

Die apostolische Sukzession in der Lehre und im Recht der römisch-katholischen Kirche

Autor(en): **Küppers, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **56 (1966)**

Heft 3

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404456>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die apostolische Sukzession in der Lehre und im Recht der römisch - katholischen Kirche

Kurzreferat innerhalb der Internationalen altkatholischen Theologien-woche (5.–10. Oktober 1964 in Woudschoten/Holland). Der Text wurde nach Abschluss des Konzils nur unwesentlich verändert, er erhebt deshalb nicht den Anspruch einer Auseinandersetzung mit dessen neuer Lehre.

Einleitung

Die Erwartung, Lehre und Recht der *successio apostolica* liessen sich wenigstens für den Bereich der *Ecclesia Romana* leicht und eindeutig feststellen, muss nach dem Urteil Yves Congars sich entgegenhalten lassen, dass die Theologie der *apostolica successio* noch zu gewinnen sei¹. Auch wenn man den ehrwürdigen «Denzinger» zur Hand nimmt oder andere Manuale wie auch besonders Michael Schmaus, mehrbändige Dogmatik zu Rate zieht, wird man nicht viel anders urteilen können. In den 15 Bänden des *Dictionnaire de Théologie Catholique (D.Th.C.)* findet sich nicht einmal das Stichwort²! Fast scheint es, als sei das Thema ausserhalb der Römischen Kirche breiter behandelt worden als in ihr. Dazu kommt, dass aus sich selbst heraus das Thema sich schwer abgrenzen lässt gegenüber der umfassenderen Frage des Amtes im allgemeinen und des Bischofs im besonderen. Vor allem aber ist es im gegenwärtigen Stadium der theologischen Entwicklung in der Römisch-Katholischen Kirche, auch nach *Vaticanium II*, dessen theologischer Schwerpunkt eine Neubestimmung des Bischofsamtes bedeutet, noch nicht möglich, aus den alten und neuen Zeugnissen zu der Frage über die zukünftige Gestalt der Lehre zu voller Klarheit zu kommen. Die theologische Avantgarde hat deutlich genug ihre innere Unabhängigkeit von den «Manualen» bekun-

¹ Y. Congar: *Presbyterat-Episcopat* in «*St. Eglise*», 1963, p. 291: «*La succession apostolique, dont la théologie reste encore, en bonne mesure, à faire.*»

² Vgl. jedoch *D.Th.C.* Bd I 1618–1631 *apostolicité* (J. Bainville); 1649–1660 *apôtre* (J. Bainville); Bd. V et. 1656–1725 *evêque* (F. Prat und E. Valton).

det³, ja sie versucht sich an der Interpretation der gegebenen dogmatischen Definitionen und scheinbar unabänderlichen theologischen Lehren. Die Hinwendung zu den ältesten Grundlagen der Lehre und vor allem zu den Texten des Neuen Testaments ist im Konzil proklamiert worden, und vor unseren Augen entfaltet sich in der Weite eines kaum noch übersehbaren Feldes die sich durchkreuzende Auseinandersetzung verschiedener Lehrtraditionen, wissenschaftlicher Schulen und theologischer Einsichten. Zugleich beginnt der ökumenische Dialog, gerade auch die Fragen des Amtes und der apostolischen Sukzession in den breiteren Rahmen der Ekklesiologie einzu beziehen. Gerade hier aber müssen die neuen römisch-katholischen Positionen auch nach Abschluss des Konzils noch klarer heraustreten. Das gilt in noch höherem Grade für die neuen, sich daraus etwa ergebenden kirchenrechtlichen Konsequenzen. Es soll deshalb hier vor allem darauf ankommen, die Voraussetzungen und Hauptelemente der Lehre, wie sie bisher in der Kirche sich darstellte, herauszuheben. Um einen festen Anhalt zu gewinnen, mag sich deshalb für die Behandlung des Themas der Anschluss an die in Frage kommenden Texte des Tridentinums empfehlen. Tatsächlich hat vor allem hier die abendländisch-lateinische Kirche in solenner Form zur Frage des Amtes Stellung genommen, um dessen innerste Beziehung zum sakramentalen Leben der Kirche – zumal in der Eucharistie – gegen die Reformatoren zu verteidigen. Die Methode des kommentierenden Vorgehens hat vor allem den Vorteil, bestimmte konkrete Formulierungen vor Augen zu stellen, die seit Jahrhunderten eine in der Römisch-Katholischen Kirche unangefochtene Realität für sich haben. Dazu kommt, dass auf diesem Wege zugleich auch etwas zur Erfüllung jenes altkatholischen Programms beigetragen werden könnte, das die Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe vom 24. September 1889 aufgestellt hat und das bis heute weithin unerledigt geblieben ist: das «Examen Concilii Tridentini» hinsichtlich seiner Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit Lehre und Ordnung der Alten Kirche.

Die Aussagen des Konzils, mit denen wir es zu tun haben, finden sich in den 4 Kapiteln und 8 Canones der 23. Sitzung vom 15. Juli 1563 als «Vera et Catholica Doctrina de Sacramento Ordinis ad condemnandos errores nostri temporis, a sancta Synodo Tredentina decreta et publicata Sessione septima» (sc. am 3. März 1547 als decretum

³ Vgl. Karl Rahner S. J. «Über den Episkopat» bei L. Klein «Amt der Einheit», 1964, 245–311 («Phänotyp-Genotyp»-Dialektik).

de sacramentis beschlossen und nur in bezug auf die allgemeine Sakramentenlehre und die Lehre von der Taufe in der 7. Sitzung abgeschlossen)⁴.

I. Hauptteil

Aus der Geschichte des Konzils von Trient ist satzsam bekannt, dass gerade um das Zustandekommen dieses Textes⁵ sich die dramatischsten Auseinandersetzungen des ganzen Konzils überhaupt abgespielt haben⁶. Vereinfachend kann man vom Austrag der Spannungen zwischen konziliarer und kurialer Auffassung der *successio apostolica* sprechen. Hubert Jedin und lange vor ihm Paolo Sarpi haben die Vorgänge geschildert. «Jure Divino» und «jure humano sive ecclesiastico» waren hier und dort die Schlagworte. Hier die feudalen und in die aufstrebenden Nationalstaaten verwobenen Interessen «regierender» Bischöfe – dort unter theologischer Führung des Jesuiten Lainez die neu siegreich sich erhebende Idee der zentralen, universalen und gerade dadurch «apostolischen» Papstgewalt gegenüber, vor und über den Bischöfen! In diesem Sinne ging es hier tatsächlich um die Frage der *successio apostolica*, d. h. um die Frage der Apostolizität des Amtes der Kirche: ist diese von Christus her im einzelnen Bischof unmittelbar und damit in der ganzen Kirche durch die Gemeinschaft der Bischöfe gegeben, oder beruht sie unmittelbar auf dem Papst als dem Erstbevollmächtigten, wie die im I. Vatikanum siegreiche Auffassung schon damals sagte?

Wenn das Konzil schliesslich die Frage offenliess, ja sie in gewissem Sinne umging, so ist dies durchaus nicht nur die Folge der politischen Einflüsse, wie sie vom spanisch-habsburgischen und vom französischen Hof her auf das Konzil einwirkten. Von nicht zu unterschätzendem Gewicht war unter den Konzilsvätern und in ihren Kirchen doch auch das Bewusstsein, dass in dieser Frage das Gewicht

⁴ Über die Behandlung der Frage im I. Vatikanum vgl. F. van der Horst, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963, 291–317; R. Aubert, *Die Ekklesiologie beim Vatikankonzil*, in: *Das Konzil und die Konzile*, dt. Stuttgart 1962, 296–304; im II. Vatikanum, G. Baraúna (Hrg.), *De Ecclesia, Die Lehre von der Kirche im II. Vatikanum*, 1966, Kap. III der Konstitution, Nr. 1–9 (Beiträge von Löhrer, Lécuyer, Ratzinger, Betti, Groot, Lyonnet, Hajjar, Dejaifve); W. Küppers in *IKZ* 55 (1965), 69–101; 159–196.

⁵ Der Text der 23. Session des Tridentinums befand sich während des Vortrages in der Hand der Zuhörer.

⁶ Vgl. Hubert Jedin, *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils 1562/63*. Würzburg 1941. 305 S.

der Zeugnisse des kirchlichen Altertums und die Entscheidungen der noch nicht allzufern gerückten Konzile von Konstanz und Basel einseitiges Ausschlagen der Waagschalen nicht zulassen würden. So ungenügend die Kenntnis des kirchlichen Altertums dabei sein mochte, so wenig das Gewicht neutestamentlicher Zeugnisse für sich genommen ausrichten konnte und so kräftig dagegen das erneuerte Ansehen des Papstes die Geltung der Beschlüsse von Konstanz und Basel zurückdrängte, so haben doch die neueren Arbeiten über das Konzil gezeigt, dass in ihm durchaus das Bewusstsein von der hohen Verantwortung des bischöflichen Amtes in der unmittelbaren Beziehung auf die Apostel lebendig war.

Mit dem Verzicht auf eine Entscheidung in der innerkatholischen Kontroversfrage blieb jedoch die Entfaltung der Theologie des bischöflichen Amtes gehemmt. Die Probleme des I. und II. Vaticanums blicken uns aus den Lücken zwischen den Zeilen des Textes vom 15. Juli 1563 entgegen!

Es soll nun versucht werden, in einer gewissen lockeren Folge durch Anmerkungen und Unterstreichungen den Hauptgehalt des Textes in bezug auf die apostolische Nachfolge der Bischöfe herauszustellen.

a) Bemerkenswert erscheint zunächst, dass die Frage nur im Zusammenhang einer Ausführung über den Ordo als Sakrament erscheint, trotzdem damit weit über die Sakramentenlehre hinausgreifende ekklesiologische, historische und kirchenrechtliche Fragen verbunden sind, wie Hierarchie und *laos theou*, Primat, Konzil, Hirten-, Lehr- und Zeugenamt der Bischöfe, Apostolizität und damit vor allem Kontinuität und Authentizität der Kirche vor dem Forum des Neuen Testaments. Eindeutig setzt jedoch all dem gegenüber Kapitel I ein mit der Verbindung der Begriffe *sacrificium* und *sacerdotium*. Speziell wird das «*sacrificium visibile*» der Eucharistie betont, und diese Linie setzt sich durch den ganzen Abschnitt *de ordine*, d. h. die 4 Kapitel und 8 Canones, fort: Noch in Kapitel I ist die apostolische Nachfolge, wie sie im Priestertum als *sacerdocium visibile* sich fortsetzt, beschrieben als «*potestas tradita consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus (sc. Christi)*». Dazu kommt in zweiter Linie die mit der Verwaltung der Eucharistie zusammenhängende Bussgewalt. In der Fortsetzung dieser vor allem vom Priestertum und nicht ausdrücklich vom Bischofsamt handelnden Linie spricht Kapitel II «*de septem ordinibus*», vom «*ministerium tantum sancti sacerdotii*» und nennt es eine «*divina res*». Deutlich ist dabei

alles auf die Stufe der Priesterweihe als die eigentliche Mitte bezogen. Eigentümlicherweise wird die «höchste Stufe», der Episkopat, nicht einmal erwähnt. Es ist nur von anderen 6 Stufen die Rede – Diakonat, Subdiakonat, Amt der Akolythen, Exorzisten, Lektoren und Ostiarier, «qui Sacerdotii ex officio deservirent». Bei «Denzinger» vermerkt eine Fussnote, dass die Überschrift wie bei allen Texten des Konzils späteren Datums sei. Tatsächlich sollte man ja 8 Stufen erwarten. Jedenfalls kulminiert hier das Amt der *successio apostolica* deutlich im zum Vollzug der Messfeier qualifizierten Priestertum und seiner *potestas consecrandi*. Die genannten Stufen führen gerade nicht zum Episkopat mit seiner *potestas ordinandi, administrandi et pascendi*. Es wird ein Aufsteigen von unten beschrieben, das zur Höhe des Messpriestertums führt, und gerade nicht ein von der Höhe des Apostolisch-Episkopalen her sich ausgliedernder bzw. hinabsteigender Dienst am Ganzen des Volkes Gottes. Für die Übertragung der eucharistischen Weihegewalt wird im Text des 3. Kapitels mit allem Nachdruck «*scripturae testimonium, apostolorum traditio et patrum unanimis consensus*» in Anspruch genommen. Dieser, d.h. also der priesterliche Ordo, ist «*proprie et vere unum ex septem sanctae ecclesiae sacramentis*» Kapitel IV nimmt ausdrücklich noch einmal die allgemeine Vorentscheidung in der 7. Session vom 3. März 1547 canon 9 auf, in der Taufe, Firmung und Priesterweihe der *character indelibilis* zugesprochen wird. Bedeutsamerweise schreiten die Darlegungen im 4. Kapitel dann jedoch weiter zur Einbeziehung auch der Bischöfe in die gesamte «*acies ordinata hierarchiae*»: «*proinde sacrosancta synodus declarat, praeter caeteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere; et positos, sicut idem apostolus ait (Act. X) a spiritu sancto regere ecclesiam Dei; eosque presbyteris superiores esse.*» Hier ist also in auffallender Weise die bisherige fast ausschliessliche Beziehung auf den priesterlichen Vollzug der Eucharistie verlassen. Trotz des «*praecipue*» wird die Bedeutung des Bischofs und sein so deutlich ausgesprochenes positives Verhältnis zu den Aposteln durch die eben angeführten Feststellungen weder in seinem Charakter noch in seinem Umfang wirklich geklärt. Die 4 Kapitel des Trienter Textes enthalten kaum, was man den Umriss einer Theologie des Bischofsamtes nennen könnte.

Fast noch prononcierter tritt die Beziehung der konziliaren Festsetzungen auf den *sacerdos* des eucharistischen Opfers – im kontroverstheologischen Jargon der Gegner auf den «Messpfaffen» – in den

8 Canones mit den Anathematismen hervor. Dabei besitzt nach konziliarer Tradition gerade diese Form der Aussage das höchste dogmatische Gewicht.

Im Kanon I werden das Messpriestertum und die Möglichkeit eines «*officium tantum et nudum ministerium praedicandi evangelium*» in schmerzlicher, ja fast peinlicher Weise kontrastiert: Der sei im Banne, der jene Priester ablehnt, «welche nicht predigen». Erschreckend zeigt sich hier eine Sicht, die man heute in der Römischen Kirche durch Bibelbewegung, Wortgottesdienst und Verbindung von Predigt und Eucharistie zu überwinden beginnt.

Auch Kanon II kennt wieder eigentlich nur jene Mitte im Sakrament des Ordo, zu der man durch höhere und niedrigere Stufen gelangt. Wollte man das Bild der Stufen pressen, so könnte man sagen, man steige durch die verschiedenen Grade zum sacerdotium hinauf, während der Bischof von der höchsten Stufe zu dieser Hauptstufe hinuntersteigt. Offensichtlich ist hier etwas nicht wirklich klar. Auch die Kanones III–V halten sich weiter im Rahmen der Beziehung auf das Sakrament der Priesterweihe. Erst Kanon VI und VII und dann in seiner Weise auch VIII nehmen auf die besondere Stellung und Würde des Bischofs Bezug: Kanon VI enthält die bekannte Kompromissformel von der «*Hierarchia divina ordinatione instituta*» statt «*Christi ordinatione*», wodurch die Entscheidung über die mittelbare oder unmittelbare Übertragung der Jurisdiktion zu umgehen versucht wurde, nachdem es in dieser Frage, seit Thomas von Aquino zu keiner eindeutigen Lehre gekommen war, offengehalten blieb. Unbestritten war schon vor dem Trienter Konzil und blieb auch durch das Konzil das göttliche Recht der eigentlichen Weihegewalt selbst. Zwar hatte Lainez auch hier die extreme These der mittelbaren Weihegewalt, vermittelt durch Petrus und seine Nachfolger vertreten, war jedoch darin vom Konzil zurückgewiesen worden. Es scheint noch eine Frage, wieviel die Entscheidung des neuesten Konzils an diesen Festlegungen der 23. Session von Trient geändert hat⁷.

Kanon VII stellt die Überordnung der Bischöfe über die Priester durch die den Bischöfen gegebene potestas confirmandi et ordinandi heraus, ohne jedoch den vor allem strittigen Bereich der Jurisdiktion zu erwähnen, oder den im Kapitel IV immerhin vorhandenen Bezug auf die Gabe des Heiligen Geistes zur Regierung der Kirche aufzunehmen. Zugleich enthält dieser Kanon VII die so überaus wichtige

⁷ Vgl. bes. De Ekklesia a. a. O. II 166–188: J. Lécuyer «Das dreifache Amt des Bischofs».

Unterscheidung von Rechtmässigkeit und Erlaubtsein (*rite* und *legitime*) im Bereich des Sakramentalen. Dieser seit dem Donatistenstreit, also seit damals schon 1000 Jahren, in der abendländischen Kirche im Unterschied zur morgenländischen rezipierten und sowohl sakramentstheologisch wie kirchenrechtlich stark ausgebauten Lehre werden hier alle «*verbi et sacramenti ministri*» in bezug auf die *successio apostolica* unterstellt. Das heisst also, es kann eine sakramental gültige, aber kirchlich unerlaubte Realität des Amtes geben. Hier begegnen wir dem Gedanken, der im Westen auch ausserhalb der römisch-katholischen Kirche Bedeutung und weitere Entwicklung gefunden hat, während er der genuinen ostkirchlichen Theologie bis heute im Grunde fremd geblieben ist: «*s. q. d., eos qui nec ab ecclesiastica et canonistica potestate rite ordinati nec missi sunt, sed aliundi veniant legitimos esse verbi et sacramenti ministros: a. s.*» Hier ist im Grunde die ganze Rechtsordnung auch für die Beurteilung der ostkirchlichen, altkatholischen, anglikanischen, schwedischen und sonstigen Weihen und deren Verhältnis zur *successio apostolica* umrissen⁸. Auch hier bleibt es aber eine offene Frage, ob sich an dieser Grundlage und diesem Rahmen durch das gegenwärtige Konzil ausser in den Betonungen etwas Wesentliches und geistlich Bedeutsames ändern wird. Zweifellos bieten die Begriffe *rite ordinati*, *missi*, *aliundi venire*, *legitimus minister verbi et sacramenti*, jeweils für sich genommen, eine Fülle von Ansatzpunkten für den sich anbahnenden ökumenischen Dialog.

Kanon VIII lässt kurz das Verhältnis der Bischöfe zum *Summus Romanus Pontifex* anklingen. Dabei wird jedoch die negative Aussageform des Anathematismus angewendet: «*s. q. d., episcopus, qui auctoritate R. P. assumentur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum, a. s.*» Durch diese negative Aussage wäre immerhin solchen Bischöfen, die «durch die Autorität des R. P. nicht angenommen wären», die aber selbst ihrerseits ihr Amt nicht als «*figmentum humanum*», sondern als sakramentale Gnadengabe in der apostolischen Nachfolge ansähen, ein gewisser Raum gelassen. Jedenfalls gilt dies für die Ostkirche, die für das Tridentinum noch einfach als schismatisch und noch nicht, wie nach voller Konsequenz des I. Vaticanums, als häretisch gelten durfte. Dieser «Raum» ist durch Vaticanum II in erweiterter Form bestätigt, rechtlich aber nicht geklärt worden.

⁸ Vgl. für Vat. II die *nota explicativa* zur *Constitutio de ecclesia* und das 3. Kapitel von *de oecumenismo*.

Das ist alles, was von der 23. Session in Trient zum Bischofsamt und seiner *successio apostolica* gesagt ist. Die 18 Kapitel des in der gleichen 23. Session verabschiedeten *decretum de reformatione* bringen keine neuen Gesichtspunkte. Sie unterstreichen nur das Faktum, dass die Abwesenheit der Bischöfe von ihren Diözesen ein höchst folgenschweres Übel sei. Sie begründen jedoch die Residenzpflicht nicht aus dem Wesen der *successio apostolica* ihres Amtes, verweisen vielmehr nur auf den allgemeinen Nutzen für die Seelsorge.

II. Hauptteil

Was aber ist nun zu sagen zu dieser so auffallenden Konzentration der Aussagen auf das Sakrament der Priesterweihe? Was ist zu sagen zu den im Kompromiss verdeckten innerkatholischen Kontroversen, was schliesslich zum nur gerade noch angedeuteten Verhältnis zur *auctoritas Romani Pontificis*? Man würde jedenfalls weder das Tridentinum noch die heutige theologische Bemühung um die «Aufwertung des Bischofsamtes» verstehen, wenn man nicht über den vorliegenden Text hinaus nach den Zusammenhängen fragen würde, die hinter ihm stehen und seine besondere Gestalt bedingen.

Vor allem ist eins festzustellen: das auffallende Vorherrschen der Beziehung auf das priesterliche Amt, das Bischöfe und Presbyter im wesentlichen gemeinsam haben und zu dem die anderen sieben Weihestufen «hinführen», auf das sie hingeordnet sind, ist kein Zufall. Kein Zufall ist auch die Behandlung der ganzen Frage im Schema der Sakramentenlehre statt im Rahmen einer Lehre von der Kirche. Dahinter steht, abgesehen von der Bestreitung der reformatorischen Thesen, die ganze Geschichte einer doppelten Verformung des altkirchlichen Bischofsamtes in der Geschichte der lateinischen Kirche. Wenn hier so ungeschützt der Begriff der «Verformung», der *Mutation*, eingeführt wird, so soll damit nicht behauptet werden, dass der Ausgangspunkt im altkirchlichen Amt nicht in vieler Hinsicht noch eine ungeklärte und umstrittene Grösse ist, so eindrucksvoll die Gestalt des altkirchlichen Bischofs uns auch in den grossen Persönlichkeiten des Episcopates der Alten Kirche, angefangen von Ignatius von Antiochien bis zu Cyprian von Karthago und vielen anderen gleicher Prägung vor Augen stehen mag. Das Ungeklärte und Kontroverse bezieht sich auf die Begründung dieser Ausprägung auf das Neue Testament und die eigentlichen Anfänge der Kirche. Vielleicht

darf jedoch vorausgesetzt werden, dass im altkatholischen Konsensus der Kern des von Dom Gregory Dix, Father Hebert und Bischof Kenneth Kirk entwickelten Gedankens eines «essentiellen Amtes» im Unterschied zum «abhängigen Amt» für das Verständnis der *successio apostolica* annehmbar ist. Dabei kann offenbleiben, zu welchen Ergebnissen historischer Einzelzuordnung die Exegese der neutestamentlichen und urchristlichen Amtsbezeichnungen führen könnte. Es darf weiter vorausgesetzt werden, dass der altkirchliche Bischof im Sinne dieses wesentlichen Amtes als Nachfolger der Apostel, verstanden mit dem vollen Umfang seiner Wirksamkeit, sozusagen von oben her nach göttlichem Recht einer bestimmten Kirche zugeordnet ist, aus der er zugleich nach menschlichem Recht von unten her erwächst. Gerade auf diese letzte Seite, auf diese gegenseitige Durchdringung des göttlichen und des menschlichen Rechtes, hat in seinen umfangreichen Untersuchungen Prof. Konydaris von der orthodoxen theologischen Fakultät in Athen hingewiesen. Er macht darauf aufmerksam, dass in der Alten Kirche nicht so sehr die Bezeichnung durch einen bestimmten Titel auf das Amt hinweise als die typische Verbindung einer Stadt mit einem persönlichen Namen («*ho ton Athenaion Chrysostomos*»). Der altkirchliche Bischof geht normalerweise aus der Kirche hervor, die ihn zum höchsten Amt erhebt, für das er die Anerkennung der anderen, besonders der benachbarten Kirchen durch deren Bischöfe erhält. In diesem Zusammenhang gesehen ist die Cheirotonie nicht so sehr Vermittlung einer besonderen der Person des Bischofs inhärierenden sakramentalen Gnade als die Besiegelung der Verbindung des Bischofs mit der Kirche durch den Heiligen Geist. Deshalb erklären auch verschiedene altkirchliche Kanones gerade dieses Band für unauflöslich, während mit der Alten Kirche noch die heutige Ostkirche dem von seiner Kirche gelösten Bischof keine weitere besondere Vollmacht mehr zuzuerkennen vermögen. Gerade an diese Bindung des Bischofs an «seine» Kirche, die, wie schon gesagt, den ganzen Umfang seines Amtes umfasst, knüpft das konziliare Leben der Alten Kirche an. Ja es lebt recht eigentlich hiervon. Und diese Bindung lebt auch weiter in den heutigen alten orientalischen Kirchen wie in der ostkirchlichen Orthodoxie. Nicht weniger aber bildete es auch den Ausgangspunkt für die Entwicklung im Westen. Die Mutation, die hier erfolgte, und deren Ergebnis gerade auch das Tridentinum erkennen lässt, erfolgte auf zwei Linien. Diese gehören in mancher Hinsicht zu sehr verschiedenen Bereichen der Kirche, verhalten sich jedoch zueinander sozusagen wie zwei kom-

munizierende Röhren und konvergieren in der tridentinischen Situation.

Die erste Linie stellt sich dar in der Aufspaltung des einen bischöflichen Amtes in die inneren sakramentalen Vollmachten und die äusseren Aufgaben. Die zweite Linie stellt sich dar als die Absorption der genuinen apostolischen Vollmacht aller Bischofssitze durch die römische Kathedra als die *sedes apostolica* schlechthin.

Für diese letztere Linie mag als Kennzeichnung genügen, was J. Bainville im D. Th. C., Band I, 1622, unter dem Stichwort «Apostolicité» schreibt: «Quoique devenu un des termes officiels par lesquels on désignait l'église universelle, le mot apostolique continue de s'employer en parlant des églises particulières, comme substantiv, au sens d'évêque; comme adjectif au sens épiscopal. Toute Cathédrale pouvait s'appeler *ecclesia apostolica*, tout siège épiscopal *apostolica sedes*, tout évêque *Apostolicus*. L'idée était toujours la même, celle de succession apostolique, de continuité avec les apôtres par les évêques leurs successeurs. Cependant il y eu toujours une tendance à restreindre le mot soit au pape, soit aux églises fondées immédiatement par les apôtres ... et tout le monde sait que durant le moyen âge ce fut ainsi que l'on désigna ordinairement le pape.» Ja man darf sagen, dass auch heute noch in diesem eminenten Sinn der Begriff der *Apostolica Sedis* für die Römische Kirche in Kraft steht. So gewiss daneben die komplexe und sehr differenzierte Fülle des apostolischen Kerygmas für die Reinheit und Wahrheit des geistlichen Lebens der Kirche anerkannt bleiben mag, so ist doch für den Gedanken der apostolischen Amtsnachfolge die Unerlässlichkeit der Bindung an Rom durch das I. Vaticanum zum dogmatisch gefestigten Kernpunkt erhoben. Es ist dabei sehr auffallend, wie hier das altkirchliche Moment der Bindung des Bischofs an eine lokale Kirche festgehalten und zur höchsten Steigerung gebracht wird, während doch die neutestamentliche, dafür herangezogene Grundlage in Matthäus 16, 18 an sich gerade damit nichts zu tun hat. So sehr ist dies der Fall, dass das eigentlich Besondere der Stellung des Bischofs von Rom, die apostolische Nachfolge im fundamentalen und universalen Petrusamt, sozusagen unabhängig von der bischöflichen Weihe sich fortsetzend gesehen wird: Der Papst ist Papst durch die Nachfolge auf dem Stuhle Petri und nicht eigentlich durch die Kraft der sakramental übertragenen bischöflichen Gewalt. Der zu grosser Feierlichkeit ausgestaltete Akt der Papstweihe ist niemals als Sakrament verstanden worden. Noch weniger der Akt der Krönung. Vielleicht lebt an dieser Stelle

in geschichtlicher Verformung und zugleich urrömischer Konservativität etwas von jener ältesten Gestalt des bischöflichen Amtes in seiner Bindung an die lokale Kirche wie Konydaris in seinen Untersuchungen sie herauszustellen sucht. Wenn nun aber die so gefasste apostolische Autorität beginnt, sich auf die universale Kirche und damit die Gesamtheit der Mit Bischöfe zu erstrecken, muss sie in der Fortsetzung dieser Linie deren Bindung an ihre eigenen, örtlich begrenzten Kirchen tangieren. Dieser Prozess durchzieht die ganze westliche Kirche. Es ist aber wichtig zu sehen, in welcher Weise er sich mit der ersten von uns genannten Linie einer Mutation des altkirchlichen Bischofsamtes berührt und verbindet. Diese erste Linie ist besonders durch die Aufnahme, die sie bei Thomas von Aquino gefunden hat, bedeutsam geworden⁹. Thomas unterscheidet beim Bischof deutlich zwischen Weihegewalt (*potestas consecrandi, ordinandi et confirmandi*) und Jurisdiktion. Dabei sieht er das Wesentliche der Weihegewalt in ihrem Verhältnis zum eucharistischen Opfer und in der Gewalt über die geheimnisvolle Wirklichkeit des wahren Leibes und Blutes Christi im Altarssakrament. Diesem Opfer und dieser Wirklichkeit gegenüber besteht nun aber zwischen Priester und Bischof kein wesentlicher Unterschied. Die Gemeinsamkeit fasst sich gerade in dem Begriff des «*sacerdos*» überzeugend zusammen, den wir als zentralen Begriff in den Feststellungen des Tridentinums angetroffen haben. Den Rest bischöflich-sakramentaler Vollmachten, in denen selbstverständlich auch Thomas den Bischof als den Höhergestellten vom einfachen Priester unterschieden sieht, nennt Thomas «*extensio sacerdotii*» und sieht deshalb auch die Bischofsweihe eher analog der nichtsakramentalen Papstweihe oder auch der Könige als in Verbindung mit dem Sakrament des priesterlichen Ordo¹⁰. Die

⁹ Die grundlegenden Gedanken finden sich schon bei Hieronymus und auch bei Ambrosiaster im Streit mit den Diakonen; vgl. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du christ*, Paris 1957, bes. 339–410.

¹⁰ Vgl. jedoch K. Rahner, l.c. p. 291, Anm. 11: Papstweihe als Stufe des Weihesakramentes. Über die nuancierte Stellung von Thomas selbst s. Lécuyer, a. a. O., 375–386 (380). Der Bischof ist in seiner «*gratia episcopalis*» (S. Th. 2/2 q 184 a. 5) «*königsgleich*» und hat diesen Rang als «*charakter indelebilis*» erhalten. «*Principalem accipit curam et quasi regalem*» Dieser ist in Beziehung auf das Corpus Mysticum als «*Kirche*» ein «*besonderer ordo*».

Hier tritt die alte Einheit des Leibes Christi als *ἐκκλησία* und Sakrament in eine Diastase.

Jedoch braucht Thomas nicht das Wort «*Sakrament*» für den *ordo episcopalis*. Für die Quellen der Lehre siehe auch J. Lécuyer, «*Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'Épiscopat*». *Revue Thomiste* 1957.

eigentlich jurisdiktionellen Vollmachten sieht Thomas aus der einen fundamentalen päpstlichen Vollmacht zur Leitung der Kirche entspringen. Dem Papst ist diese Leitung der gesamten Kirche *jure divino immediate* übergeben, die Bischöfe üben sie, zum mindesten legitimerweise, erst dann aus, wenn sie vom Papst an eine Diözese der Kirche gewiesen sind. Für Thomas erhebt sich deshalb die Frage, ob ihre Jurisdiktion nicht als eine mittelbare zu bezeichnen sei. An dieser Stelle wurde in Trient im Kapitel IV und Kanon VI der schon erwähnte Kompromiss nötig, weil diese Lehre nicht Gemeingut der Kirche war. So sprach man im Kapitel IV von der allgemeinen Aufgabe des Hirtenamtes und im Kanon VI von einer Hierarchie «kraft göttlicher Anordnung» und nicht von einem Bischofsamt «kraft der Einsetzung durch Christus».

Es ist leicht einzusehen, wie die beiden an sich zunächst getrennten Linien in ihrem Zusammentreffen sich gegenseitig vorantreiben mussten: Der nicht sakramental, sondern geschichtlich begründete und lokal gebundene Primat mit seiner Tendenz zur Durchdringung der ganzen Kirche und die theologische Unterscheidung zwischen dem priesterlich-sakramentalen Kern des kirchlichen Amtes und den allgemeinen Hirtenaufgaben. Dabei musste die oft erschreckende Verstrickung des Standes der Bischöfe in die staatlichen Belange und in die allgemeine Verweltlichung der Kirche nur zu sehr dazu mitwirken, um den Gedanken der Beschränkung der apostolischen Qualifizierung der Bischöfe auf das eucharistische Mysterium und die diesem dienenden Funktionen zu empfehlen. Zugleich konnte es höchst notwendig erscheinen, die Aufrechterhaltung der *apostolica successio* im allgemeinen Sinn der unverrückbaren und unfehlbaren Autorität einer allen Bischöfen übergeordneten *Apostolica et Sancta Sedes* zuzuerkennen. Wie viel besser als bei den «Reichsfürsten» oder «Grandseigneurs» und «Hofbischöfen» schienen in der Hand des Nachfolgers Petri in der Gemeinde der Apostelfürsten Petrus und Paulus jene Kontinuität und Heiligkeit der Kirche bewahrt, die allein den Worten *successio apostolica* und *apostolicitas ecclesiae* Sinn zu geben vermögen. Das I. Vaticanum brachte die äusserste Verstärkung der Autorität der *Sancta Sedes* als Garantie der Apostolizität der Kirche, auch wenn selbst dieses Konzil den extremen Gedanken eines Lainez nicht wieder aufnahm. Die tridentinische «Spaltung des bischöflichen Amtes» wurde beibehalten. Der Rückgewinnung des altkirchlichen Verständnisses der Apostolizität blieb dadurch der Weg versperrt. Dies bleibt negativ festzustellen, auch wenn man mit

Ratzinger heute gerne die providentielle Polarität des Petrusamtes und des göttlichen Rechtes der Bischöfe betonen möchte. Inzwischen ist nun aber in der gewandelten Situation der Kirche in der Welt und nicht zuletzt auch im Bereich der Missionskirchen ein neuer Typus des Bischofs herangewachsen. Er hat im II. Vatikanum um seine theologische Wertung und sein kirchliches Recht gerungen und dessen Ergebnisse wesentlich mitgeprägt. Dennoch ist das Ergebnis nicht eindeutig klar. Auf der einen Seite hat sich unter ständiger Betonung der Unantastbarkeit der früheren Entscheidungen und zumal des I. Vatikanums eine Art freiwilliger Rückübertragung von Vollmachten im Bereich der Hirtengewalt vom Papst auf die Bischöfe vollzogen oder angebahnt, die weit über das bestehende kirchliche Recht hinausgeht, andererseits aber hat sich auch die Linie der Aufspaltung und Entwurzelung des bischöflichen Amtes im II. Vatikanum noch fortgesetzt. Der Bischof wird nun fast uneingeschränkt im vollen Sinne als Bischof kraft seiner Weihe in Verbindung mit seiner grundsätzlichen Bindung an den Papst gesehen. Die «örtliche» Kirche tritt dabei noch stärker zurück. Alle Empfänger der Bischofsweihe sind gleichberechtigte Mitglieder des Konzils und der überwiegenden oder doch starken Tendenz nach auch der Bischofskonferenzen. Die Debatte über die Zurruhesetzung der Bischöfe zeigte symptomatisch die gleiche Lockerung der alten Bindung an die Diözese. Selbst die in vieler Hinsicht so positive Planung einer Art kirchlichen Senates herausgehobener Bischöfe mit dem Papst könnte in der gleichen Richtung sich auswirken¹¹.

In altkatholischer Sicht erhebt sich all diesen noch unabgeklärten Ansätzen und Möglichkeiten gegenüber die dringende Frage, ob so, d. h. vor allem ohne eine wirklich erneuerte Theologie des bischöflichen Amtes, Bild und Stellung des Bischofs im altkirchlichen Sinn wirklich erneuert werden können. Eine nur zeitgemässe Perfektionierung der Ordnung einer letzten Endes doch zentralisierten Universalkirche unter Berücksichtigung föderalistischer Elemente könnte den Weg dazu jedenfalls nicht bahnen. Mit der Ostkirche sieht das altkatholische Urteil vor allem die Wurzel oder doch eine der folgenschwersten Wurzeln der Kirchentrennung im Verlust bzw. den schwerwiegenden Mutationen des für die kirchliche Einheit entscheidenden Amtes in seiner ursprünglichen und wesentlichen Gestalt.

Mit der Ostkirche blickt die Altkatholische Kirche auf das Bischofsamt in seiner umfassenden Bedeutung für alle Bereiche des

¹¹ Vgl. K. Rahner, l. c. p. 306 ff.

kirchlichen Auftrages: Lehre, Liturgie, Rechtsordnung, konziliares Leben, Diakonie und missionarisches Zeugnis. Gerade darum aber auch sieht sie den Bischof von der Kirche her und von der in dieser bewahrten «Apostolischen Überlieferung».

Deshalb aber erscheint es auch als höchst verheissungsvoll, dass heute wie in anderen Kirchen, so auch in der Römisch-Katholischen, von der Ekklesiologie her sich Ansätze zur Überwindung der folgenreichen Zweiteilung zwischen dem sakramentalen Herrenleib und der Kirche in der ganzen Fülle ihrer Wirklichkeit als Mysterium des Herrenleibes zeigen! Damit bahnt sich die Möglichkeit an, das Verständnis der apostolischen Sukzession ebenfalls aus der Teilung und Aufspaltung in die ursprüngliche Einheit zurückzuholen. In diesem Sinn sind die Worte von Abt Laurentius Klein O. S. B. in dem von ihm herausgegebenen Sammelband «Amt der Einheit» voll zu bejahen, wenn er die Überwindung der Trennung von Jurisdiktion und Weihegewalt in den Funktionen des Bischofs und ein «Zusammenrücken beider als Dienst am Worte Gottes» fordert: «Die Bezeugung und Verkündigung des Evangeliums ist nicht nur Ausübung des Lehramtes (und damit auch des Hirtenamtes), sondern immer zugleich auch des Priesteramtes. Lehramt (Hirtenamt) und Priesteramt, Jurisdiktionsgewalt und Weihegewalt müssen wieder mehr in ihrer Einheit gesehen werden. Hält man sie in Lehre und Praxis zu weit auseinander, so droht die Gefahr der Zerstückelung des geistlichen Amtes¹².»

Wir brechen hier ab – doch welcher Abstand zeigt sich uns hier vom «nichtpredigenden Messpriester» tridentinischer Sicht als der höchsten Erfüllung apostolischer Nachfolge in seiner fast nur radialen Beziehung zur alles beherrschenden Apostolica Sedes! Deshalb kann das letzte Wort auch nicht kritisches Aufweisen der unverkennbaren Mutation, sondern der Hinweis auf das gegenwärtige Wehen jenes Geistes Geist sein, ohne dessen Herabkommen am Tage der Pfingsten jede Rede von einer *successio apostolica* zu aller Zeit gegenstandslos bleiben müsste!

Bonn

Werner Küppers

¹² Von hierher wären gewisse Erwägungen über Sinn und Grenze des GV-Amtes in einer altkatholischen Kirche möglich.

Literatur:

1. Concilium Tridentinum Canones et Decreta.
2. H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, Herder/Frbg.
3. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome I, 1618–1631 (apostolicité, J. Bainville), 1649–1660 (apôtre, J. Bainville); tome V, 1656–1725 (évêque, F. Prat, E. Valton).
4. P. Hinschius, *Kath. Kirchenrecht*, Bd. I und II, 1869 ff.
5. Fr. X. Werny, S. J. *Jus decretalium*, Romae 1906, tome II, 758 u. a.
6. Abt Laurentius Klein, O. S. B. *Das Amt der Einheit*, Stuttgart 1964.
7. Yves Congar, *Sainte Eglise*, Paris 1963 (spez. Presbytérat et Episcopat, 275–302).
8. Hubert Jedin, *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils 1562/63*, Würzburg 1941.
9. *Der Papst und die Römische Kurie (Wahl, Ordination und Krönung des Papstes)*, G. H. Ebers, Paderborn 1916, *Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte III*.
10. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. IV, *Lehre von den Sakramenten*, München 1957 (speziell: Kap. VI, *Die Priesterweihe*, §§ 278–284, S. 635–673).
11. H. v. Campenhausen, *Kirchl. Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953.
12. K. Kirk, *The Apostolic Ministry*, London 1946.
13. Felix L. Cirlot, *Apostolic Succession – is it true?* Nashotah-House, o. J., o. O. (ca. 1950), 659 S., printed by «The Cloister Press», Kentucky, Louisville.
14. Arnold Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, London 1953.
15. Jacobi Lainez, S. J. *Disputationes Tridentinae* ed H. Grisar, S. J. Regensburg 1884, tome I, *disputatio de origine jurisdictionis episcoporum et de Romani Pontificis primatu*, 512 S.
16. Yves Congar (Hrg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964 (Üb.), Schwabenverlag, 864 S.
17. Gustave Thils, *L'Infaillibilité de l'Eglise dans la Constitution «Pastor aeternus» du I^{er} Concile du Vatican* dans: *Collection Irénikon*, Ed. de chevetogne 1962: *L'Infaillibilité de l'Eglise*, p. 147–182.
18. *Ibidem*: B. D. Duprey, O. P., *Le magistère de l'Eglise*, p. 53–98.
19. *De Ekklesia*, *Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Vatikanischen Konzils*, hrg. v. G. Baraúna, Herder-Knecht, Freiburg/Frankfurt 1966, bes. Bd. 2/III, «*Die hierarchische Struktur der Kirche*», 9–268.
20. Joseph Lécuyer: *Le sacerdoce dans le Mystère du Christ*, Paris 1957.