

Konzil und Rezeption

Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion
der Gegenwart

Von Alois Grillmeier, S. J.

In neuerer Zeit gewinnt der Begriff der „Rezeption“, angewandt auf Synoden oder Konzile der Kirche oder der Kirchen, neue Bedeutung, vor allem im ökumenischen Gespräch¹. Man fragt sowohl geschichtlich als auch systematisch, was das Begriffspaar „Konzil-Rezeption“ für die Einheit der Christen bedeuten kann. Dabei erinnert man sich der Rechtsgeschichte, die in Deutschland einen so umfassenden Vorgang von „Rezeption“ und eine so anhaltende Diskussion darum aufweisen kann, daß die Rechtshistoriker einfachhin von „Rezeption“ sprechen², als ob dieser Begriff nur ihnen gehörte. Nun kennt ihn aber auch die Konzilsgeschichte, ja die kirchliche Tradition überhaupt, die ihrerseits wiederum nur ein Sondergebiet der alle Bereiche menschlichen Kulturlebens erfassenden Rezeptionsvorgänge ist. Nicht ohne Grund entdecken sowohl die Juristen als auch die Theologen, daß nicht nur beide denselben Begriff gebrauchen können, sondern daß sie sich auf einem zum Teil gemeinsamen Gebiet bewegen, weil die von ihnen untersuchten Rezeptionsvorgänge mehr oder minder jeweils eine rechtliche und eine theologische Seite haben oder einen Recht und Theologie umfassenden und verwandelnden kulturellen Prozeß darstellen.

Wenn nun die Frage der Rezeption die Theologen der Ökumene wieder zu beschäftigen beginnt, so wird es fruchtbar sein, wenn sie sich die Erfahrungen der Juristen in der Analyse und Deutung von Rezeptionsvorgängen zu eigen machen. Denn letztere haben in dieser Angelegenheit ohne Zweifel einen großen methodischen Vorsprung vor den Theologen. Nach einer jahrhundertelangen Diskussion über einen Vorgang der deutschen Rechts- und Kulturgeschichte, der weithin christ-

¹ Vgl. Konzile und die Ökumenische Bewegung, hrsg. v. *Lukas Vischer* (Studien des Ökumenischen Rates, 5 [Genf 1968]).

² Vgl. *F. Elsener*, Art. „Rezeption“, in: Staatslexikon VI (Freiburg 1961) 893–897. Wenn im folgenden von dieser Rechtsrezeption die Rede ist, heben wir „Rezeption“ durch Anführungszeichen hervor. – Es fällt auf, daß das Stichwort „Rezeption“ (Rezeption) nur in wenigen Lexika aufscheint, z. B. bei *C. Creifelds*, Rechtswörterbuch (München 1968); nicht viel besser steht es mit dem Stichwort ‚recipere‘; vgl. *H. Heumann – E. Seckel*, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts (Graz 1958) 493–494; *R. Mayr*, Vocabularium Codicis Iustiniani I Pars Latina (Prag 1923, Nachdruck Hildesheim 1965) 2101–2102; an der Sache vorbei geht *A. Blaise*, Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens (Paris 1954), wo ‚Chalcedonensem Synodum recipere (suscipere)‘, von dem *Facundus v. Hermiane* spricht (Pro defensione trium capitulorum II, 2; PL 67, 565 B), übersetzt wird mit « recevoir, admettre (une opinion d'un concile) ». Ähnlich steht es mit den Synonyma ‚recipere‘ und der griechischen Rezeptionsterminologie.

lich ist, verfügen sie schon über eine reflektierte Methode der Rezeptionsforschung und können so den Theologen ihre Erfahrungen zur Verfügung stellen³.

Hier soll der Versuch gemacht werden, auf dieses Angebot einzugehen und die Rechtshistoriker auf einige grundlegende Erfahrungen im Ringen um die Methode in der Deutung eines einzigartigen Rezeptionsprozesses zu befragen. Gewisse, nur in einem ersten Zugriff gesammelte Beobachtungen sollen auf die Frage der Rezeption im konziliaren Leben der Kirche und der Kirchen angewandt werden. Der Schwierigkeiten einer solchen „Methoden-Rezeption“ wird man sich schnell bewußt, wenn man auf die Verschiedenheit von Rechts- und Dogmengeschichte, auf die großen Wandlungen der synodalen Idee im Laufe der Kirchengeschichte, auf die Veränderungen des Kirchenbewußtseins selbst und das in den verschiedenen Kirchen lebende Selbstbewußtsein blickt. So kann keineswegs etwas Vollständiges oder End- bzw. Allgemeingültiges zum Thema gesagt werden. Weitere Studien müssen folgen, und jede Kirche, die sich mit der Frage der Rezeption abgeben möchte, muß selbst ihre methodischen Besinnungen anstellen, um sich möglichst ungehindert und rasch der materialen Seite der Rezeption widmen zu können – und dies in gemeinsamer Arbeit.

In einem ersten Teil sprechen wir von den methodischen Erfahrungen der Rechtshistoriker in der Deutung dessen, was sie so selbstverständlich „Rezeption“ nennen. In einem zweiten Teil suchen wir die Anwendung auf die Frage der Rezeption von kirchlichen Synoden zu machen, und zwar wiederum nur in methodischer Sicht.

I. Methodische Erfahrungen der Rechtshistoriker in der Deutung der „Rezeption“

1. Was ist „Rezeption“?

„Rezeption“ ist der durch Jahrhunderte sich hindurchziehende Prozeß der Aufnahme römischen Rechts in Deutschland. Man unterscheidet eine Früh-, Hoch- (Voll-) und Nachrezeption. Die Frührezeption wiederum teilt sich in eine (uneigentliche) kanonistische und in eine eigentliche, „echte“, profane Frührezeption. Wir reden hier nur vom profanen römischen Recht, das aber seine früheste Anwendung in Deutschland seit dem 13. Jahrhundert fast immer durch die Kanonistik fand. Da die geistlichen Gerichte auch für *causae saeculares* zuständig waren, kam es zu einer beständigen Wechselwirkung zwischen *ius civile* und

³ Die beste Studie zur „Rezeption“ ist heute: F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (Göttingen ²1967), mit reicher Literatur. Dazu jetzt: F. Merzbacher, *Römisches Recht und Romanistik im Mittelalter*. Zum gegenwärtigen Stand der Forschung, in: *HistJb* 89 (1969) 1–32; das am Schluß entwickelte Forschungsprogramm

ius canonicum oder zwischen Legistik und Kanonistik. Mit der kirchlichen Gerichtsbarkeit auch in weltlichen Sachen verbreitete sich die spezifische rechtswissenschaftliche Methodik, welche die Kanonisten mit der weltlichen Jurisprudenz teilten. Römisches Recht kam somit „seit dem 13., vor allem aber seit dem 14. Jahrhundert in breitem Strom nach Mitteleuropa“⁴, und zwar durch mitteleuropäische Studierende, die nach Bologna, Padua, Perugia, aber auch nach Montpellier und Orléans zogen, wenn auch die dort ausgebildeten Juristen noch bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts in Deutschland arbeitslos blieben. Die „Voll- oder praktische Rezeption“, die mit der Mitte des 15. Jahrhunderts einsetzte, war dadurch vorbereitet. Denn „die volle und unmittelbare Anwendung des gemeinen Privatrechts in den ordentlichen weltlichen Gerichten durch rechtsgelehrte Urteiler und in neuen Rechtsaufzeichnungen seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist ... nur die späteste, abschließende Teilphase der Wirkungen der römischen Rechtswissenschaft in den Ländern nördlich der Alpen und besonders in Deutschland“⁵. Hier war Raum für fremdes Recht, weil das mittelalterliche (germanische) Recht, auf einen Agrarstaat zugeschnitten, den neuen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen nicht mehr entsprach. Nun kam es zur überwiegenden und prinzipiellen Anwendung des *ius civile*, besonders des Privatrechts, in den allgemeinen weltlichen Gerichten und in der allgemeinen Gesetzgebung. Dieser Austausch einer Rechtsordnung gegen eine andere in einem ganzen Volk, wenn auch in verschiedenem Maße durchgeführt, bedeutet ein Kulturphänomen, das ganze Forschergenerationen zu seiner Klärung und Deutung beanspruchte. Im 19. Jahrhundert war dies „der Hauptgegenstand der Rezeptionsforschung und der Kontroversen über Wert und Unwert der Rezeption“⁶. In der Auseinandersetzung um diesen Vorgang und in der Kritik der Forschung selbst wurde der Begriff der „Rezeption“ selber geklärt. Wichtige methodische Erkenntnisse zur Feststellung und Deutung von „Rezeption“ wurden gewonnen. Ihnen gilt unsere besondere Aufmerksamkeit.

zeigt den Umfang der noch zu leistenden Arbeit. – Wir benützen ferner: *H. Coing*, Römisches Recht in Deutschland, in: *Ius Romanum Medii Aevi* V, 6 (Mediolani 1964); *G. Dahm*, Zur Rezeption des römisch-italienischen Rechts, in: *HistZs* 197 (1943) 229–258; *ders.*, Deutsches Recht. Die geschichtlichen und dogmatischen Grundlagen des geltenden Rechts (Stuttgart 1963), mit einem vorzüglichen Abschnitt über „Rezeption“, der die Vor- und Nachteile dieses Vorgangs abwägend darstellt; *H. Conrad*, Deutsche Rechtsgeschichte II (Karlsruhe 1966) 339–343 u. ö.; *P. Koschaker*, Europa und das Römische Recht (München – Berlin 1958).

⁴ *F. Wieacker*, a. a. O. (Anm. 3) 115; *H. Coing*, a. a. O. (Anm. 3) 45–90.

⁵ *F. Wieacker*, a. a. O. 124; *H. Coing*, a. a. O. 45–90.

⁶ *F. Wieacker*, a. a. O. 114, Anm. 47. S. 129 betont W., daß die sog. „praktische Rezeption“ „das Lehrgebäude und die Methode der Rechtswissenschaft“ zum Gegenstand hatte, „die sich seit dem 12. Jh. in Bologna, etwas später auch an anderen italienischen Universitäten und in Frankreich ausgebildet hatte“.

2. Wann darf man von „Rezeption“ sprechen?

Rezipieren gehört zum menschlichen Leben des einzelnen und der Gemeinschaft. Auch Tausch und Handel mit materiellen Gütern gehören dazu. Wir blicken jedoch nur auf den Bereich der Kulturgeschichte, in der es vor allem um geistige Güter geht. Hier ereignet sich „Rezeption“, wenn ein Volk Kulturelemente übernimmt (*accipit, recipit*), die es selbst nicht geschaffen hat, mag es dann aus dem Überkommenen auch etwas Eigenes gestalten. Von „Rezeption“ (Aufnahme) im eigentlichen Sinn kann man aber nur sprechen, wenn sich ein Geben und Nehmen zwischen zwei an und für sich verschiedenen und geschiedenen Kulturbereichen vollzieht.

„Nicht als Rezeptionen gelten daher das Eindringen des antiken römischen Rechts in den Westprovinzen des Imperiums, die Ausbreitung des islamischen Rechts im Gefolge der arabischen Eroberungen, des franko-normannischen in England oder des deutschen im Gebiet der Ostkolonisation; als Rezeptionen dagegen die Annahme des Christentums durch die meisten germanischen Völker, des Buddhismus in Ostasien, ... die Einführung oder Erhaltung des Code civil in den romanischen Ländern und in Westdeutschland nach dem Ende der napoleonischen Herrschaft. Rezeption ist danach insbesondere auch die Aufnahme des ‚römischen‘ Rechts in Deutschland, Schottland oder den Niederlanden.“⁷

Von dieser in sich einsichtigen Feststellung her läßt sich eine generelle Kennzeichnung von „Rezeption“ im eigentlichen Sinn ableiten: „Rezeption“, streng genommen, ist ein „exogener“, nicht ein „endogener“ Prozeß; sie ist „epidemisch“, nicht „endemisch“⁸.

Wesentlich für Rezeption sind also zwei verschiedene Partner und ein Übernehmen von fremden kulturellen, d. h. geistigen und gesamt-menschlichen Gütern und Werten vom einen zum anderen. Handelt es sich – wie in unserem Fall – um kulturelle Vorgänge, so sind sie schwerer durchschaubar als etwa die „ökonomische Rezeption“, die wir als „Handel“ bezeichnen. Hier steht das materielle Gut im Vordergrund; wir haben buchungsmäßig registrierbare Vorgänge, die klar voneinander abgehoben sind – die sich freilich auf die Dauer auch auf die materielle Kultur auswirken können. Bei der Rechtsrezeption handelt es sich um die Übernahme von vorwiegend geistigen Werten, um Rechtssatzungen und -ordnungen, die zunächst eine geistige Entscheidung erfordern, auch wenn der materielle Bereich davon betroffen ist. Vor allem geht es nicht nur um Einzelakte; mit der Annahme einer Ordnung wird vielmehr ein System von Einzelakten vieler ausgelöst, und dies oft auf Jahrhunderte und Jahrtausende hin. Wir stehen vor und in einem kulturellen „Prozeß“, der eine besondere Methode zu seiner Deutung erfordert.

⁷ Ebd. 127.

⁸ Ebd. 132.

3. Die Methodenfrage der Deutung der Rechtsrezeption als eines „Prozesses“

Zunächst könnte man sich gerade eine „Rechtsrezeption“ als etwas sehr Einfaches vorstellen. Scheint es doch um faßbare „Rechtsordnungen“ zu gehen, konkret um Paragraphen oder Kanones, deren Einführung schlicht nach dem Rechtsbuch feststellbar ist. Nichts gibt sich als so leicht vergleichbar wie Rechtssätze (etwa die des romanischen und des germanischen Rechts). Von diesem rein materialen Gesichtspunkt aus hat denn auch der Rechtspositivismus vor allem des 19. Jahrhunderts die Frage der „Rezeption“ angegangen und seine meist negativen Wertungen vollzogen, die nach dem Schema „germanisch“ gegen „romantisch“ ausfielen. Die Auswirkungen bis in den Nationalsozialismus hinein sind bekannt. *Franz Wieacker* vor allem hat diese Methode kritisiert und ihren Hauptfehler darin gesehen, daß personal-geschichtliche Zusammenhänge nach Analogie mechanischer, chemischer oder biologischer und – fügen wir hinzu – rein ökonomischer Vorgänge begriffen werden. So ist es für unser Thema nicht ohne Bedeutung, daß die neuere Erforschung der Rechtsrezeption bewußt auf eine Übersteigerung der positivistischen Interpretation und Wertung drängt. W. bestimmt sie darum nicht allein vom Materialobjekt, der Einführung neuer Rechtssätze her, sondern von ihrer Eigenart als einem geistig-kulturellen „Prozeß“ aus. Dabei bringt er dessen tragende Kräfte besonders in Anschlag. Die Rechtsrezeption vollzog sich als „Machtergreifung des gelehrten Juristen und seiner Methoden der Rechtsanwendung im gesamten öffentlichen Leben“ vom ausgehenden 15. Jahrhundert ab, wenn wir auf die sog. Vollrezeption sehen⁹. Mit anderen Worten: die rechtsumbildende Aktivität eines ganzen Standes ist zusammen mit dem materialen Objekt zu beachten, um den Vorgang der Rechtsrezeption in seiner Eigenart zu erfassen. Der gebende und empfangende Partner, ferner Objekt und Vorgang der Rezeption selbst, sind also in methodischer Strenge bewußt zu machen, um eine wissenschaftliche Verständigung über den ganzen Prozeß zu ermöglichen. Nur so wird sichtbar, was es unter dem Begriff der „Rezeption“ zu deuten gibt, die Summe „unzähliger Handlungen, Ereignisse und innerer Vorgänge: der Rechtsetzungen, Urteilsakte, der Rechtsausbildung, ja der Veränderung der Rechtsüberzeugung von vielen Millionen“¹⁰.

Die Methodenfrage der Rezeptionsdeutung wird dadurch bedeutend anspruchsvoller, als der Rechtspositivismus vorausgesetzt hatte. *Franz Wieacker* gibt angesichts dieses vielschichtigen Prozesses zu, daß der Rechtshistoriker eine genaue Beschreibung der Vorgänge durch „sehr

⁹ Ebd. 132; vgl. *G. Dahm*, a. a. O. (Anm. 3) 229–258; *H. Coing*, a. a. O. (Anm. 3) 45–90.

¹⁰ *F. Wieacker*, a. a. O. (Anm. 3) 126 mit Anm. 3.

vereinfachende Darstellungsmodelle“ ersetzen muß. Das erste Modell ergibt sich von der Vorstellung der „Rezeption“ als einer „Aufnahme“ (Übernahme) her: Das Volk A empfängt vom Volk B einen Gegenstand, „nämlich die geschlossene nationale Rechtsordnung von B“¹¹. Dem stehen andere Modelle gegenüber: etwa A verändert sich selbst, es tritt aus einem früheren Zustand in einen neuen, anderen Zustand über (zweites Modell); oder gar: ein heutiges A (nämlich der gegenwärtige staatliche Zustand der Deutschen) ist überhaupt erst als solches durch den Rezeptionsprozeß (nämlich durch die Rationalisierung von Staat und Recht) entstanden (drittes Modell)¹². Der Rechtspositivismus – oder in unserem Fall der Dogmenpositivismus – würden bei Modell A stehenbleiben und nur die Übernahme von Rechtssätzen bzw. von Dogmen betrachten, ohne auf das Gefüge vielfältiger geschichtlicher, sozialer, intellektueller, psychologischer, religiöser Gruppenprozesse zu achten. Die Formel von der „Aufnahme des römischen Rechts“ – verstanden nach Modell A – ist also zu einfach, ebenso wie es zu oberflächlich wäre, konziliare Rezeption nur vom materialen „Glaubenssatz“ her zu deuten.

So ist also auf Modell B oder C zurückzugreifen: Es ist auf die Veränderung zu achten, die das Subjekt der Rezeption in diesem Vorgang erfährt. Ein Modell ist zu wählen, „das den sozialen, politischen und kulturellen – fügen wir für unser Thema hinzu: den religiösen – Gesamtsinn der Rezeption erfaßt“¹³. So stellt also *Franz Wieacker* fest, daß im Vorgang der Rezeption römischen Rechts nicht etwa die „Veränderung der Normen und Institutionen das primäre Element war“, sondern vielmehr die „Verwissenschaftlichung des deutschen Rechtswesens und seiner fachlichen Träger“, oder anders: „die intellektuelle Rationalisierung des gesamten öffentlichen Lebens“; d. h., es ist auszugehen von der weitreichenden Tatsache, daß politische und private Konflikte nicht mehr durch Gewalt, Emotionen oder unreflektierte Lebens-tradition ausgetragen wurden, sondern „durch logische Erörterung der autonomen juristischen Sachproblematik und durch Entscheidung nach einer daraus gewonnenen rationalen Regel“¹⁴. So – nach Modell B und C gesehen – stellt sich der Vorgang der Rechtsrezeption erst in seiner wahren kulturgeschichtlichen Bedeutung dar: als Übernahme einer tief in das politische, wirtschaftliche, soziale und private Leben eingreifenden Kunst oder „wissenschaftlichen Technik“, die „den gewaltsamen Austrag menschlicher Konflikte wenigstens innerhalb der Staaten ersetzte“ und so eine der wesentlichen Voraussetzungen für den

¹¹ Vgl. ebd. 126.

¹² Vgl. ebd. 126 f.

¹³ Ebd. 130.

¹⁴ Ebd. 131.

Aufstieg der materiellen Kultur, besonders der Verwaltungskunst, der rationalen Wirtschaftsgesellschaft und selbst der technischen Naturbeherrschung der Neuzeit“, schuf¹⁵. Gewiß dürfen in diesem Prozeß die materiellen Elemente, die Rechtsordnungen, nicht ausgeschaltet werden. Sie gehören dazu und müssen durch *institutionsgeschichtliche* Betrachtung erhoben und gewertet werden. Die *sozial- und wissenschaftsgeschichtliche* Betrachtung läßt aber darüber hinaus das Ganze der in eine geschichtliche Gesellschaft integrierten und sie verändernden Rechtsordnung sichtbar werden.

Diese Analyse und Deutung des Rezeptionsvorgangs nach *Modellen* soll die positivistische Frage nach den *Ursachen* ersetzen bzw. ergänzen. Auch für die Konzilsgeschichte ist bedeutsam, was *Franz Wieacker* zur Methode der Erforschung der Rechtsrezeption sagt: „Wie überall in den historischen Wissenschaften (und wohl nicht nur in diesen) erweist es sich als nützlich, die Erklärung aus kollektiv wirksamen Ursachen durch eine genaue Beschreibung der Vorgänge zu ersetzen. Die Ursache-Folge-Relation ist bei so komplexen Verläufen wie der Rezeption, in der sich beständig soziale und ideologische Bewußtseinszwänge mit freien Handlungen der einzelnen verflechten, ohnedies nicht vollziehbar; sie ist vollends unanwendbar auf geschichtliche Vorgänge, die durch menschliche Bewußtseinsakte und Handlungen, also nicht mechanisch oder biologisch, determiniert sind und daher nicht erklärt, sondern verstanden werden müssen.“¹⁶

Trotz dieser Betonung des Modells in der Rezeptionsforschung sollen aber die alten Fragestellungen nicht untergehen, sondern nur eine andere Einordnung erfahren. Fragen wie diese: „Was wurde rezipiert?“, „Warum wurde rezipiert?“, bedürfen genauso der weiteren Klärung wie der Rezeptionsvorgang – verstanden nach den obigen Modellen – selbst. Es wird äußerst nützlich sein, für die Deutung der konziliaren Rezeption und ihren Vollzug sich an jenen Perspektiven zu schulen, die *Franz Wieacker* für die Rechtsrezeption erschließt¹⁷ – dies in kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. In sämtlichen Epochen der deutschen Geschichte, mögen sie politisch, sozial, ökonomisch, geistig und religiös gesehen werden, gewinnt die Rechtsrezeption ihren eigenen Aspekt. Je mehr diese allgemeinen Entwicklungen auch eine Umwandlung des Kirchenverständnisses bedeuten, um so mehr wird auch das Modell eines Konzils und der konziliaren Rezeption davon bestimmt.

4. Die bisherige Behandlung der Rezeption im kirchlich-theologischen Bereich

Rezeption ist seit dem 19. Jahrhundert auch Thema der kirchlichen Forschung. Hier hat aber – abgesehen von der neuesten Entwicklung – die Kanonistik die Behandlung des Problems an sich gezogen¹⁸. Dabei

¹⁵ Ebd. 69.

¹⁶ Ebd. 143 f.

¹⁷ Ebd. 143–152.

¹⁸ Vgl. *R. Sohm*, Kirchenrecht I (Leipzig 1892) 320. 322–328. 328–344; II (München – Leipzig 1923) 71 f.; *ders.*, Das atkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians (München – Leipzig 1918); *H. Dombois*, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, in: *ZsÉvangKirchenrecht* 2 (1952/53) 1–23; *ders.*, Das Recht der Gnade (Witten 1961) 825–836. – Von katholischer Seite: *W. M. Plöchl*, Geschichte

ist naturgemäß eine begrenzte Sicht von Rezeption in den Vordergrund getreten, die der heutigen ökumenischen Diskussion nicht mehr genügt. *Rudolph Sohm* war hier führend. Er kommt auf das Thema der Rezeption im Zusammenhang mit seiner Deutung des Wesens des Kirchenrechts zu sprechen. Er vertritt die These, daß das Wesen des Kirchenrechts dem Wesen der Kirche selbst widerspreche¹⁹. Er will nachweisen, „daß das altkatholische Kirchenrecht bis in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts Sakramentsrecht ist, Recht der Verwaltung der Sakramente und ihrer Rechtswirkungen. Alles Handeln der Kirche ist bis dahin sakramentales Handeln . . . Dieses Sakramentsrecht war grundsätzlich Sache der Theologen, nicht der Juristen“²⁰. Vom 12. Jahrhundert ab ergibt sich aber mit dem Eindringen der profanen Rechtswissenschaft und der Juristen in Theorie und Praxis des Kirchenrechts – also auf dem Wege einer Rezeption, wie sie *Franz Wieacker* uns eben beschrieben hat – die Umbildung des sakramentalen Denkens in das „körperschaftlich-voluntaristische Kirchenrechtsdenken des Neukatholizismus“. „Jetzt wird die Kirche zu einer zweckhaft gerichteten, zweckhaft organisierten Gesellschaft, die das ‚Heil‘ als das ‚bonum commune‘ verwirklicht.“²¹ Diesem Übergang von der altkatholischen Sakramentskirche in die neukatholische Rechtskirche entspricht die konsequente Entwicklung der lateinischen Kirche vom monarchischen Episkopat zur Souveränität des Papsttums. Im Verlauf dieser Interpretation der Entwicklung des Kirchenverständnisses kommt *Rudolph Sohm* auch auf die Rezeption zu sprechen. In der altkatholischen Kirche ist das Laienchristentum „Mitträger der in der Kirche wirkenden Gewalt des Worts. Das ist es, was die Wahlrechte und Zustimmungsrechte der Laienschaft in der altkatholischen Kirche zum Ausdruck bringen“²². In der neukatholischen Kirche verlieren die Laien ihre Zustimmungsrechte vollständig. Diese Zustimmungsrechte wirken sich nach S. als „Rezeptionsrecht“ aus. Sie sind getragen von der Laienschaft als der „unorganisierten Ekklesia“, die der „kanonisch organisierten Ekklesia“ gegenübersteht.

des Kirchenrechts I (Wien 1960) 457; II (Wien 1962) 64, 498 f.; III (Wien 1959) 44. Die systematischen Lehrbücher des katholischen Kirchenrechts bieten, soviel ich sehe, unmittelbar nichts zur Frage der Rezeption. – Von dogmengeschichtlicher Seite geht das Problem an: *L. Stan*, Über Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche, in: Konzile und die Ökumenische Bewegung, a. a. O. (Anm. 1) 72–80; dasselbe auch in: *Theologia* (Athen) 40 (1969) 158–168. Weitere Perspektiven eröffnet *W. Küppers*, Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, in: Konzile und die Ökumenische Bewegung, a. a. O. (Anm. 1) 81–104. Die in diesen Werken gebrauchte Terminologie geht weit auseinander.

¹⁹ Vgl. *R. Sohm*, Das altkatholische Kirchenrecht, a. a. O. (Anm. 18) 536–614.

²⁰ *H. Dombois*, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, a. a. O. (Anm. 18) 2.

²¹ Ebd.

²² *R. Sohm*, Das altkatholische Kirchenrecht, a. a. O. (Anm. 18) 623.

„Die kanonisch organisierte Ekklesia war Trägerin nur der kanonischen (regelmäßigen) Handlung . . . ; Trägerin der Rezeption aber war die *unorganisierte* Ekklesia. Für das regelmäßige (kanonische) Handeln besaß die Weltchristenheit ihre Verfassung durch die bischöfliche Ordnung der Ortschristenheiten. Für den unkanonischen Vorgang der Rezeption besaß sie keine kanonische Organisation. Keine Ortschristenheit, kein Bischof besaß eine *rechtl*ich wirkende Rezeptionsgewalt . . . Nach altkanonischen *Grundsätzen* aber mußte immer zu der bischöflichen, auch zu der päpstlichen Entscheidung der consensus ecclesiae, die Zustimmung der unorganisierten Ekklesia, des gesamten christkatholischen Volkes auf Erden, nicht bloß der Kleriker, auch der Laien, hinzutreten. Der consensus ecclesiae bedeutete den consensus fidelium. Die Rezeptionsgewalt war in der altkatholischen Kirche letztlich bei der *unvertreteten* katholischen Christenheit der Welt, bei der universalis ecclesia im vollen Sinne des Wortes. Was wirklich Gottes Werk ist, das setzt bei dem ganzen Volke Gottes sich durch und umgekehrt: Was bei dem ganzen Volke Gottes sich durchsetzt, das ist Gottes Werk . . .

Was im Urchristentum für jede geistliche Handlung galt – es gab kein kanonisches Recht: über die Gültigkeit einer jeden der Ekklesia zugehörigen Handlung entschied ihre tatsächliche Durchsetzung in der Christenheit, d. h. die Rezeption . . .“²³

Wir gehen hier nicht auf das Kirchen- und Kirchenrechtsverständnis von *R. Sohm*²⁴, sondern nur auf seinen Begriff der Rezeption ein. Er sieht ihn nur unter der Perspektive der Zustimmungsrechte, welche über die Gültigkeit aller der Ekklesia zugehörigen Akte und ihre tatsächliche Durchsetzung in der Kirche entscheiden. Rezipieren als ‚recipere bonum aliquod‘, und zwar durch einen Partner, der dieses Gut selbst nicht geschaffen hat, tritt ganz zurück. Gewiß hat ein rein kanonistischer Begriff von Rezeption seine Bedeutung²⁵. Auf ihn sollte aber das Ökumenische Gespräch über Konzilsrezeption nicht eingeengt werden. Von *Franz Wieacker* können wir vor allem dies lernen, Rezeption in erster Linie als positiv bereichernde Annahme eines Gutes zu sehen, ein Annehmen freilich, das auch als „Prozeß“ der Verwirklichung zu verstehen ist, der sich über Jahrhunderte hinziehen kann und in jeder Generation der Kirche jeweils neu zu vollziehen ist. Das ‚bonum recipiendum et realizandum‘, um das es hier geht, ist nichts anderes als das Wort Gottes in Christo und sein Heil, das weiterzugeben der einzige Sinn von Synoden oder Konzilen ist²⁶.

²³ Ebd. 130 f.

²⁴ Vgl. dazu *H. Dombois*, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, a. a. O. (Anm. 18) 9–11; *A. Bühler*, Kirche und Staat bei Rudolph Sohm (Basler Studien z. histor. u. systemat. Theologie, 6 [Zürich 1965]) 1–31.

²⁵ Vgl. *H. Dombois*, Das Recht der Gnade, a. a. O. (Anm. 18); *H. E. Feine*, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche (Graz 1964) 90–91; ferner 52–56. 107; *L. Stan* und *W. Küppers*, a. a. O. (Anm. 18).

²⁶ Vgl. Apg 8, 14: ‚recipere verbum Dei‘; Mk 10, 15: ‚recipere regnum Dei‘. In beiden Fällen übersetzt die Vg ein griechisches ‚dechesthai‘; Jo 1, 11: ‚et sui eum non receperunt‘ (Übersetzung von ‚paralambainein‘). Die Menschen sollen 1. das Geschenk der Gottesherrschaft annehmen, 2. diesem damit zur Verwirklichung auf Erden verhelfen, nicht aber 3. zu seiner „Gültigkeit“ beitragen. Die Gottesherrschaft gilt auch „gegen“ den Menschen.

Das Synodalverständnis der alten Kirche erleichtert uns diese Sicht von Rezeption. Die Autorität der Konzile wird in der Frühzeit in erster Linie an dem Inhalt ihrer Aussage gemessen, d. h. daran, daß sie das Wort Gottes dem Gehalt nach getreu weitergeben, wenn auch in neuer Sprache in eine neue Zeit hineingesprochen. Soweit man in ihnen die Paradosis erkennt, so weit haben sie Geltung²⁷. Erst allmählich, hier früher, dort später, bekommen die Synoden eine *formale Autorität*, d. h., man anerkennt über ihre inhaltliche Botschaft hinaus ihren Anspruch, diese Botschaft mit einem besonderen Beistand des Geistes Christi weitergeben zu können. Das erst gibt der Frage nach Legitimität oder Gültigkeit einer Synode ihre besondere Stringenz; ebenso entsteht damit das Problem der Rezeption im kanonistischen Sinn erst in seiner vollen Schärfe: Was bedeutet sie nämlich für die Gültigkeit der Synode als solcher? Die Überbetonung der formalen Autorität kann den Blick davon ablenken, daß die Konzile vor allem dafür da sind, den Reichtum der Heilswahrheit neu zu erschließen. Von daher sollte auch die Frage der Rezeption angegangen werden. Verengt man den Blick auf Rezeption im kanonistischen Sinn, also auf die Frage der rechtlichen Geltung, dann wird eine Synode leicht zum Streitobjekt zwischen den Kirchen oder zwischen Synodalen und Gläubigen. Stellt man dagegen ihre Funktion in den Vordergrund, Heilswahrheit zu vermitteln und auf Erden gegenwärtig zu machen, so ist eine gute Disposition für ihre Aufnahme bei den Gläubigen oder bei anderen Kirchen zu erwarten. Das Wissen um die Autorität eines Konzils braucht und darf darob nicht zurückgeschraubt werden. Es erhält aber eine neue Zuordnung und eine tiefere Sinngebung. Dieses Bewußtsein der Sendung, ein Bonum für die Kirche zu schaffen, muß den Ausschlag dafür geben, ob eine Synode zusammentritt, ob sie definiert oder nicht definiert, wie und wann eine kirchliche Entscheidung ergeht. Das Gefühl, zur Annahme einer Definition verpflichtet zu sein, ohne deren Bonum zu erfahren oder zu erkennen, schafft keine Disposition für Rezeption. Darum gibt es auch – bei aller Anerkennung einer Verpflichtung – eine „kritische Rezeption“²⁸, die das Werk eines Konzils sichtet, vertieft, anpaßt und so in eine Phase der endgültigen Annahme hineinführt, in der die Kirche aus einem Konzil wirklich lebt. Die Glaubensentscheidung oder Ordnung ist „assimiliert“, d. h. für das Leben rezipiert. Sie kommt damit erst so recht zur Verwirklichung und „Geltung“ in der Kirche, was nicht dasselbe ist wie „Gültigkeit bekommen“.

Durch die Reflexionen *Franz Wieackers* und anderer Forscher auf die Rechtsrezeption ist uns also ein Modell für die Deutung und Erfassung des Prozesses der konziliaren Rezeption gegeben, das von vornherein gewisse Veränderungen oder Anpassungen von unserem Gegenstand her erhält. Dieses Modell muß die Ganzheit dieses Vorganges der konziliaren Rezeption und seiner Abwandlungen zur Darstellung bringen; also 1) die Partner der Rezeption, die ganz verschieden zu bestimmen sind, je nachdem es sich um das Verhältnis von Teilkirchen oder von getrennten Kirchen zueinander oder um ein und dieselbe Kirche mit ihrem mehr oder minder auseinandertretenden Gegensatz von Lehrenden und Hörenden handelt. Wo sich zwei adäquat voneinander verschiedene oder geschiedene Partner finden, ist Rezeption im echten oder im Vollsinn möglich; sind sie nur unvollkommen oder inadäquat voneinander verschieden oder geschieden, ergibt sich nur eine einge-

²⁷ Siehe die Studie von *H. J. Sieben* in diesem Heft.

²⁸ Vgl. *W. Küppers*, in: *Konzile und Ökumenische Bewegung*, a. a. O. (Anm. 1) 90–93.

schränkte Möglichkeit von Rezeption, ob wir dabei auf das ‚*recipere bonum*‘ oder auf ‚*recipere*‘ im Sinne von „Beitrag zur Gültigkeit“ achten. Mehr oder minder unmittelbar wird sich dabei auch 2) der Akt und der Prozeß des Rezipierens selbst, seine Eigenart, seine Terminologie²⁹ zur Diskussion stellen und damit auch als weiteres Forschungsobjekt anbieten. Die Forschung wird zu klären haben, welche verschiedenen Weisen der Rezeption es gibt, welche Gruppen diesen Prozeß tragen, welchen Ausdruck dieser Vorgang in der Sprache findet. Vermutlich werden Sinn und Inhalt von ‚*recipere*‘ (und Synonyma) sich bestimmen sowohl von den Partnern her (wie sich Lehrende und Hörende verstehen) als auch von der Natur dessen her, was zur Rezeption angeboten wird und seinem je verschiedenen Bonum- oder Verpflichtungscharakter. Es wird also nicht möglich sein, nur von der Terminologie auszugehen.

Von diesem Modell her soll also die Methode der konziliaren Rezeptionsforschung in einer Skizze entworfen werden. Die Einzelforschung wird aber kritisch prüfen müssen, ob dieses Modell genügt und alle Elemente der konziliaren Rezeption sichtbar machen kann.

II. Bemerkungen zu einer Methode der Erforschung und Deutung der Rezeption von Synoden und Konzilien

Rezeption ist am sichtbarsten dort gegeben, wo der eine Partner vom anderen etwas erhält, was er selbst nicht geschaffen hat. Rezeption im Vollsinn ist ein exogener, nicht ein endogener Prozeß; sie ist epidemisch, nicht endemisch. Von daher ist zu vermuten, daß es echte Rezeption im kirchlichen Bereich nur dort gibt, wo zwei Partner echt voneinander verschieden oder geschieden sind und so in das Verhältnis von Geben und Empfangen treten können. Von der alten Kirchengeschichte her sind somit mögliche Partner eines echten Rezeptionsvorgangs die „Teilkirchen“ und noch eindeutiger die voneinander „getrennten“ Kirchen. Wird aber entweder eine Teilkirche oder die Universalkirche (oder ein abgeschlossenes kirchliches Gebilde überhaupt) in sich betrachtet, so ist eine Scheidung der Partner schwerer auszumachen und somit auch ein Rezeptionsvorgang zwischen beiden. In diesem Sinne sprechen wir von echter und unechter Rezeption.

A. Feststellung von Rezeption

1. Echte Rezeption von Synoden

a) *Teilkirchen und Rezeption von Synoden.* Nehmen wir also an, ein echter Rezeptionsprozeß sei dann gegeben, wenn der eine kirchliche Bereich von einem anderen etwas übernimmt, was er selbst nicht geschaffen hat, nämlich eine Synode mit all ihren Entscheidungen. Vorbedingung dafür ist, daß es kirchliche Eigengebiete gibt, die zu einer

²⁹ Die Rezeptionsterminologie ist also jeweils auf beide (oder weitere) Bedeutungsgehalte hin zu überprüfen. Wenn wir vom ‚*recipere*‘ eines Bonum sprechen, so erlaubt dies im konkreten Fall auch die Frage, ob eine solche Rezeption nicht auch ein Nachteil für den Rezipienten sein kann. So stellen ja auch die Forscher bezüglich

Synode fähig sind, und daß deren synodale Bestimmungen nicht ohne weiteres für einen anderen Bereich gelten. Unter solchen Teilgebieten können wir also die Ortskirche im alten Sinn, die Diözese, die Kirchenprovinz (Region) oder auch die Patriarchate, ferner die unierten Kirchen verschiedener Riten verstehen. Die Austauschfähigkeit wird verstärkt, wenn es sich nicht nur um Gebilde handelt, die zwar rein rechtlich geschieden, im Gesamtkirchenverständnis, in der Theologie, im *ius commune* usw. aber konform sind, sondern um Teilkirchen mit einer eigenen theologischen, liturgischen, rechtlichen und gesamt-kulturellen Verschiedenheit. Als Beispiele seien etwa die großen Zentren altkirchlichen Eigenlebens genannt: Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel, Rom oder auch Nordafrika, Spanien und Gallien. In dem Maße, wie sich zwischen solchen geschichtlich gewordenen Einheiten Verschiedenheiten ausbilden, nehmen zwischen ihnen auch die Austauschmöglichkeiten zu, sofern die psychologischen Voraussetzungen dafür gegeben sind. Rezeptionen verschiedenster Art sind möglich.

Aber auch unabhängig von solchen kirchenkulturell besonders entwickelten Teilgebieten ist „Teilkirchenwesen“ überhaupt kennzeichnend für die alte Christenheit. Die Gesamtkirche ist *koinônia* der Einzelkirchen³⁰. Verschiedenheit in Einheit ist beste Vorbedingung für vielfältige Rezeption. Tatsächlich wurde es schon sehr früh üblich, die Beschlüsse und Ergebnisse teilkirchlicher Synoden an andere Diözesen oder Metropolitanverbände usw. durch Synodalbriefe mitzuteilen. Je schwieriger die theologischen oder disziplinären Fragen in der altchristlichen Zeit waren, je weniger Möglichkeiten (z. B. theologische Schulen) die eine Kirchenprovinz gegenüber der anderen hatte, um damit fertig zu werden, um so leichter konnte eine kleinere oder größere Anzahl von anderen Teilkirchen bereit sein, fremde synodale Glaubens- oder Rechtsentscheidungen anzunehmen. Von großer Bedeutung wurde so etwa die Synode von Antiochien (268) gegen Paul von Samosata, deren Synodalschreiben bei Eusebius (HE VII, 30) erhalten ist. Welche Autorität sie durch anscheinend „echte“ Rezeption in Ost und West erhalten hatte, ist an der Not der Nizäner zu sehen, die in Antiochien ausgesprochene Verurteilung des Satzes: „Der Logos ist dem Vater ‚wesensgleich‘ (*homousios*)“ zu bewältigen³¹. Für den Westen kann man auf die Synodalgeschichte

der „Rezeption“ die Frage, ob sie im ganzen oder im Einzelfall zum Vor- oder Nachteil des deutschen Rechtslebens etc. war. Vgl. *G. Dahm*, Deutsches Recht, a. a. O. (Anm. 3). Dies ändert aber nichts am „Modell“.

³⁰ Vgl. *L. Hertling*, *Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in: *Una Sancta* 17 (1962) 91–125; *M.-J. Le Guillou*, *Mission et unité. Les exigences de la Communion I–II (Unam Sanctam, 33 [Paris 1960])*, bes. II, 155–222; *Y. Congar*, *Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche*, in: *Y. Congar* (Hrsg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche* (Stuttgart 1964) 254–282; *B. Neunheuser*, *Gesamtkirche und Einzelkirche*, in: *G. Baraúna* (Hrsg.), *De Ecclesia I* (Freiburg 1966) 547–573; *D. Pirson*, *Universalität und Partikularität der Kirche (Ius Ecclesiasticum, 1 [München 1965])*, der dieses Problem unter modern-ökumenischer Sicht behandelt; *N. Afanassief*, *Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen*. In: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Bibliothek für Orthodoxe Theologie und Kirche, hrsg. v. *B. Bobrinskoy* u. a., 1 [Zürich 1961]) 7–65.

³¹ Vgl. die bei *P. Galtier*, *L'OMOOYΣIOΣ* de Paul de Samosate, in: *RechScRel* 13 (1922) 30–45, angegebenen Belege; *H. Marot*, *Vornicäische und ökumenische Konzile*, in: *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens*

von Karthago verweisen. Sie gewann in der Geschichte der Theologie (Erbsünde – Gnadenlehre) eine große Bedeutung. Jede bedeutsame Kirchenprovinz kann sich solcher Synoden rühmen, Spanien, Gallien, Rom usw. Doch ist die Feststellung, wann in der alten Kirche von Provinz zu Provinz echte synodale Rezeption als „exogener“ Vorgang gegeben war, eine schwierige Angelegenheit. Das Hinüberwechseln der Synodalbriefe über die Grenzen von Kirchenprovinzen genügt dafür noch nicht. Denn vom Verständnis der *Synode* in der Alten Kirche her konnte diese Grenze gleichsam als aufgehoben erscheinen. *Rudolph Sohm* beobachtet richtig, daß äußere örtliche Zuständigkeit einer Teilkirche nicht zusammenfiel mit dem (geistigen) Geltungsbereich einer Synode, wenn auch seine Begründung dafür zu ungenau ist und nicht überall gilt:

„Jede Synode, die kleine wie die große, hat nach dem Glauben der Kirche *den Heiligen Geist*. In jedem Synodalbeschuß ist die Kraft Christi wirksam, welche selbstverständlich und notwendig für die *ganze* Kirche entscheidende Autorität ist. Eine Synode mit bloß örtlicher Zuständigkeit (wie das heute als selbstverständlich vorausgesetzt wird) ist nach den Anschauungen der alten Kirche überhaupt nicht denkbar, weil der Synodalbeschuß *nur im Namen Gottes* gefaßt werden kann.“³²

Gewiß bedarf es noch genauer Untersuchung, um zu klären, worauf sich die Geltung der Synoden der Alten Kirche gründete (ob auf der Einsicht in ihr tatsächliches Weitergeben der biblisch-kirchlichen Tradition, das dann im einzelnen Fall am Inhalt der Aussage nachzuprüfen war, oder auf einer mit dem Wesen einer legitimen Synode zusammenhängenden formalen Autorität, etwa auf dem Beistand des Heiligen Geistes im gemeinsamen Beschluß der Väter). Soviel scheint gegeben zu sein, daß man noch über das Konzil von Nikaia hinaus *in der theologischen Bewertung* der Synoden nicht unterschieden hat zwischen Diözesan-, Provinzial-, Patriarchal- und Ökumenischen Synoden (wobei die Terminologie schwankt). „Weil *alle* Synoden kraft der Tatsache, daß die Gemeinde mit den Bischöfen versammelt ist, eine Versammlung der Ekklesia, der ganzen Christenheit, darstellen, sind sie nach der ursprünglichen Auffassung alle einander *gleichartig*, *alle* von ökumenischer Beschaffenheit und von ökumenischer Gewalt.“³³ Vielleicht sagt man besser: Alle, auch Teilsynoden, konnten

der Kirche (Stuttgart 1962) 23–51; zu Paul v. Samosata und die gegen ihn gehaltenen Synoden ebd. 39 f.; 47 f.

³² *R. Sohm*, Kirchenrecht I, a. a. O. (Anm. 18) 320–321. Die übergreifende Bedeutung partikulärer Synoden war im Bewußtsein der Bischöfe von der darauf behandelten Sache her akut. Eine allgemeine, auf einer Synode von Bischöfen, Priestern und Laien zu behandelnde Angelegenheit war für Cyprian die Wiederversöhnung der lapsi: „Dies hier ist nicht die Angelegenheit weniger oder einer Kirche, einer Provinz allein, sondern die des ganzen Erdkreises (totius orbis)“; so bedarf es also einer Zusammenkunft: „ut praepositi cum clero conuenientes praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus“ (ep. 19; CSEL 3, 526). Vgl. *H. Marot*, a. a. O. (Anm. 31) 34, der in diesem Zusammenhang die Bedeutung der vönicänischen Partikularsynoden und der Synodalbriefe behandelt (46–49); *B. Poschmann*, Paenitentia secunda (Bonn 1940) 370–390. Cyprian denkt aber nicht an eine Universalsynode (im späteren Sinn).

³³ *R. Sohm*, ebd. 321. Ebenso betont *H. Marot*, a. a. O. (Anm. 31) 32 f., „daß schon sehr früh eine gewisse Universalität in der Kollegialität der örtlichen Synoden besteht. Diese gewinnt so eine Bedeutung, die über die örtliche oder regionale hinausgeht und sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts wirklich auf die ganze Kirche erstreckt.“ In diesem Zusammenhang hebt M. die „absolute Universalität“ der i. J. 268 gegen Paul von Samosata zu Antiochien abgehaltenen Synode hervor, die in dem Schreiben dieser Synode zum Ausdruck kommt: „An Dionysius und an Maximus und alle diejenigen, die auf der bewohnten Erde (κατὰ τὴν οἰκουμένην) mit uns das Amt ausüben, an die Bischöfe, Priester, Diakone und die ganze katholische Kirche unter dem Himmel . . .“ (ebd. 47).

für die ganze Kirche sprechen. Ihr Spruch hatte aber mehr inhaltliche als formalrechtliche Verbindlichkeit für die einzelnen Kirchen. Diese inhaltliche Autorität war zugleich ein Anspruch auf Geltung, und dies über die Grenzen einer Teilkirche hinaus oder auch solchen Kirchen gegenüber, die auf der Synode nicht vertreten waren³⁴.

Somit ist die Frage nach dem Wesen der Rezeption in der Alten Kirche bis ins späte 4. Jahrhundert hinein vorsichtig zu behandeln, besonders für die Synoden, die sich mit provinziellen, d. h. nicht die ganze Kirche betreffenden Fragen beschäftigten. War man ihnen gegenüber „rechtlich“ frei, so doch nicht einfach vom „Inhalt“ her. Von letzterer Sicht her brauchte es eigentlich keinen formalen Akt der Rezeption: von einem (legitimen) synodalen Beschluß Kenntnis nehmen, konnte schon das Wirksamwerden der inhaltlichen Autorität bedeuten. Dennoch kann für eine *explizite* Rezeption Raum gegeben sein. Ein gutes Beispiel dafür kann der sog. ‚Indiculus‘ sein, der einen Kanon der antipelagianischen Synode von Karthago (418) mit folgenden Worten zitiert: *Illud etiam, quod intra Carthaginiensis synodi (a. 418) decreta constitutum est, quasi proprium Apostolicae Sedis amplectimur, quod scilicet tertio capitulo definitum est: . . .*³⁵ Mit deutlichen Worten ist gesagt, daß ein Glaubensentscheid einer Teilkirchensynode „zu eigen angenommen wird“, d. h. so, als sei er aus der eigenen Kirche hervorgegangen. Nun ist dieser *Indiculus* wohl zwischen 435 und 442 zu Rom als Privatarbeit des Prosper von Aquitanien verfaßt und kann also nicht als Akt der römischen Gemeinde und ihres Bischofs gelten. Erst nachdem der *Indiculus* um 500 von Dionysius Exiguus dessen *Decretalium collectio* einverleibt worden war, war der Weg zu einer formalen Rezeption geöffnet. Diese Rezeption galt aber primär der Dekretaliensammlung, nur sekundär dem Konzil von Karthago. Das Modell der Rezeption wandelt sich. Indem jedoch im *Indiculus* die *Apostolica Sedes* von Rom selbst als Subjekt der Rezeption hingestellt wird (was den Tatsachen entsprechen, aber nicht bewiesen werden kann), mußte der Geltungsanspruch dieses aus den Beschlüssen von Karthago rezipierten Satzes für die Gesamtkirche nach dem Maße der zunehmenden römischen Autorität steigen. Zur Autorität der Dekretalien-

³⁴ Gut sagt H. Marot, a. a. O. (Anm. 31) 48, daß man „die Unterzeichnung des Synodalbriefes (des Konzils von Arles i. J. 314) durch die abwesenden Bischöfe als eine gewisse Beteiligung an den Entscheidungen des Konzils“ betrachtet, „wie man beim Lesen des Textes feststellen kann: ‚Da der Leib der Kirche an jedem Ort ist, obwohl der Ort, an dem die aus den Gliedern des ganzen Leibes zusammengesetzten Versammlungen stattfinden, verschieden sein kann, müssen Euch, geliebter Bruder (Papst Silvester), die von mir und den heiligen Brüdern, die derselbe Geist besetzt und die mit mir amtieren, vorgebrachten und behandelten Fragen mitgeteilt werden. Damit auch Ihr, wie im Geiste anwesend, in Gemeinschaft mit uns sprechen könnt und in einer gleichen Absicht über diese Fragen lehren könnt, die wir gemäß dem Kirchengesetz diskutiert und geregelt haben.“ H. Marot sieht auch deutlich das Problem der Rezeption und seinen Zusammenhang mit dem Synodal- und Kirchenverständnis der damaligen Zeit: „So gibt es, was die Synodalschreiben angeht, in verschiedenem Grade ‚Aufnahme‘ der Konzile durch die Kirche, aber die Bedingungen dieser Aufnahme sind schlecht definiert und bleiben mit der allgemeinen Ekklesiologie verbunden“ (ebd. 49). Diese Ekklesiologie skizziert M. kurz, ebd. 49–51.

³⁵ *Denzinger-Schönmetzer*, *Enchiridion Symbolorum* (Herder 341967) 245, mit Vorbemerkung zu 238–249. Dieses ‚quasi proprium Apostolicae Sedis amplecti‘ drückt in erster Linie die eine Funktion des ‚recipere‘, nämlich die des ‚recipere bonum alienum‘, aus. Rom erhält von Afrika zu eigen, was es selber nicht geschaffen hat. Als „zu eigen annehmen“ kann natürlich zugleich den Sinn haben „als für Rom gültig betrachten“. Doch darf dieser zweite Sinn wohl nicht als erster und einziger genommen werden, wenn er hier überhaupt unmittelbar gemeint ist. Unter dieser Rücksicht ist also die Geschichte der Teilsynoden mit ihren Symbolen, Synodalschreiben und Kanones zu überprüfen.

sammlung kam noch die der Kirche von Rom. Das verändert wiederum das Modell der Rezeption gegenüber diesem Beschluß von Karthago.

Aus den wenigen Beispielen ergibt sich schon, daß die ganze Frage der Rezeption von teilkirchlichen Synoden aller Grade im einzelnen genau zu untersuchen ist. Je nach dem Kirchenverständnis, dem Selbstverständnis der Synoden, ihrer Bewertung in den anderen Teilkirchen, dem Schicksal der einzelnen Entscheidungen ist Inhalt und Sinn des ‚recipere‘ zu bestimmen. Die Alte Kirche bildet aber im ganzen das Bild einer sehr rezeptionsfreudigen gegliederten Gemeinschaft. Sie hatte auch von ihrem Selbstverständnis her gute Voraussetzungen zu reichem Rezeptionsleben, das freilich weder eindeutig exogen noch klar endogen war – um die Sprache von *Franz Wieacker* zu verwenden. Diese reiche Tauschmöglichkeit der Alten Kirche hatte zur Vorbedingung die Teilkirchenstruktur, die sowohl Verschiedenheit wie Gemeinschaft aufwies. Zwischen den einzelnen Teilkirchen (aller Stufen) herrschte ein kirchlich-theologisches Gefälle, das ein eifriges Geben und Nehmen ermöglichte. Das Vaticanum II hat darum auf diese Teilkirchenstruktur wieder zurückgegriffen, um das Leben in der Kirche zu fördern³⁶.

b) *Getrennte Kirchen und Rezeption von Synoden*. Wenn – vom Begriff und vom Modell her gesehen – echte Rezeption zwischen Teilkirchen möglich ist, dann a fortiori zwischen getrennten Kirchen. Damit stehen wir vor der Frage, die gegenwärtig die im Weltkirchenrat vereinten Kirchen beschäftigt, und zwar unter sich. Mit einem Seitenblick wird auch die römisch-katholische Kirche gestreift. „Echte“ Rezeption ist zwischen diesen Kirchen noch nicht ein *fait accompli*, sondern Aufgabe der Zukunft. Wir können hier also unsere Überlegungen noch nicht an ein Modell schon vollzogener Rezeption anschließen; vielmehr ist das Modell für die Zukunft zu entwerfen.

Die Vorbedingungen für eine „echte“ Rezeption sind – von unserem Modell und der möglichen Verwirklichung her gesehen – geradezu „ideal“. Die psychologische Seite darf für unsere Methodenfrage ausgeklammert werden. Schauen wir kurz auf die Lage: Wir haben – von den nicht mehr existierenden donatistischen Gemeinden abgesehen – seit 431 die Nestorianer, die über die Grenze des byzantinischen Reiches nach Osten abgewandert sind; wir haben (zunächst im Bereich der byzantinischen Reichskirche selbst und nach der Zerstörung des Reiches) die Monophysiten, die heute verschiedene „Teilkirchen“ bilden und als solche von der Byzantinischen Kirche und von der römisch-katholischen Kirche getrennt sind: die Armenische, die Westsyrische, die Koptische, die Äthiopische Kirche; wir haben endlich die Kirchen, die aus der Spaltung von 1054 und aus den abendländischen Trennungen hervorgegangen sind. Die Partner einer möglichen Rezeption von Synoden sind hier also klar geschieden. Dies nicht nur durch die rein organisatorische Sonderheit, sondern auch durch die verschiedene Entwicklung in Lehre und Leben, in kirchlicher und geistiger Kultur. Die möglichen Partner der Rezeption sind also um so mehr voneinander abgehoben,

³⁶ Vgl. Vaticanum II, Liturgiekonstitution 13. 23; Ostkirchendekret 2-5; Missionsdekret 6. 19. 38; Ökumenismusdekret 14; Kirchenkonstitution 13. 23. 26. 27.

als die eine Kirche die andere als „häretisch“ betrachten kann. Solange freilich von Partner zu Partner auf „Häresie“ erkannt wird, ist dies eine Absage an die Rezeption. Wo die eine Kirche gegenüber der anderen ein „Anathema“ ausspricht, ist eine unübersteigbare Schranke gegen die Übernahme jener Lehren errichtet, die Inhalt der Anatheme sind. Eine Barriere wird gerade deswegen aufgebaut, um eine Rezeption zu verhindern. Wenn sich nun die getrennten Kirchen auf ein neues Verhältnis zueinander besinnen, so ist gegenseitige Rezeption der einzige Weg zu einer Einigung. Die gegenwärtige ökumenische Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß zunächst innerhalb der im Weltkirchenrat zusammengeschlossenen Kirchen Rezeption zum Thema und Inhalt gegenseitiger Annäherung gemacht worden ist³⁷. Im Mittelpunkt stehen die Konzile der Alten Kirche, die zum historischen Ausgangspunkt der Abtrennung der nestorianischen und der monophysitischen Kirchen von der byzantinischen Reichskirche geworden sind. Man packt also das Problem der Rezeption von seiner geschichtlichen Wurzel her an. In einem ersten Gesprächsgang geht es um die Verständigung jener Kirchen, die sich nach Ephesus und Chalkedon, vor allem nach letzterem, getrennt haben. Damit sind ihre Gesprächspartner jene Kirchen des Weltkirchenrates, die sich zu diesen Konzilen bekennen. Als möglicher Partner auch die römisch-katholische Kirche.

Hier sind unter unserer Sicht alle Bedingungen für eine „echte“ Rezeption gegeben. Ihre konkrete Durchführung ist jedoch keine Angelegenheit von heute auf morgen. Die seit Ephesus und Chalkedon sich gegenüberstehenden Kirchen müssen ihre ganze christologische Entwicklung bis zur Gegenwart vergleichen, und nicht nur diese engere theologische Überlieferung, sondern auch alles, was sie sonst in Lehre und Leben trennt. Rezeption in dieser geschichtlich-ökumenischen Weite ist ein höchst anspruchsvoller Prozeß, der mehr als 1500 Jahre Eigen- und Fremtentwicklung nicht nur für Hierarchie und (mehr oder minder geschulte) Theologenschaft, sondern auch für das jeweilige Kirchenvolk aufzuarbeiten hat³⁸.

Soviel ist klar: Gegenseitige Rezeption darf zum zentralen Thema ökumenischer Verständigung werden. Dabei handelt es sich nicht bloß um Übernahme von Lehrsätzen und Entscheidungen, entsprechend dem oben besprochenen Modell A, sondern um einen von lebendigen Kräften zu tragenden kritischen Dialog, der auf Einheit in Besondere hingeführt werden sollte. Konkret würde das eine Neubegegnung von Nestorianismus, Monophysitismus, Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus oder von „Antiochien“, „Alexandrien“, „Konstantinopel“, „Witten-

³⁷ Vgl. L. Vischer, a. a. O. (Anm. 1) 5–6, wo er hinweist auf New-Delhi 1961, Montreal 1963, Aarhus 1964, Oxford 1965, Bad Gastein 1966, Bristol 1967. Dazu kommt jetzt das Symposium in Genf 1969, das die Rezeption von Chalkedon in den verschiedenen Kirchen behandelte. Die Texte werden veröffentlicht (The Greek Theological Review). Unsere Studie ist durch dieses Symposium angeregt.

³⁸ Es wäre zu untersuchen, wieweit sich in Dokumenten bereits vollzogener (z. T. in den betreffenden Kirchen nicht rezipierter) Unionen sich eine Rezeptionsterminologie findet. Die Rolle einer Rezeptionsformel spielt das ‚Credimus‘ in (mehr oder minder) gemeinsam abgefaßten Symbolen. Vgl. Lyon II (DS 851) usw.; die Dekrete des Florentinum für die Griechen, die Armenier und die Jakobiten, z. B.: ‚... haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur...‘ (DS 1300). Siehe G. Hofmann, Chalkedon auf dem Konzil von Florenz, in: A. Grillmeier – H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Bd. II (Würzburg 1953) 419–432, bes. 428–431; J. Gill, Die griechisch-lateinische Einigung beim Konzil von Florenz, in: Das Konzil und die Konzile (oben Anm. 31) 211–224; ders., The Council of Florence (Cambridge 1959).

berg“, „Genf“ und „Rom“ auf der Basis der Gegenwart mit z. T. äußerst differenzierten inhaltlichen und hermeneutischen Voraussetzungen bedeuten.

In diesem Zusammenhang ist also auch von der römisch-katholischen Kirche als der Partnerin einer möglichen Rezeption von anderen Kirchen her zu sprechen. Sie ist der festen Glaubensüberzeugung, daß sie alles hat, was zur konstitutiven, wesentlichen Verwirklichung von „Kirche“ im Sinne Christi gehört: im Glauben, in den Sakramenten, in der Einheit und Leitung³⁹. Unter dieser Rücksicht kann es für sie zu keiner *im Wesen* bereichernden Rezeption kommen. Aber damit ist die Frage der Rezeption keineswegs abgetan. Das II. Vatikanische Konzil hat zu einer positiven Wertung der getrennten Kirchen gefunden – und zwar nicht ohne einen gewissen „Rezeptionsvorgang“, der sich auf dem Konzil zwischen den Vätern und den Beobachtern anderer Kirchen vollzog. In vorsichtigen Sätzen ist zum Ausdruck gebracht, daß die konkrete katholische Kirche vom Beispiel der anderen Kirchen zu besserer Selbstverwirklichung angeregt werden kann: was etwa die Feier der Liturgie, die österliche Glaubenshaltung, die Stellung der Heiligen Schrift im gesamtkirchlichen Leben anbelangt⁴⁰. So schließt die katholische Kirche für sich nicht die Möglichkeit von Rezeption aus, wengleich diese sorgfältig eingegrenzt wird. Das kann in concreto an wirklichem Einfluß mehr bedeuten, als die vorsichtigen Äußerungen des Konzils erkennen lassen. Gewiß ist in der ganzen Diskussion noch nicht die Frage erörtert worden, ob die römisch-katholische Kirche sich je dazu herbeilassen könnte, Beschlüsse oder Ergebnisse von Synoden getrennter Kirchen oder von Weltkirchenkonferenzen zu „rezipieren“ – was nicht von vornherein ausgeschlossen zu werden braucht, sofern eine solche Rezeption nicht gegen die Glaubensüberzeugungen oder das Wesen der katholischen Kirche als solcher verstößt. Soweit eine Förderung des Christlichen überhaupt durch eine solche Rezeption zu erhoffen ist, darf sie sich nicht einmal solchen Einflüssen verschließen. Sonst würde sie die Stimme des Heiligen Geistes überhören.

Bei alledem haben wir Rezeption als Empfangen eines Gutes verstanden. Rezeption als Beitrag zum Gültigwerden einer Synode kann hier zurückgestellt werden.

2. Unechte oder uneigentliche Rezeption

Bisher ging es um den Rezeptionsvorgang, der sich zwischen zwei adäquat voneinander geschiedenen Partnern vollzieht, mag auch diese Scheidung Grade kennen. Nun ist Synode oder Konzil aber nicht so sehr ein Vorgang zwischen Teilkirchen oder getrennten Kirchen, sondern ein Akt für die eigene Kirche, sei es für eine Partikular- oder für die Universalkirche. Läßt sich auch ein Rezeptionsvorgang zwischen Konzil und der ihm zugehörigen Kirche aufweisen? Von vornherein ist zu erwarten, daß hier Rezeption einen *weiteren* Sinn erhält, wenn das Wort überhaupt beibehalten werden kann. Die Entscheidung darüber kann erst getroffen werden, wenn folgende Einzelfragen geklärt sind: 1) Läßt sich zwischen Synode oder Konzil einerseits und der Kirchengemeinschaft, in der und für die eine solche Versammlung abgehalten wird, ein „Gegenüber“ ermitteln, das in einem wahren, wenn auch

³⁹ Vgl. Vaticanum II, Kirchenkonstitution Art. 8. 14. 15.

⁴⁰ Ebd. Ökumenismuskonkret Art. 14; Kirchenkonstitution Art. 15.

abgeschwächten Sinn im einen Partner die Übernahme von etwas erlaubt, das er selbst nicht geschaffen hat? 2) Welcher Art ist dieses „Übernehmen“ oder „Annehmen“: rein passiv und ohne Bedeutung für die Gültigkeit oder das Wirksamwerden der Synode oder auch aktiv und also von Relevanz für die Gültigkeit oder das faktische Sich-Durchsetzen eines Konzils? Diese zweite Frage ist nicht von der ersten zu isolieren. Je nachdem wie man die Zusammensetzung des Konzils und seinen Anspruch gegenüber den Gläubigen faßt, wird sich auch eine verschiedene Bedeutung für den Prozeß der „Annahme“ ergeben.

Es kommt uns im Rahmen einer methodischen Besinnung nicht so sehr darauf an festzustellen, was tatsächlich gegeben ist, sondern darauf aufmerksam zu machen, daß *verschiedene Modelle* des Verhältnisses von Konzil und Kirche oder des „Annehmens“ eines Konzils gegeben sind oder gegeben sein können. Denn wir haben – von der späteren Geschichte her – vielfach nur *ein einziges* Modell auf die verschiedenen Konzile und Synoden angewandt und danach auch die Variationsbreite des „Annahme-Vorgangs“ eingeengt. Das heimliche Modell aber war mehr oder minder: Ein ökumenisches Konzil – als Synode von Bischöfen (in Einheit mit dem Papst) – ist unfehlbar und als solches gegenüber den Gläubigen allein aktiv oder gebend. Seine Entscheidungen sind in einem Akt des Glaubensgehorsams anzunehmen. Die gehorsame Annahme ist dann der einzige Vorgang von Rezeption, der sich hier vollziehen kann. Die geschichtliche Betrachtung macht uns aufmerksam auf die *tatsächlich* vorhandene Verschiedenheit von Modellen für unser Problem. Man könnte nun fordern, schon jetzt in einer sorgfältigen historischen Analyse eben diese Variation der Modelle aufzuweisen und danach die Verschiedenheiten der „Annahmeprozesse“ zu beurteilen. Wer aber versucht, auch nur ein einziges Konzil von unserer Fragestellung her zu beurteilen, wird gleich bemerken, daß eine sorgfältige Untersuchung notwendig ist. So bleibt vorab kein anderer Weg, als von gewissen Beobachtungen her auf tatsächliche Variationen der Modelle hinzuweisen und von daher mit Vorsicht auf die Möglichkeit *verschiedener* Arten von Rezeption zu reflektieren. Von einem so erweiterten Horizont aus muß dann in geduldiger Einzelarbeit unser Problem von Synode zu Synode aufgearbeitet werden. Erst dann werden wir ein lebendiges Bild vom konziliaren Leben der Kirche erhalten. Wir werden auch lernen können, wie die Kirche in Zukunft den konziliaren Prozeß vertiefen und erweitern kann.

a) *Konzil und Kirche in der älteren Periode der Konzilsgeschichte.* Das Verhältnis von Kirche und Konzil ändert sich je nach der Eigenart und Zusammensetzung der jeweiligen Kirchenversammlung⁴¹. „Die

⁴¹ Für das Folgende verwenden wir die Studie von A. Hauck, Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter, in: *HistVierteljahr* 10 (1907) 465–482; *ders.*, Art. Synoden, in: *PRE* 9 (1907) 262–277; G. Kretschmar, Die Konzile der Alten Kirche, in: H. J. Margull (Hrsg.), *Die Ökumenischen Konzile der Christenheit* (Stuttgart 1961) 13–74; E. Schwartz, Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian (Gesammelte Schriften, 4 [Berlin 1960]) 111–158; C. Andresen, Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters, in: H. J. Margull, a. a. O. 75–200; Georgine Tangl, Die Teilnahme an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters (Weimar 1932, Nachdruck Graz 1969); G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, V: Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiastiques (Louvain – Paris 1963) 53–86; Le Concile Général; P. Meinhold, Das Konzil im Jahrhundert der Reformation, in: H. J. Margull, a. a. O. 201–233; H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* (Freiburg 1959); *ders.* Art. „Konzil“, in: *LThK* 6 (1961) (I–IV).

ersten Versammlungen der Christen, die über den Rahmen gewöhnlicher Gemeindeversammlungen hinausgingen, waren nicht Versammlungen der Gemeindeleiter als solcher, sondern sie repräsentierten die Gläubigen.“ So bemerkt *A. Hauck* im Anschluß an einen Bericht eines Anonymus bei Eusebius (HE V, 16, 10), in dem von antimontanistischen Versammlungen⁴² die Rede ist. Das synodale Wesen ist im 2. Jh., was das Modell anbelangt, noch wenig ausgeprägt: „Die Synoden des 2. Jahrhunderts waren zufällige Versammlungen: sie traten zusammen, als bedeutende Fragen gemeinsame Beratungen wünschenswert machten, sie repräsentierten keinen geschlossenen Kreis von Gemeinden, hatten keine von Amts wegen berechtigten Mitglieder und besaßen keine Autorität, die die Unabhängigkeit der Einzelgemeinde aufhob.“⁴³ Im 3. Jahrhundert handelt dagegen auf den Synoden „der Episkopat, die Anwesenheit der übrigen Kleriker und des Volkes hatte nur Bedeutung für die Publizität der Verhandlungen, nicht aber für die Beschlußfassung“⁴⁴. So war es nach dem Zeugnis Cyprians für Afrika. Zu gleicher Zeit konnte aber in Rom (um 250) der consensus von Klerikern und Laien für einen Synodalbeschuß (?) noch für erforderlich gehalten werden (Presbyter und Diakone von Rom an Cyprian, ep. 30, 5). Die Entwicklung tendierte jedoch auf die „Bischofssynode“ hin, d. h. auf Synoden, bei denen allein die Bischöfe handelnde Mitglieder waren. Solche Versammlungen wurden bald zu einer Institution, d. h. zu einer bleibenden Einrichtung im Rahmen der Provinz, also zu Provinzialsynoden, die eine sehr weite Kompetenz hatten (in lokalen und persönlichen Angelegenheiten, in Fragen des Glaubens und der Sitten, des Gottesdienstes, der Disziplin und der Organisation). Von einigen Fällen abgesehen, waren sie nicht von der Staatsführung her veranlaßt oder berufen.

Ein *erstes* Modell einer Synode kennt also die Einheit von Bischof, Klerikern und Laien, und zwar möglicherweise selbst in der Beschlußfassung (Rom, Kappadokien); ein *zweites* Modell zeigt zwar Bischöfe, Kleriker und Laien auf der Synode vereint, die Beschlußfassung liegt jedoch ausschließlich bei den Bischöfen (Afrika); ein *drittes* Modell (rein kirchliche Provinzialsynoden) kennt nur die Zusammenkunft von Bischöfen mit alleiniger Entscheidungsbefugnis, weil diese allein als Träger des ‚charisma veritatis‘ gelten. Erst bei dieser letzteren Art von Synoden stehen sich Bischöfe als lehrende und die Gläubigen als hörende Kirche gegenüber. Weil in allen drei Modellen die Synode gegenüber ihrer Kirche eine besonders abgehobene Gruppe in der Menge der Gläubigen bildet, ist zwar immer ein „Gegenüber“ gegeben: eben

⁴² *A. Hauck*, Art. Synoden, a. a. O. (Anm. 41) 264.

⁴³ Ebd. 265.

⁴⁴ Ebd.

das der Synodalen in ihrer Beziehung zu den „Vielen“. Aber indem in Modell I Bischöfe, Kleriker und Laien die eine handelnde Gruppe bilden, ist das Verhältnis der „Synodalen“ zu den „Vielen“ ein anderes als in Modell III, das auf der klaren Scheidung von Bischöfen einerseits und Klerikern und Laien andererseits aufgebaut ist. Modell II bildet die Mitte zwischen einer die ganze Gemeinde (oder Teilkirche) aktiv repräsentierenden Synode und der reinen Bischofssynode. In allen Fällen bleiben wir im rein kirchlichen Bereich, was für die Frage der Rezeption nicht ohne Bedeutung ist.

b) *Die allgemeinen reichskirchlichen Synoden.* Ein neues Modell wird mit der kirchlichen Reichssynode sichtbar, also mit Nikaia (325). Nun werden – wenigstens grundsätzlich – alle Bischöfe der Reichskirche zum Konzil gerufen, und zwar durch den Kaiser, der auch Zeit und Ort der Zusammenkunft bestimmt und auf der Synode in eigener Person oder durch seine Vertreter den Vorsitz führt, wenn auch die Bischöfe die eigentlich entscheidende *sententia* zu fällen haben⁴⁵. Der Kaiser erkennt die Entscheidung der Bischöfe als rechtsverbindlich an. Insofern sich nun die Gesamtheit der Bischöfe (mehr oder minder vollzählig) zusammenfinden kann, allerdings im Rahmen einer reichskirchlich vorgegebenen Struktur, entsteht ein neuer Typ synodaler Autorität⁴⁶, die nun der Gesamtheit der Teilkirchen oder der Gesamtheit der in der Reichskircheneinheit zusammengeschlossenen Gläubigen gegenübersteht. Das Gefälle zwischen Synode und Gläubigen wird vergrößert nicht nur durch die Zahl der Bischöfe, sondern auch durch deren Befugnis, für die ganze Reichskirche zu entscheiden, und dies mit Unterstützung und rechtlicher Hilfe der kaiserlichen Autorität⁴⁷.

⁴⁵ Vgl. *Rb. Haacke*, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: *A. Grillmeier – H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 38) II, 95–103.

⁴⁶ *A. Haacke*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 466, sieht das Neue, das nun mit den Reichskonzilien des konstantinischen Typs gegeben ist, darin: „... die Bischöfe handelten nicht als Vertreter der Kirche, sondern ausschließlich als Bischöfe. Als solche waren sie die Träger des Charisma *veritatis* und demgemäß die berufenen Richter über Wahrheit und Irrtum in der Lehre“. Wenn auch das Verhältnis der Bischöfe zu ihren Kirchen gegenüber den ersten Jahrhunderten gewandelt sein mag, so ist die von H. gewählte Formulierung einer Diskussion bedürftig. Die Bischöfe sind auch und gerade auf dem Konzil Hirten ihrer Gläubigen und entscheiden für sie, allerdings nun auch für die Gesamtkirche. Wie weit aber diese ökumenische Bedeutsamkeit ihres Handelns bewußt war, ist eigens zu untersuchen (vgl. den Beitrag von *H. J. Sieben* in diesem Heft). Mit Recht betont *H. Marot*, a. a. O. (Anm. 31), daß mit Nikaia gegenüber den vorausgehenden Partikulär-Synoden nicht einfachhin ein Neues gegeben war, was die „allgemeine Geltung“ oder die „Universalität“ anbetrifft. Wenn aber z. B. die Synode von Antiochien v. J. 268 eine *partikuläre* Synode mit *allgemeiner* Reichweite war, so haben wir nun doch von vornherein mehr als eine partikuläre Synode und hinter ihr das mehr und mehr sich geltend machende Reichskirchensystem.

⁴⁷ Vgl. *H. E. Feine*, Kirchliche Rechtsgeschichte (Anm. 25) 106–108, bes. 107: „Eine päpstliche Bestätigung der Konzilsbeschlüsse kennt das Altertum nicht (anders die katholische Lehre [vgl. aber Anm. 48]). Die kaiserliche Bestätigung stattet sie mit

Der Weg, auf dem eine Konzilsentscheidung zum Kirchenvolk gelangt, wird länger. Was am Ende dieses Weges beim Volk wirklich ankommt, ist vielfach sehr vereinfacht oder auch als Konzilsentscheid nicht mehr erkennbar. Ein besonderes Problem in der Rezeption dieser Reichskonzile in der Reichskirche ist die Stellung des römischen Papstes, die bis heute noch nicht voll geschichtlich geklärt ist und jedenfalls nicht von der späteren Stellung des Papsttums her gedeutet werden darf⁴⁸.

c) *Die mittelalterlichen Konzile.* A. Hauck ist der Meinung, daß im Mittelalter ein neuer Typ von Konzil entstanden ist. Er sieht ihn auf dem Hintergrund des Kirchenverständnisses, wie es Hugo von St. Viktor (*De sacram.* II, 2, c. 2) entwickelt hat: Die Kirche ist eine große Korporation, die von den Gläubigen insgesamt gebildet wird. Diese Korporation besteht aus zwei Ständen, den Laien und den Klerikern; sie sind gewissermaßen die zwei Seiten eines Körpers, die zwei Wände eines Hauses. Die beiden Stände haben ihr besonderes Regiment, hier die Fürsten, dort die Prälaten. Über alle aber erhebt sich der Papst als das oberste Haupt der ganzen Korporation Christi. Von daher entwickelt nach A. Hauck Innozenz III. seinen Begriff der Universalsynode im Unterschied zu anderen Synoden: „Sie ist die vom Papste berufene Versammlung der Führer der beiden Stände in der Kirche, bestimmt, den Papst in solchen Fragen zu beraten, welche die allgemeine Kirche und ihr Wohl betreffen.“⁴⁹ Wie im Altertum Nikaia als Typus eines neuen Konzilsgedankens für alle folgenden Reichssynoden bis zu Nikaia II gültig blieb, wurde das IV. Lateranense (1215) der Typus des mittelalterlichen Konzils, der bis Konstanz und

Gesetzeskraft für das ganze Reich aus und ließ ihrer Durchführung den weltlichen Arm. Doch entschied über die kirchliche Ökumenizität die nachherige Annahme oder Verwerfung durch das kirchliche Gesamtbewußtsein. Insofern behält der alte kirchliche Grundsatz, daß jede Synode im Grunde für die ganze Kirche spricht, daß aber die kirchliche Rezeption ihrer Beschlüsse letzten Endes entscheidet, seine Bedeutung.“ F. zählt rezipierte und nicht rezipierte Synoden auf. Welche Ursachen stecken hinter solch verschiedenem Geschick? Welches Bewußtsein hat man von Verpflichtung zur Annahme einer Synode?

⁴⁸ Vgl. F. X. Funk, Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden, in: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (Paderborn 1897) 87–121; kurze Zusammenfassung der Ergebnisse Funks bei J. Forget, Art. Conciles VIII, in: *DictThéolCath* III, 655–664. Vgl. C. J. Hefele, Konziliengeschichte I (1873) 46–50; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* I, 58–68. Der Gehalt der von Funk angeführten Rezeptionstermini ist unter den oben angegebenen Rücksichten neu zu untersuchen.

⁴⁹ Vgl. A. Hauck, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 472; G. Tangl, a. a. O. (Anm. 41) 219–232, mit Darstellung der Zusammensetzung des Lateranense IV (1215), das sich darin von den anderen drei Lateransynoden unterscheidet. „Damit ist erst mit diesem (Konzil) die wirkliche Vollendung des päpstlichen allgemeinen Konzils erreicht“ (219). Siehe jetzt *Raymonde Foreville*, Latran I, II, III et Latran IV (*Histoire des Conciles Œcuméniques, sous la direction de G. Dumeige, S. J.*, 6 [Paris 1965]). F. hat einen ausführlichen Abschnitt über « La réception du quatrième Concile du Latran » (307–317), wobei das Kirchenrecht im Vordergrund steht. Zum Stand der Forschung ebd. 417.

Basel durchhält. *Hauck* zeigt, wie die von Innozenz III. übernommene Idee von der Repräsentativsynode durch die Theologen weitergebildet wurde, und zwar indirekt durch staatsrechtliche Theorien⁵⁰, direkt in der Auseinandersetzung zwischen Kurialisten und Konziliaristen⁵¹. Interessant ist, daß bei beiden die Vorstellung von der Kirche als einer großen Genossenschaft maßgebend war. Selbst ein Papst wie Bonifaz VIII., der als Hauptvertreter der unumschränkten Papstgewalt gilt, konnte die Repräsentation auf dem Konzil so sehr betonen, daß darin eigentlich auch eine Beschränkung der päpstlichen Gewalt liegt: ‚Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari‘ (De regul. iur., p. 1048)⁵². Der sog. Konziliarismus hat diese Folgerungen denn auch gezogen. Synoden wie die von Konstanz und Basel verstanden sich so, wie es das Konzil von Pisa (1409), eines der repräsentativsten der ganzen Kirchengeschichte, aussprach. Es bezeichnete sich als ‚generale concilium repraesentativum totius universalis catholicae ecclesiae, rite iuste et rationabiliter fundatum et congregatum‘⁵³. Mit Konstanz (1414–1418) kam zugleich die Wende. Das auf diesem Konzil „wie-

⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin bei *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 474–475; ausführl. *G. de Lagarde*, a. a. O. (Anm. 41), II: Secteur social de la scolastique (Louvain – Paris 1958) 51–85 (La sociologie thomiste). Zur Beurteilung des Verhältnisses von Konzil–Kirche ist die Beziehung zu beachten, in der sich Innozenz III. zur Gesamtkirche sieht. Sie kommt zum Ausdruck in einem Brief an den Bischof von Bamberg: ‚in tantum apostolicae sedis extenditur auctoritas ut nihil praeter eius auctoritatem in cunctis ecclesiarum negotiis rationabiliter disponatur‘ (Reg. II, ep. 278; PL 214, 845).

⁵¹ *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. 475–482; vgl. *J. Gill*, Konstanz – Basel – Florenz (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. *G. Dumeige* u. *H. Bacht*, Bd. IX [Mainz 1967]) 11–46.

⁵² Der bis auf das *Ius Romanum* zurückreichenden Geschichte dieses Satzes und seinen verschiedenen Variationen und Applikationen geht nach *Y. M.-J. Congar*, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: *Revue Historique du Droit Français et Étranger* 35 (1958) 210–259. Im Römischen Recht war dieser Satz nur eine Regel der Prozedur. « Portée par le courant communautaire du XII^e siècle, et plus foncièrement encore par le sens chrétien traditionnel en matière de vie politique, de vie ecclésiastique et de vie religieuse communautaire, la maxime a vite pris une valeur plus large, dans le sens d’un régime de conseils et de consentement. Du domaine de la levée de taxes, qui engageait représentation et consentement, on est, dès le premier tiers du XIII^e siècle, passé à celui d’une discussion des intérêts les plus généraux; la philosophie politique d’Aristote, qui se répand à partir du milieu du XIII^e siècle, favorisa ce développement. Par le jeu naturel des idées, mais surtout en raison de la montée de l’individualisme de la critique de l’absolutisme pontifical, de la querelle entre Louis de Bavière et Jean XXII, enfin de la crise très grave ouverte par le Grand schisme, certains théologiens ont esquissé une application de notre maxime, érigée en principe de droit public, à la constitution même de l’Église. Mais cette tentative a été complètement maîtrisée et éliminée par la victoire, définitive, de la doctrine romaine de la Monarchie pontificale » (ebd. 258).

⁵³ Zitiert bei *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 482. *Y. M.-J. Congar*, a. a. O. (Anm. 52) 248–250, bestimmt genauer, was mit diesem ‚repraesentare‘ oder dieser Repräsentation gemeint ist: 1. À l’intérieur d’une idée organique de la communauté, il y a représentation de tout le corps dans sa tête, en ce sens que celle-ci est comme un abrégé, une personification du corps. Cette idée, dont il serait facile d’indiquer les racines bibliques, est traditionnelle dans la pensée chrétienne (in diesem

derhergestellte einheitliche Papsttum erkannte die Gefahr, die für seine Macht in einer die Christenheit repräsentierenden Versammlung lag, und sorgte dafür, daß eine solche unterblieb. Als Julius II. die Lateransynode von 1512 berief, hat er die von 1215–1408 solennen Formeln (sic) nicht mehr gebraucht. Zwar wurden die Fürsten wie vordem geladen, aber der politische Gegensatz gegen die Großstaaten führte dazu, daß nur die Oratoren etlicher Kleinstaaten erschienen: Die fünfte Lateransynode bot wieder das Bild einer Prälatussynode. Sie ist in dieser Hinsicht kaum mehr mittelalterlich: sie führt hinüber zu den reinen Hierarchiekonzilien der neueren Zeit.“⁵⁴

d) *Die Hierarchiekonzile der neueren Zeit.* Zu einem Exponenten des reinen Hierarchiekonzils wurde noch nicht so sehr das Konzil von Trient, sondern vielmehr das Vaticanum I. Durch seine Zusammensetzung und sein Selbstverständnis, vor allem aber durch seine Betonung der päpstlichen Unfehlbarkeit und des päpstlichen Jurisdiktionsprimats hat es ein Konzilsmodell geschaffen, das die stärkste Einengung des Vorgangs der Rezeption bedeutet, nach *H. Dombois* sogar dessen Aufhebung. Wir werden darauf zurückkommen. Für jetzt sei nur bemerkt, daß von einer Teilnahme von Laien am Konzil überhaupt nicht mehr die Rede war. Dahinter stand die scharfe Betonung des Unterschiedes zwischen lehrender und hörender Kirche, wie er im ersten Entwurf für eine Konstitution über die Kirche, die nie verabschiedet wurde, zum Ausdruck kam:

„Die Kirche Christi ist jedoch nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, in der alle Gläubigen die gleichen Rechte besäßen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil unter den Gläubigen die einen Kleriker und die anderen Laien

Sinne repräsentieren nach den Theologen des 13. Jh. und den Kanonisten die Römische Kirche oder der Papst die ganze Kirche; sie sind *interpretative* die Kirche). 2. Mais il y a une autre idée de la représentation, celle des juristes et des théoriciens canonistes du droit des corporations: elle comporte délégation pour discuter et décider, au nom de ceux qui sont intéressés à une question et ne peuvent pas venir tous, eux-mêmes, exprimer leur volonté: non plus représentation *dans* le chef que représentation *par* des délégués (ayant *plena potestas* pour engager les représentés...). C. weist darauf hin, daß die Repräsentationsidee im 2. Sinn nun dahin tendiert, in das öffentliche Recht der Kirche hineinzukommen. Neben der organischen Repräsentation der Kirche in ihrem Haupt, sollte es auf dem Konzil eine solche durch Delegation geben. Bei *Nikolaus von Kues* findet sich in der *Concordia catholica* und in seiner konziliaristischen Periode eine Anwendung der politischen, vom römischen Recht und von Aristoteles herrührenden Theorie, nach der die Quelle der Macht beim Volke ist, das sie an seine gewählten Oberen delegiert, sie aber in der Wurzel behält. Danach sollten auch die Entscheidungen des Konzils ihre Gültigkeit nicht von der Bestätigung durch den Papst, sondern von der Zustimmung aller haben. Der Cusaner wurde aber schließlich zum Vertreter der Superiorität des Papstes über das Konzil – ganz in der Linie des eben dargelegten ersten Sinnes von Repräsentation (ebd. 249 bis 250). Vgl. Mitteilungen u. Forschungsbeiträge d. Cusanus-Gesellschaft, 6 (Mainz 1967) Bibliographie ** 125, ** 127; III 69. 84; R. *Weigand*, in: ArchKathKR 133 (1964) 262–265.

⁵⁴ *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 482.

sind, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den anderen nicht.“⁵⁵

Wenn also auf seiten des Kollegiums der Hirten alles Recht der Führung und des Lehrens ist, dem auf der anderen Seite einzig die Verpflichtung gegenübersteht, sich führen zu lassen und zu folgen, so ist von dieser Auffassung her der größte Gegensatz zwischen Konzil und Gläubigen ausgesprochen, der denkbar ist. Es scheint keine andere Form der Rezeption zu geben als die rein passive des Gehorchens. Ebenso wenig wie an eine Mitarbeit der hörenden Kirche am Konzil selber gedacht wird – die Funktion der Theologen, die auf dem Vaticanum I mitarbeiteten und diese Auffassung vertraten, ging nicht in das Bewußtsein des Konzils ein –, scheint irgendeine Möglichkeit zu bestehen, nach dem Konzil einen geistigen Assimilationsprozeß anzunehmen, der sich mit dem hier offenbar werdenden Kirchenverständnis auseinandersetzen könnte. Daß die hörende Kirche mit ihrem Glaubensverständnis zu einer Bereicherung der Kirche beitragen oder gar in kritische Auseinandersetzung mit einem Konzilsbeschluß treten könnte – mag dieser auch in der Substanz angenommen werden –, liegt nicht im Rahmen der eben zitierten Äußerungen von Gregor XVI. bis zu Pius X. Sie sind inspiriert von der Furcht vor Gallikanismus und Laizismus. Diese Bewegungen wollten dem assensus und consensus der Bischöfe gegenüber dem Papst oder der Zustimmung der Gläubigen gegenüber einer kirchlichen Lehrentscheidung eine *konstitutive* Funktion zubilligen in dem Sinne, daß davon erst die Gültigkeit abhinge⁵⁶. Solchen Tendenzen sollte ein für allemal der Weg versperrt werden durch das ‚ex sese‘ des I. Vaticanum: „Die(se) Entscheidungen (definitiones) des römischen Bischofs sind daher aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche unabänderlich“ (DS 3074)⁵⁷.

Was ergibt sich daraus für die Frage der Rezeption? Es scheint ein

⁵⁵ J. Neuner – H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Regensburg 1958) Nr. 369. So hatte schon Gregor XVI. gesagt: „Niemandem kann unbekannt sein, daß die Kirche eine ungleiche Gesellschaft ist, in der Gott die einen zum Herrschen, die anderen zum Gehorchen bestimmt hat. Diese sind die Laien, jene die Kleriker.“ Ähnlich formulieren Leo XIII. und vor allem Pius X.: „Allein das Kollegium der Hirten hat das Recht und die Autorität . . . zu lenken und zu führen. Die Mehrheit hat kein anderes Recht, als sich führen zu lassen und als folgsame Herde ihrem Hirten zu folgen.“ Diese und andere Belege bei A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt* (Köln 1968) 45–49.

⁵⁶ Zu Gallikanismus und Vaticanum I siehe R. Aubert, *Vaticanum I* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. G. Dumeige u. H. Bacht, Bd. XII [Mainz 1965]) 34–41; H. Fries (unten Anm. 57) 490 f.

⁵⁷ Vgl. G. Dejaifve, S. J., „Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae“, in: *Salesianum* 24 (1962) 283–295, jetzt in: *De Doctrina Concilii Vaticani primi* (In Civitate Vaticana 1969) 506–520; H. Fries, „Ex sese, non ex consensu Ecclesiae“, in: R. Bäumer – H. Dolch (Hrsg.), *Volk Gottes* (Freiburg 1967) 480–500, wo die Linie zum Vaticanum II hin gezogen ist; ebd. 485.492–496 mit guter sachlicher Kritik; H. Ott, *Die*

klares Modell geschaffen zu sein: hier Bischofskonzil bzw. Papst mit ihrer unfehlbaren Lehrautorität (das ‚ex sese‘ gilt ja sinngemäß auch für die Entscheidungen des Konzils) – dort die hörende Kirche (Priester, Gläubige). So sehr scheinen sich die beiden Partner gegenüberzustellen, daß man im Sinne von *Franz Wieacker* die Bedingungen für einen genuinen „exogenen“ Rezeptionsprozeß verwirklicht sehen könnte: der zweite Partner übernimmt vom ersten, was er selbst nicht geschaffen hat. Dieser Gegensatz wurde noch gesteigert durch die Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und des ‚ex sese‘ des Vaticanum I, indem man den Papst von der Kirche isoliert sah und das Schreckgespenst einer infallibilitas privata absoluta, separata des Papstes aufsteigen sah⁵⁸. Wenn dem so wäre, so ergäbe sich eine solche Scheidung zwischen Papst (bzw. lehrender) und hörender Kirche, daß – paradoxerweise – die Möglichkeit eines genuinen Rezeptionsprozesses gegeben wäre: der Papst (oder auch das Konzil) erschiene wie getrennt von der Gesamtkirche und ihr völlig übergeordnet. Die Erklärungen aber, die Bischof *Gasser* im Auftrag der Glaubensdeputation zu diesem Thema gab, besagte, daß das ‚ex sese, non autem ex consensu ecclesiae‘ nicht gemeint sei von dem Erkenntnisgrund, aus dem der Papst schöpft, sondern nur von der verbindlichen Autorität als solcher. Damit ist gewiß eine Rezeptionsmöglichkeit im kanonistischen Sinne abgelehnt. Die hörende Kirche trägt durch ihre Annahme einer Glaubensentscheidung nicht zur Gültigkeit und Verbindlichkeit dieser Entscheidung bei.

Die Schärfe dieser Aussage ist jedoch durch zwei Beobachtungen zu mildern und das Modell damit zu ergänzen: 1) Papst und Konzil als höchste Autorität der Kirche können in ihren Entscheidungen nur etwas weitergeben, was sie selbst *nicht* geschaffen haben, sofern man auf das Wort und Heil Christi schaut. Sie haben nur weiterzugeben, was sie selbst empfangen haben. Sie können Wahrheit und Heil nur in Gnade „bezeugen“, nicht aus sich schaffen. Nur ihrem Weitergeben inhäriert kraft des Bestandes des Geistes Christi eine Zeugenautorität, die – vor allem in Streitfragen – nur dem Wohle und der Sicherheit, aber auch der Bereicherung der Glaubenden

Lehre des I. Vatikanischen Konzils (Basel 1963) 162 f. Die Bedeutung des ‚ex sese‘ für die Rezeptionsfrage bespricht *H. Dombois*, Das Recht der Gnade, a. a. O. (Anm. 18) 827 f. Mit ihm sei „die Freiheit der Entscheidung des Geistes in der Kirche aufgehoben. In juristischen Begriffen könnte man auch sagen, daß das Recht der Rezeption bestehen geblieben, aber seiner Substanz beraubt worden ist. Diese Aufhebung der Freiheit des Geistes innerhalb der regelmäßigen Ordnung der Kirche ist der entscheidende Einwand gegen das römische Kirchenrechtssystem.“

⁵⁸ Eine solche sah man ausgedrückt in dem Wort Pius' IX.: „Die Tradition bin ich.“ Dazu *H. Meyer*, Das Wort Pius IX.: „Die Tradition bin ich.“ Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vaticanum I (Theologische Existenz heute, N. F. 122 [München 1965]). Dazu *H. Bacht* in: ThPh 41 (1966) 288–289; *J. P. Torrel*, O. P., L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège « personnel »? Une controverse au premier Concile du Vatican, in: RevScPhTh 45 (1961) 229–245, jetzt in: De Doctrina Concilii Vaticani primi, a. a. O. (Anm. 57) 488–505.

dienen soll. Eine solche letzte Instanz der Entscheidung muß es in jeder Gemeinschaft geben. Die Entscheidenden selbst bleiben dabei der geoffenbarten Wahrheit bzw. dem Gesetz⁵⁰ und dem Wohl der Gemeinschaft untergeordnet; 2) Der Papst bzw. das Konzil können nur unfehlbar entscheiden, sofern sie Teil der Kirche sind. Wahrheit und Heil sind nicht den Bischöfen allein gegeben, sondern der ganzen Kirche und ruhen in ihr. Insofern hat auch die hörende Kirche immer eine aktive Beteiligung an der Bewahrung, Bezeugung und am Leben der Wahrheit und der Gnade Christi in der Kirche, und zwar im consensus fidelium, der im Glauben nicht irren kann – freilich nur in Einheit mit der lehrenden Kirche. Schließlich sind auch die Träger des Lehramtes, das immer ein dienendes Amt ist, selber zum assensus gegenüber der von ihnen verkündeten Lehre und zum Leben aus dem Heil der Gesamtkirche verpflichtet. Alle in der Kirche sind Hörer des Wortes und Empfänger des Heils, alle sind je nach ihrer Berufung auch Garanten des Verbleibens von Wahrheit und Gnade in der Welt und in der Geschichte. Das Modell von absolut geschiedenen Partnern: hier nur gebende, lehrende Kirche, dort nur empfangende, hörende Kirche, existiert nicht.

So ist also auch in bezug auf Vaticanum I die Möglichkeit von Rezeption von diesem Gesamtbild her zu sehen; zugleich ist der verschiedene Sinn von ‚recipere‘ zu beachten: geht es um Rezeption als ‚recipere eines bonum, das man selbst nicht geschaffen hat‘, so stehen Lehrende und Hörende in bezug auf Christus und seine Wahrheit auf derselben Seite. Sie sind keine adäquat voneinander verschiedenen Partner. Die Lehrenden sind nur Vermittler einer von ihnen selbst von Christus her übernommenen Wahrheit, die in irgendeiner Weise auch schon in den Hörenden lebt. Nur im autoritativen, von Christus getragenen Bezeugen dieser Wahrheit können sie den Gläubigen etwas schenken, was diese selbst nicht aus sich schaffen können: eben ihr „Zeugnis“ oder, besser, ihr „Bezeugen“, d. h. die Bestätigung dafür, daß dies oder jenes Wahrheit Christi ist, also die Sicherheit über die Wahrheit und den Heilsweg, nicht aber Wahrheit und Heilsweg selbst.

⁵⁰ H. Dombois, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, a. a. O. (Anm. 18) 7–8, zieht die Parallele zwischen Staatsrecht und Kirchenrecht in bezug auf die Bedeutung der objektiven Norm für Leitende und Glieder beider Gemeinschaften und schließt: „Die Kirche teilt sich in Handelnde und Empfangende, in Verkündende und Hörende. Das apostolische Amt beansprucht Gehör und Gehorsam. Aber die pneumatische Objektivität der Kirche steht zwischen beiden. Das Pnuma ist weder für den Bischof noch für die Gemeinde eine verfügbare Größe . . . Denn dann könnte jeder von ihnen allein handeln. Eben in diesem Miteinander unter der Transzendenz des Geistes, in diesem Geiste ist die Objektivität der Kirche allein begründet.“ Daß auch die katholische Kirche sich unter dieser Unverfügbarkeit des Wortes (und des Geistes) weiß, sagt das Vaticanum II, Offenbarungskonstitution, Art. 10: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist . . .“ Vgl. J. Ratzinger, in: Herderkommentar „Das Zweite Vatikanische Konzil“ II (Freiburg 1967) 527; Y. M.-J. Congar, Die Tradition und die Traditionen I (Mainz 1965), Exkurs C, 274–280, wo Texte geboten werden über die Grenzen der kirchlichen Autorität und ihrer Ausübung. Dieses Problem ist auch angerührt in der „Erläuternden Vorbemerkung Nr. 3, die der Kirchenkonstitution beigegeben wurde, um das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium im Sinne des ‚ex sese‘ abzugrenzen: „Der Bischof von Rom geht bei der Leitung, Förderung und Billigung der kollegialen Betätigung in Ausrichtung auf das Wohl der Kirche nach eigenem Urteil voran. Das Wort ‚intuitu boni Ecclesiae‘ stellt die Entscheidung des Papstes unter die Norm eben dieses bonum.

In bezug auf das „Zeugnis“ kann man also von einem echten ‚recipere‘, einer genuinen Rezeption sprechen. Aber auch dieses Rezipieren kann in den Hörenden sofort aktiv werden in Einheit mit diesen qualitativen Zeugen. Versteht man Rezeption als Beitrag zum Gültigwerden dieses Zeugnisses, so richtet das ‚ex sese‘ seine Schranke auf, die aber von Christus her mit der Einrichtung des Amtes selbst gegeben ist. Gültigkeit und Verpflichtungscharakter dieses Zeugnisses können nicht vom assensus der Gläubigen abhängig gemacht werden. Das gilt aber schon immer in der Kirche. Die Scheidung zwischen lehrender und hörender Kirche ist nicht erst das Ergebnis der Formel ‚ex sese‘ des Vaticanum I. Unverkennbar ist aber in der Zeit vor und nach dem Ersten Vatikanischen Konzil die Neigung, die Bedeutung der lehrenden Kirche so zu betonen, daß der hörenden Kirche nur passives Hören und Gehorchen übrig blieben. Sehen wir die oben zitierten Äußerungen der Päpste Gregor XVI., Leo XIII. und Pius X. in Zusammenhang mit dem monarchischen Verständnis der römischen Kirchenführung, so ergibt sich, daß die 1512 angebahnte Entwicklung – in einer geschichtlich bedingten Weise – bis zum letzten durchgeführt ist. Hier setzt aber jener Prozeß ein, der im Konzilsgeschehen immer wieder zu beobachten ist, daß nämlich ein Konzil durch ein anderes korrigiert und ergänzt wird, und zwar so, daß seine Substanz in die neue Phase mit hineingenommen wird. Als Beispiel einer solchen vertiefenden, korrigierenden und ergänzenden Rezeption können wir das Vaticanum II betrachten. Bevor wir über diese Funktion des Vaticanum II sprechen, sind einige Überlegungen anzustellen über Rezeption als „Prozeß“.

B. Rezeption als Prozeß

1. Die Geschichtlichkeit der Vermittlung der Wahrheit und Rezeption

Wie die Offenbarung in Christus selbst nicht als ein übergeschichtliches, sondern als ein in Zeit und Kultur eingebettetes Ereignis zu verstehen ist, so ist auch jede Konzilsentscheidung einer bestimmten Epoche des Verstehens und Verkündens der Wahrheit verhaftet, ohne daß dadurch Wahrheit relativiert wird. Mit keinem Konzil ist ein solcher Endpunkt der Glaubensaussage erreicht, daß darüber hinaus nichts mehr gesagt werden könnte. Konziliare Entscheidungen können wohl das Ende einer Diskussion in der Kirche herbeiführen oder erstreben, meistens sind sie jedoch der Anfang einer neuen geistigen Bewegung pro et contra, bis schließlich das Stadium einer Assimilation erreicht ist, die über die kritische Phase hinausführt, selber aber als lebendiger Prozeß weitergeht.

a) Nach jeder Glaubensentscheidung setzt ein Prozeß des „Verstehens“ ein, und zwar in allen Schichten der Kirche. Er ist um so schwieriger, je weniger die Kirche auf ein Konzil vorbereitet ist, je mehr ein Konzil durch seine Aussagen „neu“ wirkt. Selbst viele Bischöfe, die am Konzil von Nikaia teilgenommen hatten, kamen in Verlegenheit mit dem homoousios dieser Synode. Ebenso machte die Glaubensformel von Chalkedon (451) von der einen Hypostase und den zwei Naturen Christi Schwierigkeiten. Als weiteres Beispiel für die „herausfordernde“ Wirkung konziliarer Aussagen kann das Vaticanum I mit seiner Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition gelten. Gerade darum ist ein Prozeß geistiger Assimilation in der Kirche notwendig. Ein Konzil ist geistig auch dann noch nicht „rezipiert“ (im Sinne von „assimiliert“), wenn die Kirche in einem ersten Akt ja dazu spricht oder seine Entscheidung ohne Widerspruch annimmt. Das „Verstehen“ führt über dieses erste Ja hinaus. Die Wahrheit ist tiefer als das Erfassen, das auch in einer ersten Zustimmung gegeben ist und gegeben sein muß, wenn diese als menschlicher Akt betrachtet werden soll. Das „Verstehen“ muß nach allen für die Kirchen wichtigen Implikationen fragen, die in der Glaubensaussage eines Konzils verborgen sind und sie zugleich einbetten in das Ganze des Glaubens, um der Überbetonung eines partikulären Satzes vorzubeugen. Gerade schockierende Aussagen pflegen den Blick der nachkonziliaren Zeit ungebührlich stark auf sich zu ziehen und ihn dabei zu verengen.

b) Je mehr eine Glaubensentscheidung als Sieg einer theologischen Richtung zu betrachten ist, um so mehr setzt eine kritische Phase der Stellungnahme ein. Allgemein gilt das auch dann, wenn sie irgendwie unverständlich, ungewohnt, überspitzt, unzeitgemäß ist. Auch bei grundsätzlicher Zustimmung kann das Begrenzte, Zeitgebundene oder Unzeitgemäße einer Definition zum Bewußtsein gebracht werden. Nur so wird die Rezeption eines Konzils reif und mündig. In manchen Fällen setzt ein langer theologischer Prozeß ein, der sich dialektisch vollzieht. Das war etwa der Fall nach dem Konzil von Chalkedon (541), als die Anhänger des Konzils (oder der Zwei-Naturen-Formel) in der Auseinandersetzung mit den Monophysiten (oder den Vertretern der Ein-Natur-Formel) beide Aussagen in ihrem positiven und negativen Aussagewert miteinander verglichen und zu einem offeneren Verständnis der alexandrinischen Formel und zu einem tieferen der eigenen kamen. Hier ereignete sich theologisch-wissenschaftliche Rezeption, ähnlich wie nach Trient oder dem Vaticanum I. Meistens hat ein Konzil – sofern es wichtige Punkte der kirchlichen Lehre und des Lebens berührt – auch seine weiteren Auswirkungen auf das Leben der Kirche in spiritueller und pastoraler Sicht. Es kann aber auch untergehen, wenn sein Fragepunkt historisch begrenzt, also nicht mehr wichtig ist oder gar nicht mehr verstanden wird. Dafür kann man etwa auf das Konzil von Vienne (1312) mit seiner Lehre von der Seele als *forma corporis per se et essentialiter* (DS 902)⁶⁰ hinweisen. Sie war von vornherein nur für die Schultheologie wichtig und verständlich. Was darin – unabhängig von Schulmeinungen – wichtig ist, lebt in der christlichen Anthropologie vor und nach dem Konzil. So setzt in der lebendigen Kirche nach einem bedeutsamen Konzil immer eine Diskussion ein, die kritisch prüft, zurechtsetzt, ergänzt, integriert und so assimiliert. Dann erst wird die Zustimmung der Kirche – mag sie auch von vornherein grundsätzlich gegeben sein – zum Ausdruck des Besitzens einer Wahrheit und zum Lebensvollzug oder auch so recht zur Verwirklichung des Konzils.

2. Die Träger dieser Rezeption

Durch *Franz Wieacker* sind wir darauf aufmerksam gemacht worden, daß Rezeption von einer größeren Gruppe der Gesellschaft getra-

⁶⁰ DS 902. *J. Lecler*, Vienne (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. *G. Dumeige* u. *H. Bacht*, Bd. VIII [Mainz 1965]) 123–125.

gen werden kann, in seinem Fall von den Juristen romanistischer Schulung. Darum spricht er von der Machtergreifung der Juristen und der Herrschaft ihrer Methoden. Er sieht darin den Hauptvorgang der Rechtsrezeption. In der Konzilsgeschichte haben wir ähnliche Gelegenheiten, die geistige Aktivität bestimmter Gruppen in Anschlag zu bringen. So war etwa nach Nikaia die Diskussion pro et contra um das Konzil von den Bischöfen getragen, wie Athanasius, Hilarius, den Kapadokiern und ihren Gegnern. Theologen waren noch kein „Stand“ in der Kirche, wenn wir einmal von den Vertretern der alexandrini-schen Katechetenschule (Didymus) absehen. Nach Chalkedon (451) war jedoch die Gruppe der Theologen (Mönche und Laien eingeschlossen) schon zahlreicher und führend in der Erarbeitung einer wissenschaftlichen Theologie und Christologie (Boethius, Maximus Confessor bis hin zu Johannes Damascenus). Mit der Ausbildung der großen theologischen Schulen des Mittelalters und der Neuzeit, besonders der Ordenstheologien, kann ein Konzil in den Sog miteinander rivalisierender Schultheologien geraten, die geeignet sein können, die Implikationen von Konzilsentscheidungen sichtbar zu machen, sie aber auch dem unmittelbaren Leben der Kirche zu entziehen (vgl. etwa den Gnadestreit im Gefolge des Trienter Konzils, die Ekklesiologie und die Frage des Primats nach dem Vaticanum I)⁶¹.

Schließlich kann in der Abfolge der Synoden die eine zur Ergänzung oder gewissermaßen zur Korrektur der anderen werden. Zwar sind manche Forscher hierin falschen Konstruktionen verfallen. erinnert sei an die Deutung des Verhältnisses von Ephesus und Chalkedon, die in einem dialektischen Gegensatz zueinander begriffen wurden: hier Alexandrien, dort Antiochien⁶², wobei allzu stark auch die kirchenpolitische „Macht“ in Anschlag gebracht wurde. Doch ist sicher, daß Chalkedon Ephesus ergänzen wollte, indem es zugleich dessen Substanz übernahm (und damit auch das Grundanliegen der Christologie Kyrills von Alexandrien, dessen Theologie die oben erwähnten For-

⁶¹ Vgl. *Ch. Moeller*, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle, in: *A. Grillmeier – H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 38) I, 637–720; *H. Bacht*, ebd. II, 193–314 (Mönchtum!); *A. Grillmeier*, ebd. II, 791–839; ausdrücklich von der Tätigkeit der Kanonisten bei der Rezeption des Lateranense IV spricht *Raymonde Foreville*, a. a. O. (Anm. 49) 311–314, wie auch die Tätigkeit der nachfolgenden Synoden erwähnt wird.

⁶² Vgl. die Hinweise bei *A. Grillmeier – H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 38) I, 434–444. Darum aber, daß eine Synode eine andere ergänzen oder korrigieren kann, weiß schon Augustinus: 1. Konzile in Teilgebieten oder Provinzen der Kirche weichen ohne weiteres (*sine ullis ambagibus cedere*) den Plenarkonzilen, wobei nicht ganz klar ist, was Augustinus darunter versteht; frühere Plenarkonzile können durch spätere verbessert werden, was nach ihm häufiger der Fall gewesen zu sein scheint. Vgl. *De bapt.* 2, 9, 14 (CSEL 51, 190, Z. 18–20): „*Nam et concilia posteriora prioribus apud posteros praeponuntur et universum partibus semper optimo iure praeponitur*“. Zum Ganzen vgl. *F. Hofmann*, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung (München 1933) 306–314.

scher durch das Konzil von Chalkedon allzu schnell als „desavouiert“ betrachtet haben). Die zwischen beiden Synoden liegende Spannung ist denn auch der Anreger der nachchalkedonischen Christologie, die in einer großen Synthese Maximus Confessor zu meistern verstand.

In jüngster Zeit haben wir eine solche ergänzende und integrierende konziliare Aktivität der Kirche erlebt: im Vaticanum II und seinem Verhältnis zum Vaticanum I. Gewiß neigen manche Interpreten dieses neuesten Konzils zu manchen Übertreibungen und zu einer Art dialektischer Gegenüberstellung beider Synoden. Das wäre sicherlich falsch. Dennoch stand die Entwicklung von Lehre und Leben seit dem Vaticanum I und in seinem Gefolge – bzw. seiner einseitigen, simplifizierenden Ausdeutung (römischer Zentralismus, hierarchisches Denken, unausgeglichene Ekklesologie, Intellektualismus der Theologie u. a. m.) – lebendig vor dem Blick der Konzilsväter auf dem Vaticanum II. Zu beachten ist freilich, daß das I. Vaticanum sein Werk nicht vollenden konnte. Wenn dies nachträglich geschah, so gewiß in einem anderen Geist und mit anderen Perspektiven, als sie 1869/70 möglich gewesen wären. Man darf wohl vermuten, daß die Lehre von der Kollegialität des Bischofsamtes damals – wenn überhaupt – anders formuliert worden wäre als in den Jahren 1962–1965, selbst wenn man die sog. *Nota praevia* zum Dritten Kapitel von ‚*Lumen gentium*‘ mitbeachtet. Die Gesamtauffassung von Amt als „Vollmacht zum Dienen“ läßt die oben zitierte harte Rede vom „Beruf zum Herrschen“ nicht mehr zu. Bewußt wurde die schroffe Hervorkehrung der „Ungleichheit“ in der Kirche, wie sie das erwähnte Schema über die Kirche auf dem Vaticanum I vorsah, ersetzt durch die Betonung der Gleichheit aller Glieder und Gruppen der Kirche in bezug auf das Heil und die Gliedschaft in der Kirche. Entscheidend für die Kirche der Zukunft wird – wenn die inzwischen um das Vaticanum II entstandene Krise überwunden sein wird – der Aufruf des Konzils zur Mitverantwortung und Mitarbeit aller in der Kirche sein. Der unverkennbare Klerikalismus der neueren Zeit soll einer gleichgewichtigen, berufungsgemäßen Beteiligung aller am Leben der Kirche weichen, und zwar vor allem auch in dem neu gesehenen, erstmals konziliar dargelegten Verhältnis von Kirche und Welt⁶³. Gegenüber der schwachen und ungenügenden ökumenischen

⁶³ Zur Betonung der Gleichheit aller in der Kirche auf dem Vaticanum II vgl. A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt* (Anm. 55) 47–49; dem Verhältnis von Kirche und Welt ist die eben zit. Studie als ganze gewidmet (in Anschluß an Kap. IV der Pastoralkonstitution, Teil I). In diesem Zusammenhang wäre hinzuweisen auf das Problem des Mitspracherechts in der Kirche nach den Grundsätzen der modernen Demokratie analog etwa zu dem oben besprochenen Grundsatz ‚*Quod omnes tangit...*‘ (siehe oben Anm. 52). Zu diesem Thema vgl. P. Eyt, *Vers une Église démocratique?*, in: *NouvRevThéol* 91 (1969) 597–613. Sosehr auch die politische und soziale Entwicklung der Welt die Kirche immer wieder in dem faktischen Verhältnis von Kirchenführung und Kirchenvolk beeinflusst hat, so muß

Einstellung des Vaticanum I⁶⁴ wird erstmals eine konziliare ekklesio-logische Grundlegung des Ökumenismus in der Konstitution über die Kirche (Art. 15) und im Dekret über den Ökumenismus geboten.

In diesen und anderen Punkten hat sich gewissermaßen eine Neu-rezeption des Vaticanum I vollzogen, vorbereitet durch die theologische Diskussion, die schon bald nach dem Ersten Weltkrieg mehr und mehr auf die seit 1870 gegebene Einseitigkeit der Entwicklung aufmerksam machte. Diese Neuinterpretation wurde also von der Gesamtkirche und ihrer *suprema auctoritas* getragen, wie sie sich auf einem Konzil darstellt.

Inzwischen ist das Vaticanum II selbst in die kritische Phase seiner Umsetzung in das Leben der Kirche gekommen. Die Eigenart dieser Phase besteht darin, daß das Konzil für große Teile der Kirche, die bisher nicht an aktive Mitarbeit und an Wandlungen kirchlicher Formen gewöhnt worden waren, zu unvorbereitet gekommen ist. Für andere geht seine Durchführung zu langsam voran. In manchen Gruppen hat die gegenwärtige Entwicklung nicht mehr den Charakter einer geistigen Rezeption, d. h. des Arbeitens mit den vom Konzil gebotenen Möglichkeiten, sondern den einer geistigen Auswanderung oder eines Ausbruchs aus dem, was es als Abschluß der Entwicklung einer längeren Diskussion in das formulierte Selbstverständnis der Kirche aufgenommen. Die konziliare Wende zum Pluralismus in der Kirche, zum Kontakt mit der Welt, mit den anderen Konfessionen und Religionen fällt unglücklicherweise mit einer allgemeinen Krisis der menschlichen Gesellschaft zusammen. Die Interpretation des Konzils und die Behandlung theologischer Fragen ist in den Sog der Massenmedien geraten, die für viele das konkrete Kirchenbewußtsein „bilden“ oder manchmal auflösen. Konservative Reaktionen auf diesen Prozeß sind weithin ebenso unglücklich wie der Wille zur Wandlung um jeden Preis. Die Arbeit ruhigen, aber steten Aufnehmens und Ergänzens der vom Konzil gegebenen Anregungen garantiert allein eine das Vergangene aufarbeitende und das Kommende vorbereitende Rezeption.

In dieser Phase kritischer Entwicklung aller Kirchen und Religionen stellt sich das ökumenische Thema von der Rezeption der altkirchlichen Konzile. In einer Zeit, in der das Studium der Tradition an theologischen Ausbildungsstätten außer Übung zu kommen droht, ist diese Rückkehr zu den großen Synoden eine Mahnung an unser Gewissen. Gerade an diesem Gespräch zeigt sich, wieviel Verstehen der Vergangenheit nötig ist, um die ökumenische Gegenwart zu meistern. Die daran beteiligten Theologen der Ökumene sollten eine wirksame Gruppe der Neurezeption dieser Konzile werden. Auf sie kommen aber die Probleme einer Konzilsrezeption in verstärktem Maße zu. Sie hat nicht nur die Spannung von Vergangenheit und Gegenwart in der je eigenen Kirche zu meistern, sondern auch noch die Kluft zwischen den einzelnen kirchlichen Überlieferungen und ihrer geistigen Kultur. Es ist darum ein glücklicher Schritt, daß Rezeption selbst zum Thema des

die Kirche aus ihrer eigenen Vergangenheit und aus ihrem eigenen Wesen die optimale Realisierung dieses Verhältnisses, das ein „Zueinander“ ist, suchen.

⁶⁴ Siehe den Beitrag von *J. Beumer* in diesem Heft.

Gesprächs geworden ist. Noch wird es erst von Theologen geführt. Soll aber die „Rezeptionsidee“ zur ökumenischen Kraft werden, müssen auch die Kirchenleitungen und schließlich die „Vielen“ in den einzelnen Kirchen dafür gewonnen werden. Eine große Arbeit wartet auf die christlichen Kirchen.

Aus diesem Überblick ergibt sich, daß Konzilsrezeption ein nicht minder säkularer Prozeß sein wird und sein muß wie die Rechtsrezeption. Es wird wohl nützlich sein, zunächst in wissenschaftlicher Arbeit zu klären, welche Methoden zur Deutung von Rezeptionen im bisherigen Leben der Kirche und der Kirchen anzuwenden sind. Dabei muß man sich über den Begriff der Rezeption und eine in Zukunft gemeinsame Terminologie⁶⁵ einigen. Zugleich muß auch die Rezeptionsprache der Alten Kirche neu oder überhaupt erstmalig vollständig aufgearbeitet werden. Das Thema der Rezeption ist aus der Enge des kanonistischen Blickwinkels herauszuholen und als Tausch geistiger Güter und als Lebensprozeß der Kirche und der Kirchen zu verstehen. Damit wird aber die ökumenische Arbeit nicht auf die Vergangenheit festgelegt. Es geht um eine Neuinterpretation des Überkommenen, um es in einen geläuterten Prozeß der Paradosis hineinzuführen. Denn darum geht es bei der Rezeption – also um etwas genuin Christliches.

⁶⁵ Vgl. oben Anm. 2 und 18.