

c. 401 § 1 CIC

„Episcopus dioecesanus, qui septuagesimum quintum aetatis annum expleverit, rogatur ut renuntiationem ab officio exhibeat Summo Pontifici, qui omnibus inspectis adiunctis providebit.“

„Ein Diözesanbischof, der das fünfundsiebzigste Lebensjahr vollendet hat, ist gebeten, seinen Amtsverzicht dem Papst anzubieten, der nach Abwägung aller Umstände entscheiden wird.“

von Martin Rehak

Erinnerlich war es Elmar Maria Kredel (1922–2008), der langjährige Bamberger Erzbischof (1977–1994), von dem man sich erzählt, er habe trotz massiver gesundheitlicher Beschwerden die Einreichung seines Gesuchs um vorzeitigen Amtsverzicht gemäß c. 401 § 2 CIC deshalb um Monate wenn nicht Jahre hinausgezögert, weil es ihm unanständig und unmoralisch erschien, die bayerische Staatskasse gemäß Art. 10 des [Bayerischen Konkordats](#) mit Leistungen für zwei emeritierte Bamberger Erzbischöfe zu belasten. Denn seinerzeit lebte ja noch Kredels unmittelbarer Amtsvorgänger Josef Schneider (1906–1998), der das Erzbistum Bamberg von 1955 bis 1976 geleitet hatte. Dagegen hat sich, wie [katholisch.de](#) berichtet, der amtierende Bamberger Erzbischof Ludwig Schick (*1949, Erzbischof seit 2002) vor einigen Tagen in einem Interview mit der Zeitung „Fränkischer Tag“ dafür ausgesprochen, die kirchlichen Leitungsämter, darunter auch das Amt des Diözesanbischofs, künftig grundsätzlich nur befristet, beispielsweise für sieben Jahre, zu vergeben.

Es ist bemerkenswert, dass sich der Erzbischof damit auch eine der Überlegungen des [Grundtextes „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“](#) des Synodalforums I des deutschen Synodalen Weges zu eigen macht, der in diesen Tagen auf der Dritten Synodalversammlung am 03.–05.02.2022 in Zweiter Lesung verhandelt wird; dort heißt es:

„Für die katholische Kirche ist es wichtig, dass Entscheidungsprozesse an die Interessen und Vorstellungen der Gläubigen zurückgebunden sind, die in ihrem Glaubenssinn wurzeln. Diese Rückbindung verlangt eine qualifizierte und rechtlich garantierte Partizipation in allen Beratungs- und Entscheidungsprozessen der Kirche [...] durch zeitliche Begrenzung der Wahrnehmung von kirchlichen Leitungsämtern“ (a.a.O., Ziff. 7.2, S. 18).

Dies wird durch den Hinweis abgesichert, es könne hier „aus bewährten Traditionen der Ordensgemeinschaften und der katholischen Verbände geschöpft werden“ (Ziff. 7.2, S. 18). In der wesentlich längeren [Fassung des Grundtextes für die Erste Lesung](#) war dazu näher ausgeführt worden: „In den Orden ist es verbreitete Praxis, dass Obere Jurisdiktions-, aber keine Weihegewalt haben. Die Jurisdiktionsgewalt wird ihnen von Rechts wegen nach einer Wahl oft lediglich befristet übertragen“ (a.a.O., Ziff. 6.2, S. 24). „In vielen Orden ist die Wahl auf Zeit üblich“ (a.a.O., Ziff. 7.2, S. 32).

Zu diesen Hinweisen kann man die kritische Rückfrage stellen, ob der Verweis auf Organisationsformen für jene Gläubigen, die nicht der kirchlichen Hierarchie zugehören bzw. sich im Fall der Ordensmitglieder freiwillig zu einem geistlichen Verband zusammenschließen, sachgerecht und zielführend ist – oder ob, salopp gesagt, auf dem Gebiet der Weiheämter andere Regeln gelten (und womöglich aus theologischen Gründen gelten müssen). Hierzu seien mehrere Aspekte in den Blick genommen.

Erstens sei daran erinnert, dass im [Arbeitspapier des Vorbereitenden Forums aus der Gemeinsamen Konferenz vom 13./14.09.2019 \(Stand: 20.01.2020\)](#) ein korrektes Verständnis der kirchlichen Hierarchie herausgearbeitet worden war:

„Das ‚Priestertum des Dienstes‘ (sacerdotium ministeriale seu hierarchicum) hat [...] eine dienende Funktion. Es stärkt und leitet das Volk, damit die Gläubigen ihre eigene Sendung [...] erfüllen (Lumen gentium 10). ‚Hierarchisch‘ ist das Priestertum des Dienstes innerhalb des dreifachen Amtes des Bischofs, Priesters und Diakons, nicht im Gegenüber zum Gottesvolk, sondern im Blick auf Jesus Christus als Haupt seines Leibes“ (a.a.O., Ziff. 2, S. 12).

Die Kategorie Hierarchie stellt also in erster Linie auf die Verwurzelung des kirchlichen Amtes in einem heiligen Ursprung ab. Das ständische (Miss-)Verständnis, welches die Kleriker den Laien vor- und überordnet, ist abzulehnen. Und anders gesagt: Die einfachen Gläubigen bilden gerade nicht die unterste Stufe eines hierarchisch strukturierten Gottesvolkes, weil sich nach der Lehre der [Kirchenkonstitution Lumen Gentium](#) des Zweiten Vatikanischen Konzils „das gemeinsame Priestertum der Gläubigen [...] das Priestertum des Dienstes [...] dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach [unterscheiden]“ (LG 10,2). In diesem Punkt differiert das katholische Amts- und Weiheverständnis grundlegend von der bekannten Ansicht Martin Luthers, dem zufolge „was aus der Taufe gekrochen ist, [...] sich rühmen [kann], dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl es nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt auszuüben“ (WA 6, 408, 11f.).

Zweitens ist zu sehen, dass sich der Grundtext des Synodalforums I erklärtermaßen gegen eine Ekklesiologie und Praxis des kirchlichen Amtes wendet, die „Macht einseitig an die Weihe bindet und sie für sakrosankt erklärt“ (a.a.O., Hinführung, S. 2). Dazu wird zum einen zwischen christologisch legitimer Vollmacht, die (exklusiv) mit dem „Dienst der Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat“ (a.a.O., Ziff. 6, S. 12) assoziiert wird, und „organisatorisch notwendigen Formen der Machtausübung“, deren präzise Herleitung und Legitimation an dieser Stelle offen bleibt, unterschieden. Zum anderen thematisiert der Grundtext das Weihesakrament nur cursorisch (vgl. das Vorkommen der Begriffe „ordo“ bzw. „Weihe“ a.a.O., Hinführung, S. 3; Ziff. 6.1, S. 13; Ziff. 6.2, S. 14 mit Anm. 3; Ziff. 7.1, S. 16; Ziff. 8.3, S. 20f.). Im Vergleich der Textfassungen für die Erste und Zweite Lesung fällt zudem in Ziff. 6.1. auf, dass die Formulierung: „Das besondere Priestertum des Dienstes (ordo) ist um des gemeinsamen Priestertums aller willen notwendig, weil [...]“ (a.a.O., Ziff. 6.1, S. 23) der Aussage gewichen ist: „Amtliche Vollmacht ist gegeben, um [...]“, (a.a.O. Ziff. 6.1, S. 13). Ferner sei bemerkt, dass der Grundtext zutreffend darlegt, dass sich das kirchliche Leitungsamt „auf dem Fundament der Apostel und Propheten entwickelt“ (a.a.O., Ziff. 5.2, S. 11) hat (ausführlicher zum exegetischen Befund die Fassung der Ersten Lesung, a.a.O., Ziff. 5.2, S. 19), aber nicht mehr eigens hervorhebt, dass bereits im neutestamentlichen Zeugnis Handauflegung und Gebet als Grundelemente einer sakramentalen Weihe begegnen. Im Weiteren könnten die Ausführungen zur Gewaltentheorie des CIC/1983 (vgl. a.a.O., Ziff. 6.1, S. 13) der Annahme Vorschub leisten, dass Sinn und Bedeutung der sakramentalen Weihe sich in der Vermittlung von Weihegewalt erschöpfen. Demgegenüber ist jedoch zu betonen, dass – wie im Grundtext eingangs der Ziff. 6.1. zutreffend dargelegt – sich die sakramental verliehene amtliche Vollmacht (im Schema der *Tria Munera*-Lehre) auf deren sämtliche drei Funktionen, also Heiligen, Lehren und Leiten, erstreckt. Dies entspricht der Ekklesiologie der Alten Kirche, die mit dem Prinzip der relativen Ordination Amt und Weihe strikt aneinander gekoppelt hatte, wie sich markant aus can. 6 des Konzils von Chalkedon (a. 451) ergibt: „Niemand darf absolut [d.h. losgelöst von einem bestimmten Weihetitel] ordiniert werden, weder ein Presbyter noch ein Diakon noch überhaupt jemand, der zum kirchlichen Stand gehört; <das heißt, die Ordination ist> nur <gültig>, wenn der Ordinierte in besonderer Weise einer Kirche in der Stadt oder auf dem Land, einem Martyrium oder Kloster zugesprochen wird“ (vgl. [Alberigo / Wohlmuth, Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 1](#), S. 90).

Dies entspricht aber auch der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Bischofsamt: „Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung [...]“ (LG 21,2). Die im Mittelalter vorherrschende und zuletzt vom Konzil von Trient bestätigte Auffassung, wonach die Bischofsweihe nur eine Sakramentalie sei und sich Priester und Bischof nicht der Weihe, sondern nur der (ganz unabhängig von der Weihe durch kanonische Sendung vermittelten) Jurisdiktion nach unterscheiden, wurde damit zurückgewiesen. In konsequenter Weiterführung dieser Lehre des Konzils wird seit der vatikanischen Liturgiereform – in Anlehnung an den Weiheritus der *Traditio apostolica*, einer wohl aus dem 3. Jh. stammenden Kirchenordnung – im Weihegebet für den Bischof ausdrücklich erbeten, dass Gott dem Weihekandidaten den „*spiritum principalem*, den Geist der Führung“ verleiht.

All dies führt nun jedoch drittens zu der Frage, wie (theologisch) das Verhältnis von Weihe und Amtsdauer zu bestimmen ist. Der traditionsbildende Schlüsseltext ist dabei der erste Klemensbrief, zumal diese frühpatristische Schrift gerne als autoritative Wortmeldung der ersten Kirche der Christenheit mit primatiale Anspruch gedeutet wurde. In der Kirche von Korinth war es offenbar zu einem Streit „περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπίσκοπῆς“ (1 Clem 44,1), also zu einem Streit über den „Begriff der ἐπίσκοπή (wörtl.: Aufsicht)“ (vgl. dazu auch Apg 1,20) oder – so die gängige Übersetzung – über die „Würde des Episkopenamtes“ gekommen. Dabei war es (nach römischer Wahrnehmung und Diktion) zur Absetzung („ἀποβάλλειν“) von Presbytern (im zeitgenössischen Sinn, d.h. von Mitglieder des kollegialen Leitungsgremiums der Ortskirche) gekommen. Hiergegen wendet sich nun der Verfasser des Traktats, indem er eine grundlose, nicht durch Fehlverhalten im Amt motivierte Absetzung als Sünde und Unrecht zurückweist und die Korinther zur Wiederherstellung des *status quo ante* ermahnt. Dazu werden in einem Marcarismus jene Presbyter seliggepriesen, die bereits im Dienst verstorben sind und so einer Absetzung entgingen. Bei alledem bleiben zwar die Einzelheiten des korinthischen Streits im Dunkeln. (Nach meiner unmaßgeblichen Meinung wäre bei einer Spätdatierung des Briefs daran zu denken, dass sich in Korinth gerade der Umbruch von einer kollegialen Gemeindeleitung durch Presbyter hin zur monepiskopalen Gemeindeleitung durch den Bischof vollzog.) Hell leuchtet dagegen die Wirkungsgeschichte dieser alten Positionierung, gemäß der es bis in das 20. Jh. hinein als Selbstverständlichkeit angesehen wurde, dass – abgesehen von Fällen einer strafweisen Absetzung oder der Translation auf ein anderes Bistum – ein Diözesanbischof bis zu seinem Tod in einer geistlichen Ehe mit seinem Bistum verbunden blieb. In Fällen, in denen der amtierende Diözesanbischof aufgrund altersbedingter körperlicher und geistiger Einschränkungen seinem Amt in keiner Weise mehr gewachsen war, behalf man sich mit der Ernennung von Koadjutoren (vgl. dazu jetzt c. 403 §§ 2–3 CIC).

Im Ringen um eine Änderung oder Beibehaltung dieser Tradition beschränkte sich das Zweite Vatikanische Konzil im [Dekret *Christus Dominus* über die Hirtenaufgabe der Bischöfe](#) auf eine bloße Empfehlung. Jene Diözesanbischöfe, die „nicht mehr recht in der Lage sind, ihr Amt zu versehen, werden inständig gebeten, von sich aus [...] den Verzicht auf ihr Amt anzubieten“ (CD 21). Nach diesem Denkanstoß vom Oktober 1965 dauerte es indes kein Jahr, bis Papst Paul VI. mit dem [Motu Proprio *Ecclesiae sanctae*](#) vom 06.08.1966, in: [AAS 58 \(1966\)](#) 757–787, dort Ziff. 11, eine Ausführungsbestimmung zur konziliaren Regelung erließ, gemäß welcher „*enixe rogantur omnes dioecesani Episcopi [...] ut, non ultra expletum septuagesimum quintum aetatis annum, renuntiationem ab officio sua sponte exhibeant Auctoritati competenti [...]*“. Diese Regelung ist ohne substantielle Änderung in das geltende Recht des c. 401 § 1 CIC übernommen worden.

In einem Zwischenfazit lässt sich somit feststellen, dass das Kirchenrecht – in Anwendung des klassischen Maßstabs und der Rechtfertigungsfigur für Neuerungen: Notwendigkeit und Nützlichkeit – das vermeintlich unabänderliche Prinzip einer Berufung zur lebenslangen Nachfolge bzw. Amtsinhaberschaft bis zum

Tod, jedenfalls in den Fällen einer sakramentalen Weihe, neu geformt hat. Dabei war mit der Neuregelung der Amtsdauer durch eine Altersgrenze ein klar definiertes Ziel verfolgt, nämlich etwaige, durch altersbedingt amtsunfähige Diözesanbischöfe hervorgerufene Missstände im Ansatz zu unterbinden.

Man wird geteilter Meinung darüber sein dürfen, ob der Schritt von der altherwürdigen Tradition vor 1966 hin zur damaligen Neuregelung einerseits und von der geltenden Rechtslage hin zu einer nun debattierten generellen Amtszeitbegrenzung andererseits ein vergleichsweise kleiner oder ein enormer wäre. Ohne Zweifel jedoch wäre eine Amtszeitbegrenzung eine Änderung, die weitreichende praktische Nebenwirkungen nach sich zöge. Das eingangs erwähnte Argument der Rücksichtnahme auf den Konkordatspartner wird zwar angesichts der gegenwärtigen politischen Bestrebungen, die verfassungsrechtlich geforderte Ablösung der Staatsleistungen endlich in die Wege zu leiten (vgl. dazu [Koalitionsvertrag 2021-2025](#), S. 111), auf längere Sicht wohl keine Rolle mehr spielen. Dafür stellen sich jedoch andere Fragen:

Besteht denn Grund zu der Hoffnung, dass nach Einführung einer Amtszeitbegrenzung die Amtsführung künftiger Bischöfe so vorbildlich ist, dass sie mit Begeisterung von den zuständigen Instanzen für eine zweite, dritte, vielleicht gar vierte Amtszeit bestätigt werden? Wird also eine solche Neustrukturierung dazu beitragen, dass die Redeweise vom Dienstcharakter des Amtes nicht mehr als verbrauchte Rhetorik empfunden wird, die ohne Resonanz in der Lebenswirklichkeit des Gottesvolkes bleibt? Werden von befristet mandatierten Amtsträgern die Gläubigen neu jene Wertschätzung, Stärkung und anleitende Unterstützung erfahren, die sie als mündige Christen verdienen? Kann anders gesagt davon ausgegangen werden, dass eine solche Neuerung die Bistumsleitung in Zukunft davor bewahrt, sich in einer beratungsresistenten Aura unnahbarer Abgehobenheit von Presbyterium und Volk zu entfremden? Wird umgekehrt der Kirche mit solchen Amtsträgern gedient sein, die sich in ihren Entscheidungen und ihrem Auftreten vielleicht allein danach richten, was für eine Wiederwahl opportun ist?

Und wenn es zu keiner weiteren Amtszeit kommt: Im Lichte der Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe steht außer Frage, dass man es bei aus dem Amt geschiedenen Ex-Diözesanbischöfen faktisch mit Weihbischöfen zu tun hat. Für sie gilt gemäß c. 408 § 2 CIC der Grundsatz, dass der neue Diözesanbischof sie gemäß ihrer bischöflichen Rechte und Aufgaben einzusetzen hat. Von daher werden, ungeachtet gewisser Planungsunsicherheiten, diese Ex-Diözesanbischöfe mittelfristig wohl die Auxiliarbischöfe bisheriger Prägung verdrängen. Dennoch kann man sich fragen, ob ein inflationärer Zuwachs des Episkopats sinnvoll ist. An dem in c. 407 §§ 1–2 CIC entfalteten Prinzip der vertrauensvollen Beratung zwischen Diözesanbischof und Weihbischöfen wird man auf Dauer kaum festhalten können; denn was wird der Rat eines bei der Amtszeitverlängerung durchgefallenen Ex-Diözesanbischofs wohl wert sein?

Und last, but not least: Soll für den Bischof der Stadt Rom ein Sonderrecht gelten?

Jedenfalls ist festzustellen, dass der katholischen Kirche die Vorstellung einer „Weihe auf Zeit“ bislang vollkommen fremd ist. Hier stellen sich weitere Fragen: Würde im Falle einer solchen „Weihe auf Zeit“ im Anschluss an die bisherige Doktrin dem Geweihten ein unauslöschliches Prägema (*character indelebilis*) verliehen? Und wie ist zu verfahren, wenn ein Ex-Diözesanbischof nach ein, zwei Amtsperioden mit einem anderen Diözesanbischof nochmals in Amt und Würden kommt: Erneute Weihe oder bloße Amtseinführung? Im Falle der nun zur Debatte gestellten Amtszeitbefristung für Diözesanbischöfe müsste man in letzter Konsequenz aber wohl genau über diese Fragen rund um eine „Weihe auf Zeit“ nachdenken. Aber könnte man hierfür, in Abwägung aller Umstände und unter Berücksichtigung weniger drastischer Alternativen, wirklich überragende Gründe der Nützlichkeit oder Notwendigkeit beibringen?

So viele Fragen, die demütig errahnen lassen: „Das Leben muss rückwärts verstanden und vorwärts gelebt werden“ (Sören Kierkegaard).