Legitimität und verpflichtender Charakter stammt von den Autoritäten, die sie erlassen haben. Es gilt, was H. Dombois schreibt: «Die receptio geht immer auf eine verpflichtende Tatsache, welche dem Annehmenden vorgegeben ist.»<sup>76</sup> Die Orthodoxen und die Altkatholiken, die zu dieser Frage sich geäußert haben, aber ebenfalls diejenigen, die ihnen folgen, wiederholen – wie einst auch die Gallikaner – gern, die formelle Legitimität eines Konzils genüge nicht; sie führen dafür stets die gleichen Beispiele an wie die «Räubersynode» von Ephesus (449) und die ikonoklastensynode von 753–754. Es stimmt, daß diese Konzilien dem Recht ihrer Epoche gemäß regulär waren, da sie vom Kaiser einberufen worden waren. Doch haben sie der Rezeption durch den Bischof von Rom ermangelt, die man heute als Bestätigung interpretieren würde und die unerlässlich war. Es ist also auch schon zur Nichtrezeption

tion von Konzilien gekommen, die an und für sich rechtlich korrekt waren.

Wenn auch in erster Linie festzuhalten ist, daß die Rezeption weder die Legitimität noch die Rechtsverbindlichkeit schafft, so muß man doch gleich hinzufügen, daß der gesichertsten christlichen Tradition entsprechend die Amtsträger, welche die Autorität ausüben, nie für sich allein handeln.<sup>77</sup> Dies war so bei den Aposteln: vgl. Apg 15, 2–23 und 16, 4; 2 Tim 1, 6 in Verbindung mit 1 Tim 4, 14; 1 Kor 5, 4–5, worin eine Anwendung der gemeinschaftlichen Disziplinwahrung zu erblicken ist, von der Mt 18, 17–20 spricht (vgl. auch Clemens ad Cor. 44, 3). Dies war so bei den Bischöfen der Martyrerepoche, bei Ignatius von Antiochien<sup>78</sup> und Cyprian.<sup>79</sup> Der Grund dafür liegt, wie Möhler trefflich dargetan hat, darin, daß ein Christ stets eines christlichen Bruders bedarf; er hat es nötig, durch einen andern und so weit als möglich durch eine Gemeinschaft gesichert und bestätigt zu werden. Dies ist zweifellos die Grundlage für das, was man die brüderliche Zurechtweisung nennt, die ebenfalls eine Lebenswirklichkeit der Kirche bildet. Auch ist es eine Tatsache, daß der in Dt 19, 15 ausgesprochene Grundsatz, daß es zweier oder dreier Zeugen bedarf, vom Neuen Testament in einer Formulierung übernommen wurde, die über den Rechts- oder Prozeßrahmen hinausgeht und als Regel für das christliche Verhalten eine allgemeine Bedeutung erhält.

Wenn die Rezeption weder die Legitimität noch die Rechtsverbindlichkeit verleiht, was hat sie dann zur Folge? R. Sohm sagt: sie ist ein offener, rechtlich sehr unbefriedigender Vorgang.<sup>80</sup> Und das stimmt. Anderswo mißt er ihr einen rein deklaratorischen Wert bei als einer Attestation, die bezeugt, daß die betreffenden Beschlüsse wirklich vom Geist, der die Kirche leitet, ausgegangen sind und daß sie als solche (und nicht zunächst kraft der Rezeption) für die Kirche bedeutsam sind.<sup>81</sup> Wir würden diese Formulierung fast unterschreiben: Bossuet sagt in bezug auf die vom Bischof von Rom getroffenen Entscheide ebenfalls: «Da er an der Spitze der kirchlichen Gemeinschaft steht und in seiner Definition nichts anderes vorzulegen gedenkt als das, wovon er weiß, daß alle Kirchen so denken, attestiert die darauf erfolgende Zustimmung aller nur, daß alles der Ordnung und Wahrheit entsprechend geschehen ist.»<sup>82</sup> H. Dombois bemerkt jedoch mit Recht, daß bei Sohm diese Deutung mit der allgemeinen These dieses Autors zusammenhängt, für den es in der alten Kirche überhaupt kein *Recht* gegeben habe, sondern bloß

die Wahrnehmung des Geisteswaltens: «Das obige Zitat läßt die Deutung zu, daß Sohm den Begriff der *receptio* außerrechtlich verstanden hat.»<sup>83</sup> Sohm wäre somit anfechtbar – weniger in bezug auf das, was er sagt, als in bezug auf das, was er nicht sagt. Werden wir eine bessere Bewertung bei Paul Hinschius finden, der so hervorragend informiert ist? Er schreibt von den ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends: «Die Rezeption ist also kein Akt, dessen Wirkung die Rechtsgültigkeit zur Folge hat und sie erst konstituiert; sie deklariert nur, daß die Beschlüsse von Anfang rechtsgültig waren; die Nichtrezeption dagegen hindert nicht die Vollendung der Rechtsgültigkeit, vielmehr stellt sie fest, daß die Beschlüsse schon bei ihrer Fassung von der Nichtigkeit betroffen worden sind.»<sup>84</sup>

Die Rezeption ist nicht konstitutiv für die Rechtsgültigkeit eines Entscheides. Sie betrifft nicht den formellen Aspekt des Akts, sondern dessen Inhalt. Sie gibt einem Beschluß nicht die Gültigkeit, sondern stellt fest, anerkennt und bezeugt, daß er dem Wohl der Kirche entspricht, betrifft sie doch einen Entscheid (Dogma, Canones, sittliche Verhaltensregeln), der das Wohl der Kirche sichern soll. Darum ist die Rezeption eines Konzils praktisch mit seiner Wirksamkeit identisch, wie dies im Fall des Vierten Lateranums, des Tridentinums und selbst von Nikäa I, Chalkedon und Nikäa II ersichtlich ist. Wie H. Bacht bemerkt hat, bedeutet hingegen die Nichtrezeption nicht, daß der getroffene Entscheid falsch sei, sondern daß dieser Entscheid keine Lebenskraft weckt und somit nicht der Auferbauung dient,<sup>85</sup> denn die religiöse Wahrheit geht wie das, was man manchmal die Dogmenentwicklung nennt, nicht aus einer reinen Konzeptualität von mathematischem oder geometrischem Typus hervor, sondern aus dem, was die Überlieferung «*pietas fidei*» oder «*veritas secundum pietatem*» nennt (im Anschluß an Tim 6, 3; 3, 16; Tit 1, 1; vgl. Röm 1, 18) und bei Thomas «*sacra doctrina*», «*doctrina salutaris*» heißt.

Man hat zuweilen zwischen Vollmacht und Autorität unterschieden. Die Vollmacht ist juristisch, ist ein Recht; man hat sie definiert als «die Möglichkeit, die ein Mensch besitzt, in einem bestimmten Gesellschaftssystem sein Denken und Wollen über das der andern obsiegen zu lassen». Die Autorität ist geistig, moralisch; sie besteht in einem kraftvollen Ausstrahlen und Mitsichreißen. Es kann eine Vollmacht ohne Autorität geben, man kann aber auch ohne «Vollmacht» eine Autorität besitzen und ausüben. Man denke z. B. an einen

hl. Cyprian, von dem Gregor von Nazianz sagt: «Er übt den Vorsitz nicht bloß über die Kirche Karthagos und Afrikas aus, sondern über die gesamte Region des Westens und über fast alle des Ostens, Südens und Nordens, allüberall wo sein hohes Ansehen sich verbreitet hat.»<sup>86</sup> Ebenso gut könnte man an die Gestalt eines Isidor oder eines Thomas von Aquin erinnern, vor allem aber an die Augustins, des Bischofs einer Stadt von mittlerer Bedeutung, der für mehr als ein Jahrtausend das Antlitz des Christentums im Westen geprägt hat...

Das Ideal wäre, daß beides sich deckt, daß man der Vollmächtausübung stets eine Autorität im dargelegten Sinn anmerkt. Gottlob ist dies häufig der Fall gewesen. Muß man an einen Gregor oder an einen Leo erinnern, dem wir die Formulierung verdanken: «Etsi diversa nonnumquam sunt merita praesulum (die geistige Autorität!), iura tamen permanent sedium (die Vollmacht!).»<sup>87</sup> Einmal mehr stoßen wir auf den Juridismus: Die Rezeption findet nicht mehr statt in einer Auffassung, in der die formelle juristische Autorität den ganzen Platz einnimmt, ungeachtet des Inhalts ihrer Entscheidung. Hingegen können wir in der Perspektive, wonach die Kirche ihr Wohl wahrnimmt, den Gedanken der konziliaristischen oder gallikanischen Männer der Kirche, von denen wir gesprochen haben, Raum geben: Vollmacht nicht zur Herrschaft, sondern zum Dienst, gegeben «ad aedificationem», ausgerichtet und bemessen nach dem Wohl der Kirche...

Doch qualifizierte Verteidiger der päpstlichen Monarchie bieten uns gleichfalls interessante Erwägungen. Was hat das Konzil dem Papst voraus?, fragt sich Thomas de Vio (Cajetan) in seiner Antwort an den Gallikaner Jacques Almain. Nichts in bezug auf die Intensität der Autorität, aber etwas, selbst viel in bezug auf den Reichtum und die Ausstrahlung der Lehre, im Hinblick auf die widerstandslose Annahme von seiten aller.<sup>88</sup> Der Vorgänger Cajetans, wie er ein zum Kardinal ernannter Predigermonch, Johannes de Turrecremata, war der Meinung, daß im Fall eines äußersten Zweifels in Sachen des Glaubens ein Konzil einzuberufen sei. Während die Glosse zum Decretum Gratiani sagte, das Konzil stehe über dem Papst, unterscheidet J. de Turrecremata: Dies stimmt nicht in dem Sinn, daß eine größere Jurisdiktionsgewalt vorläge, und wenn man einen unangefochtenen Papst hat (der Autor schreibt 1457, aber er hat noch die Situation erlebt, die aus dem großen abendländischen Schisma hervorgegangen war); hingegen stimmt es in dem Sinn, daß ein Konzil

eine größere Autorität des Urteilsvermögens besitzt, denn man nimmt von ihm an, daß es mehr Sachverstand aufzubringen vermag als ein einzelner Mensch.<sup>89</sup> J. de Torrecremata hat eine Antwort auf das Gesuch des französischen Königs Karls VII. verfaßt, der anfangs 1442 ein drittes allgemeines Konzil gefordert hatte. Der Bischof von Meaux, Pierre de Versailles, der in dieser Angelegenheit von Karl VII. zum Papst entsandt worden war (16. Dezember 1441), hatte das folgende Argument geltend gemacht: Es gibt zwei Arten von Autorität: die Vollmacht, die man erhalten hat, und die des Vertrauens oder der Glaubwürdigkeit, deren man sich erfreuen kann. Während die Vollmacht bei allen Päpsten die gleiche ist, ist ihre Vertrauenswürdigkeit unterschiedlich: Gregor I. oder Leo I. wird mehr Vertrauen entgegengebracht als andern, und das allgemeine Konzil hat in dieser Hinsicht den Vorzug.<sup>90</sup> Dies gemahnt stark an die von uns vorgeschlagene Unterscheidung zwischen «Vollmacht» und «Autorität». Der Begriff Vertrauenswürdigkeit oder Glaubwürdigkeit steht heute hoch im Kurs. Man könnte sich seiner zweifellos bedienen, um den Beitrag zu qualifizieren, den die Rezeption zu einem an sich legitimen Entscheid hinzufügt.

Hinschius sprach von «Bestätigung» durch die Rezeption. Wir können diesen Begriff akzeptieren, nicht im rechtstechnischen Sinn, wie man beispielsweise von der Bestätigung einer Wahl durch eine höhere Instanz spricht,<sup>91</sup> sondern im Sinn des Zuwachses an Durchschlagskraft, den die Zustimmung der davon Betroffenen zu einem gefällten Entscheid hinzufügt.<sup>92</sup>

#### *Wichtigere Literatur*

- A) R. Sohm, Kirchenrecht I (Leipzig 1892) 320. 322–344; II (München-Leipzig 1923) 71 f.
- B) J. Haring, Die Lehre von der Epikie. Eine rechtswissenschaftl.-moraltheologische Studie: Theol.-prakt. Quartalschr. 52 (1899) 576–600. 796–810.
- C) J. Didiot, Acception des lois: Dict. théol. cath. I/1 1903, col. 295–299 (rein negativ).
- D) L. de Luca, L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti: Studia Gratiana III (Bologna 1955) 193–276.
- E) Y. Congar, Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet: Rev. hist. droit français et étr. 36 (1958) 210–259.
- F) E. W. Kemp, Counsel and Consent. Aspects of the government of the church as exemplified in the

history of the English provincial Synods (London 1961).

G) Peter Fransen, *L'autorité des conciles: Problèmes de l'autorité = Unam Sanctam* 38 (Paris 1962) 59–100.

H) Liviu Stan, Über die Rezeption der Beschlüsse der Ökumenischen Synoden seitens der Kirche: *Theologia* (Athen) 40 (1969) 158–168.

I) Konzile und die Ökumenische Bewegung = Studien des Ökumen. Rates 5 (Genf 1968). Vgl. besonders S. 53–71 sowie: St. L. Greenslade, Die Autoritäten, auf die sich die vier ersten ökumenischen Konzile berufen haben: ebd. 72–80; L. Stan, Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche: ebd. 81–104; W. Küppers, Rezeption, Prolegomena zu einer systematischen Überlegung: ebd. 81–104.

<sup>1</sup> Vgl. die obige Literaturliste, auf die wir jeweils mit Angabe des betreffenden Buchstabens und der Seite verweisen. Eine erweiterte Fassung des vorliegenden Aufsatzes mit reichlicheren Anmerkungen erscheint in Fasz. 3 der Revue des Sciences philosophiques et théologiques 1972.

<sup>2</sup> L).

<sup>3</sup> Privatrechtsgeschichte der Neuzeit (Göttingen 21967).

<sup>4</sup> Vgl. H), I) und J).

<sup>5</sup> Lumen gentium 22 (Ende). Vgl. Dekret Christus Dominus 4, übernommen in die Version 1970 der Lex Ecclesiae fundamentalis, can. 41 und 46 § 1.

<sup>6</sup> Mitteilung des Kardinalpräsidenten der Zentralkommission für die Koordination der Nachkonzilsarbeiten und die Interpretation der Konzilsdekrete, vom 24. Mai 1966, und Brief der Orientalenkongregation an den Patriarchen Maximus IV., vom 22. Juni 1966.

<sup>7</sup> Epist. 13, 4–8 (PL 16, 952–953).

<sup>8</sup> Vgl. A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol = Forschg. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 15 (Göttingen 1965). P.-Th. Camelot schreibt hierzu: «Es ist eine Art von *consensus* der Kirche, wodurch man nachträglich einem Konzil, das weder absichtlich noch tatsächlich ökumenisch war, diesen Charakter (ökumenisch gewesen zu sein) zuerkannt hat»: *Les conciles œcuméniques des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: Le concile et les conciles* (Chevetogne-Paris 1960) 73.

<sup>9</sup> Vgl. W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon (451): *Orient. christ. period.* 35 (1969) 63–122.

<sup>10</sup> Vgl. J): Coman und Grillmeier.

<sup>11</sup> J) 371.

<sup>12</sup> Vgl. J) 387–389.

<sup>13</sup> Vgl. wiederum J): Coman und Grillmeier.

<sup>14</sup> Im Hinblick auf das Ikonoklastenkoncil von 753 (das sich selbst «Siebtes ökumenisches K.» genannt hatte: Mansi 13, 350 E), «quam neque receperunt neque concordaverunt reliquiarum praesules ecclesiarum»: Mansi 13, 208 DE bis 209 A (griech.), 207 DE–210 A (lat.).

<sup>15</sup> PL 143, 772 D–773 A. Nachdem Leo IX. erklärt hatte, er «rezipiere und verehere» die vier ersten Konzilien, fügte er hinzu: «Pari modo recipio et veneror reliqua tria concilia...»

<sup>16</sup> R. Metz, *Les conciles œcuméniques et le Code de droit canonique de 1917: Rev. de Droit canon.* 10 (1960) 192–213; R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV = Hist. des Conciles œcum.* 6 (Paris 1965) 311–317.

<sup>17</sup> Vgl. F. Gaquère, u., Anm. 33.

J) *The Ecumenical Review* 22 (Oktober 1970): B. The reception of the Council of Chalcedon by the Churches: Mesrob Ashjian, The acceptance of the Ecumenical Councils by the Armenian Church, with special reference to the Council of Chalcedon: 348–362; J. Coman, The doctrinal definitions of the Council of Chalcedon and its reception in the Orthodox Church of the East: 363–382; A. Grillmeier, The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church: 383–411; E. R. Hardy, Chalcedon in the Anglican Tradition: 412–423.

K) H. Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht (Witten 1961) 825–836.

L) A. Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321–352.

<sup>18</sup> *Le Concile de Chalcédoine. Son histoire, sa réception par les Eglises et son actualité: Irénikon* 44 (1971) 349–366 (S. 361). Bericht der Kommission «Glaube und Kirchenverfassung» über das Gespräch, das 1969 hierüber gehalten wurde: vgl. J.

<sup>19</sup> C. Faust, 11, 2 (PL 42, 246).

<sup>20</sup> *De bapt.* 7, 53 (PL 43, 243).

<sup>21</sup> *Epist.* 14, 2 (PL 54, 672; Jaffé-Ewald-Kaltenbrunner 411).

<sup>22</sup> Vgl. Hinkmar, PL 125, 384 BC, 1038 A; 126, 113 C, 189 A, 190 C, 199 D, 232 A, 509 B, 510 A, 535 D und auch PL 124, 890 AB; *De ordine palatii* 4 (MGH Capit. II, 519); Paschasius Radbertus, *Vita Walae* II, 16 (PL 120, 1635 A); Gerbert, *Ep. ad archiepisc. Senon.* (PL 139, 268 B). Der Gedanke und der Ausdruck werden einen langen Widerhall haben, da der Text Leos in den Canonensammlungen angeführt wurde: *Anselmo dedicata* I, 105 (104); Ivo von Chartres, *Decr.* V, 346; *Collect. duodec. P. I.* 29; *Gratian C. XXV q 2 c 5* (Friedberg 1013).

<sup>23</sup> *Epist.* 164, 3 (PL 54, 1150).

<sup>24</sup> 10. Jan. 476: *Denz* 160 (nicht in DSch).

<sup>25</sup> Thiel I, S. 395.

<sup>26</sup> Ebd. 400.

<sup>27</sup> Mansi IX, 104; PL 77, 478; *MGM Epp* I, S. 36; Jaffé-Ewald-Kaltenbrunner 1092.

<sup>28</sup> Thiel I, 986; F. Maaßen, *Geschichte der Quellen* I, 965.

<sup>29</sup> So lib. II C. 1 und 2 (PL 67, 559 C, 565 B); lib. XII c. 1 und 2 (832 D, 834 C, 837 D).

<sup>30</sup> Hinkmar, *Opusc. LV, Capit.*, c. 20 (PL 126, 359 AB, 361 A: vor Juni 870). Vgl. H. Bacht, Hinkmar von Reims. Ein Beitrag zur Theologie des allgemeinen Konzils: *Unio Christianorum. Festgabe L. Jaeger* (Paderborn 1962) 233 bis 243; Y. Congar, *Ecclésiologie du haut moyen âge* (Paris 1968) 166–177.

<sup>31</sup> *De divinis... traditionibus... (Coloniae 1549) pars I, ass. 1; fol. 44 v.*

<sup>32</sup> Vgl. Y. Congar, *Avertissement à A. Gratioux, Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution = Unam Sanctam* 25 (Paris 1953) 16, Anm. 19; B. Schultze, *Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs: Orient. christ. period.* 36 (1970) 407–431; P. Duprey, *La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale: Proche Orient Chrét.* 20 (1970) 123–145, Anm. 37.

<sup>33</sup> Ich entnehme W. Palmer, *A Treatise on the Church of Christ II* (London 1838) 154f die folgenden Belege: Bossuet, Brief an Leibniz (vgl. w. u.); J. B. Bouvier, *Tract. de*

vera Ecclesia, S. 234 (gemäßigt); Mgr. de Barral, Erzbischof von Tours, *Défense des libertés de l'Eglise gallicane* (Paris 1817) 284; Abbé de Tavern, *Discussion amicale sur l'établissement et la doctrine de l'Eglise anglicane... I* (London 1816) 191 f (5. Brief). Selbstverständlich ist vor allem Bossuet anzuführen. In einem zwischen Juni und Oktober 1613 verfaßten *Mémoire für Leibniz* heißt es: «6. Das letzte Zeichen dafür, daß dieses Konzil oder diese Versammlung wirklich die katholische Kirche repräsentiert, ist dann vorhanden, wenn der gesamte Episkopat und die gesamte Gesellschaft sich bereiterklärt, ihre Weisungen entgegenzunehmen, und sie so approbiert und rezipiert; dies ist, sage ich, das letzte Siegel der Autorität dieses Konzils und der Unfehlbarkeit seiner Dekrete»: F. Gaquère, *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz...* (Paris 1966) 171–172.

<sup>34</sup> DSch 222–230.

<sup>35</sup> DSch 245.

<sup>36</sup> Vgl. M) 334.

<sup>37</sup> DSch 370–397.

<sup>38</sup> DSch 525–541.

<sup>39</sup> DSch 621–624; 625–633.

<sup>40</sup> H. Goemans, *Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw* (Nijmegen 1945) (meine Rezension: *Rev.sc.phil. et théol.* 31 (1947) 288–291); H.-J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee: Theologie und Philosophie* 45 (1970) 353 bis 389; 46 (1971) 40–70. 364–386. 496–528: Der erste Aufsatz behandelt den Begriff des allgemeinen Konzils bei Athanasius, der zweite den zwischen Nikäa und Ephesus, der dritte den bei Vinzenz von Lérins. Vgl. auch A.S. Greenslade (I).

<sup>41</sup> Es gibt eine Rezeption früherer Konzilien durch spätere Konzilien: Chalkedon rezipiert Nikäa und Konstantinopel und bestätigt die ökumenische Geltung von Ephesus; Toledo IV (589) rezipiert Nikäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon (vgl. seine *Canones* 19–23, wo die Bischöfe sagen: «consentione nostra veras esse probavimus»: Mansi 9, 987).

<sup>42</sup> DSch 1334.

<sup>43</sup> DSch 1501.

<sup>44</sup> Vgl. die Briefe des Konzils, das sich um 190 in Palästina zur Beilegung des Osterfeststreites versammelt hatte (Eusebius, *Historia Ecclesiae* 5, 23, 2–4); die Aussage des Hieronymus: *Epist.* 33,4 (PL 22, 447) über die «Zustimmung» Roms zur Verurteilung des Origenes durch die Synoden von Alexandrien von 230 und 231; die Briefe des Konzils von Karthago von 252 an Cornelius von Rom (vgl. *Cyprian, Epist.* 41; 42; 55); Brief des Cornelius an Fabius von Antiochien über Novatian (Eusebius, *Hist. Eccl.* 7, 30, 1–17); Brief des Konzils von Arles von 314 an den Papst (Mansi 2, 469–471).

<sup>45</sup> Die Bischöfe, die Maximianus an Stelle des Nestorius auf den Sitz von Konstantinopel erwählt haben, sprechen in einem Brief an Papst Cölestin (Okt. 431) von diesem Brauch als von der «kirchlichen Ordnung». Es gibt dafür zahlreiche Beispiele: Cyriakus von Konstantinopel an Gregor I. (596); Paul II. von Konstantinopel an Papst Theodor (642); Nikephor I. an Leo IV. (811) (vgl. V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople* [Constantinople 1932] No. 273, 299, 382); Tarsius von Konstantinopel (Mansi 12, 1119f); Reothius (PG 102, 585f); Petrus von Antiochien... Die Rezeption dieser Glaubensbekenntnisse stellte die *Communio* her. Auf dieser Grundlage rezipiert z. B. das Sechste ökumenische Konzil die Synodika des Sophronius (Mansi 11, 556 CD). Was die Päpste betrifft, sind wir auf die Briefe Gregors I. und Leos IX. gestoßen.

<sup>46</sup> C. Vogel und R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du 10<sup>e</sup> siècle = Studi e Testi* 226, 227 (Vatican 1963); Y. Congar, *Ecclesiologie du haut moyen âge* (Paris 1968) 313.

<sup>47</sup> Acta SS. O. S. B., *Praefatio ad saeculum decimum* (saec. V O. S. B.) VII (1685) q. LVIII, sectio 6.

<sup>48</sup> II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 1, a. 10.

<sup>49</sup> Ich weiß nicht, ob diese Formulierung des Römischen Martyrologiums (1. Januar) noch hinter die von Baronius besorgte Ausgabe zurückgeht (1584); sie figuriert in der *Editio typica* von 1914: «Apud Silviniacum, in Gallia, sancti Odilonis, abbatis Cluniacensis, qui primum Commemorationem omnium fidelium defunctorum, prima die post festum omnium Sanctorum, in suis monasteriis fieri praecepit: quem ritum postea universalis Ecclesia recipere comprobavit.»

<sup>50</sup> Vgl. z. B. Nicolaus Cusanus, *Concordantia Catholica*, lib. II, cc. 9 und 10ff.

<sup>51</sup> Vgl. A. van Hove, *Droit de Justinien et droit canonique depuis la décret de Gratien* (1140) jusqu'aux Décrétales de Grégoire IX (1234): *Miscellanea historica Van der Essen I* (Bruxelles-Paris 1947) 257–271; P. Legendre, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV* (1140–1254) (Paris 1964; Dissertation); H. D. Hazeltine, *Roman and Canon Law in the Middle Age* (Cambridge Medieval History V, 697–764). Gratian (vgl. den Aufsatz von A. Vetulani: *Rev. hist. droit français et étr.* [1946–47] 11–48) sagt: «non recipiuntur» unbesehen alles, was die «leges principum» gutfinden: *dict. post c. 4, C. XV q. 3* (Friedberg 752). – Lucius III, c. l. X, 532 (Friedberg II, 844).

<sup>52</sup> Vgl. V. Laurent, *L'œuvre canonique du concile in Trullo* (691–692), *source primaire du droit de l'Eglise orientale*: *Rev. Etudes byzant.* 23 (1965) 7–41.

<sup>53</sup> K) 827–828.

<sup>54</sup> Vgl. o. Anm. 1.

<sup>55</sup> *Propos.* 28: DSch 2048.

<sup>56</sup> Die klassischen Texte sind: Johannes von Segovia (vgl. A. Black, *Monarchy and Community. Political Ideas Controversy 1430–1450* [Cambridge 1970] 143. 159–160); Petrus de Marca, *De concordia Sacerdotii et Imperii seu de libertatibus Ecclesiae Gallicanae*, lib. II, c. 16, n. VI, S. 115; Honoré de Tournely, *De Ecclesia Christi* (Paris 21717) q. III, a. 6; Cl. Fleury, *Institution au droit ecclésiastique II* (Paris 1771) ch. 2, S. 18 und ch. 25, S. 195 f: D) 202, Anm. 9.

<sup>57</sup> «Est autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis... pro communi utilitate civium conscripta»: *Etymol. lib. V, c. 21* (PL 82, 203).

<sup>58</sup> *Dictum post c. 1 D. IV* (Friedberg I, 5): «In ipsa constitutione legum maxime qualitas constituendarum est observanda, ut contineant in se honestatem, iustitiam, possibilitatem, convenientiam.» Es folgt ein Hinweis auf den nächsten Canon, der den Text Isidors anführt.

<sup>59</sup> Vgl. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 90, a. 2 und 4; q. 95, a. 3 – ein Kommentar zum oben angeführten Text Isidors.

<sup>60</sup> Vgl. L. Buisson, *Potestas et Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Köln-Graz 1958).

<sup>61</sup> Vgl. sein leider unveröffentlichtes Werk *De Ecclesia*, lib. II, c. 23 und 32; Y. Congar, *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne = Hist. des dogmes III/3* (Paris 1970) 329–330 (zu Gerson 316–320).

<sup>62</sup> Vgl. u. a. Petrus d'Ailly, *De Ecclesia et cardinalium auctoritate: Opera Gersonii*, *Ausg. Ellies du Pin* (Anvers 1706) t. II, 100; Gerson, *De potestate ecclesiastica*, *consid.* 1, 8 und 11 (ebd. 227, 237 BC, 243 B); *De auferibilitate sponsi (papae) ab Ecclesia* (1409) 12 s. (215f); *Triologus de materia schismatis* (83f); *Propos. facta coram Anglicis* (123).

<sup>63</sup> D) 224, Anm. 60 führt Gregorius von Valence an: *Commentaria theologica t. II, disp. VII, qu. V punct. V*, col. 804f; Valerius Reginaldus, *Praxis fori poenitentialis*, lib. XIII, tr. IV, tit. 1, c. 16, n. 160, S. 523. Er verweist auch auf Jemolo, *Chiesa e Stato negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento* (Torino 1914) 130f.

<sup>64</sup> Vorbereitungskommission (Mansi 49, 707 CD); *Berichterstatter D'Avanzo* (Mansi 52, 715 B); Zinelli (52, 1105 CD; 1115 D–1116 A). Den Wunsch, die Grenzen zum Ausdruck zu bringen, äußerten Erzbischof Melchers von

Köln (Mansi 51, 936 D–937 A), Erzbischof Landriot von Reims (52, 1097 B).

<sup>65</sup> Il trionfo della S. Sede e della Chiesa (Roma 1799) Cap. XVII.

<sup>66</sup> Vgl. G) 85.

<sup>67</sup> So das Lateranum III, Florenz, Vaticanum I usw.; Lyon I (1245) hat den Entscheid des Papstes bloß erweitert. Vgl. G. Alberigo, *Una cum patribus, Ecclesia Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips* (Gembloux 1970) 291–319.

<sup>68</sup> Vgl. Y. Congar, *La tradition et les traditions. I. Essai historique* (Paris 1960) und für das Vokabular ders., *L'Eglise de St. Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 389. Auf S. 371 habe ich den für die Ideenentwicklung sehr charakteristischen Text von Thomas Stapleton († 1598) angeführt: «In doctrina fidei non quid dicatur, sed quis loquatur a fidei populo attendendum est»: De principiis fidei doctrinalibus (1572), lib. X, Titel von Kap. V.

<sup>69</sup> A).

<sup>70</sup> B).

<sup>71</sup> Vgl. Y. Congar, *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle: L'Episcopat et l'Eglise universelle = Unam Sanctam* 39 (Paris 1962) 227–260; ders., *L'Ecclésiologie du haut moyen âge. De S. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (Paris 1968). Weitere Belege in L) 332, Anm. 30. K. Oehler bemerkt wiederholt (in dem Anm. 74 vermerkten Werk), daß die vorkonstantinische Kirche es ihrem *Consensus*-Ideal und -Regime verdankt, daß sie ihre Einheit bewahrt hat, obwohl sie keine zentrale Konstitution besaß.

<sup>72</sup> Vgl. die in: *De la communion...* (Anm. 71) 238f angeführten Texte. Hinzuzufügen ist: Gregor IX., Brief *Vas admirabile sol. Gaudemus* von 13. Jan. 1240 an die Königin Rusudan von Georgien und ihren Sohn David (Potthast 10841) in: Baronius-Raynaldus, *Annales eccl. XXI*, 225 bis 226. Die Überzeugung, daß die Kirche Roms als Haupt des ganzen Leibes der Kirche den ganzen Leib enthalte und repräsentiere, kommt lebhaft zum Ausdruck bei Nikolaus I. (858–867), der z. B. schreibt: «Suscepit ergo et continet in se Romana Ecclesia quod Deus universalem Ecclesiam suscipere ac continere praecipit»: *Epist. 88* (MGH. Epp. VI, S. 480, 15; PL 119, 952); vgl. *Epist. 90* (S. 498, 5).

<sup>73</sup> Texte, die sich leicht vervielfältigen ließen, finden sich bei O. Rousseau u. a., *L'infailibilité du peuple chrétien* («in credendo»). *Notes de Théologie posttridentine* (Paris-Louvain 1963). Verweisen wir bloß auf Thomas, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 1, a. 9 sed c.; q. 2, a. 6 ad 3; *Quodl. IX*, 16 und auf die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* 12.

<sup>74</sup> Einige Zeugnisse finden sich in unserem Aufsatz: Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche: Gott in Welt. Festgabe K. Rahner II (Freiburg i. Br. 1964) 135–165 (152f). Vgl. auch K. Oehler, *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik: Antike und Abendland* 10 (1961) 103–129; Neudruck in: K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens* (München 1969) 234–271.

<sup>75</sup> *Historia Ecclesiae* 5, 28, 6, worin ein Traktat gegen die Häresie Artemons angeführt wird.

<sup>76</sup> K) 827.

<sup>77</sup> Vgl. zu diesem Punkt J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jh., *Ausg. v. J. R. Geiselmann* (Köln 1957) 28f; Darwell Stone, *The Christian Church* (London 1915) 333f; Y. Congar, *Der Laie* (Stuttgart 1956), vor allem Kap. V.

<sup>78</sup> Vgl. *Ephes. 20*; *Magnes. 6, 7*; *Trall. 3*.

<sup>79</sup> Vgl. *Epist. 14, 4*; 55, 8, 5. Und vgl. Y. Congar, *Der Laie* (Stuttgart 1956).

<sup>80</sup> Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. *Festschrift der Leipziger Juristen-Fakultät für A. Wach* (München-Leipzig 1918); anastatischer Neudruck Darmstadt 1967) 134.

<sup>81</sup> *Kirchenrecht I* (Leipzig 1892) 320.

<sup>82</sup> *Dissertatio praevia* von 1696 zur *Defensio Cleri Galliani*, Anm. 78.

<sup>83</sup> K) 826.

<sup>84</sup> *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland III/1* (Berlin 1879) 349.

<sup>85</sup> H. Bacht, *Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche: Catholica* 25 (1971) 144–167 (S. 157f: *Das Problem der Rezeption im katholischen Verständnis*).

<sup>86</sup> *Oratio* 24, 12 in *Laud. Cypr.* (PG 35, 1184).

<sup>87</sup> *Epist. 106 ad Anatolium* (Jaffé-Kaltenbrunner 483; PL 54, 1007 B); 119 ad Maxim. Antioch. 3 (Jaffé-K. 495, col. 1043 A).

<sup>88</sup> *Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*, c. XI (1514); *Ausg. V. M. I. Pollet* (Roma 1936) 269, Anm. 636.

<sup>89</sup> *Ioannes a Turrecremata*, In *Gratiani Decretorum primam Commentarii*: in D. XIX, c. 8 (Venetiis 1578) 176<sup>a</sup>.

<sup>90</sup> In: Baronius-Raynaldus, *Annales*: *Ausg. Theiner*, t. XXVIII, 363 (No. 10).

<sup>91</sup> *CIC*, can. 177.

<sup>92</sup> Vgl. den Kommentar Alberts d. Gr. zu *Apk 5, 14* (die vier Tiere sagten «Amen!»): «Duplex est confirmatio: per ratificationem, et haec est auctoritas et pertinet ad maiores. Alia est per approbationem et consensum, et haec pertinet ad minores» (*Opera*, *Ausg. Borgnet*, t. XXXVIII, 571).

Übersetzt von Dr. August Berz

#### YVES CONGAR

geboren 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er veröffentlichte neulich: *L'Ecclésiologie du Haut Moyen-Age* sowie eine Neuausgabe seiner 1950 erstmals erschienenen *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. Er redigierte die Geschichte der ekklesiologischen Lehren von Augustinus bis heute in der großen Dogmengeschichte und veröffentlichte in der Reihe «Unam Sanctam», die er gegründet hat und leitet, ausführliche Kommentare zum Zweiten Vatikanischen Konzil, unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter.