

Das alkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians

Von

Dr. Rudolph Sohm

weiland ord. Professor an der Universität Leipzig

Aus der Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Dr. Adolf Wach

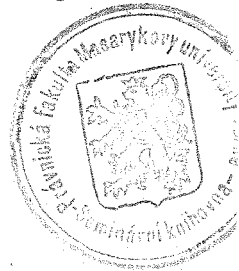


München • Verlag von Duncker & Humblot • Leipzig

1918

By

IR 230



I 4654

1671/1.

Alle Rechte vorbehalten.

Das altkatholische Kirchenrecht
und das
Dekret Gratians.

Von
Rudolph Sohm.

ÚSTŘEDNÍ KNIHOVNA
PRÁVNICKÉ FAKULTY UJEP
STARÝ FOND 03426
Č. inv.:

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Am 16. Mai 1917 ist Rudolf Sohm nach längerer Krankheit gestorben. Noch tags vorher schrieb er an diesem Werke, das größtenteils auch schon im Drucke fertiggestellt war. Es ist unvollendet geblieben. Wir haben die letzten Ausführungen noch zusammen geordnet, aber nichts Eigenes hinzugefügt.

Das Ganze war gedacht als ein Exkurs zu dem geplanten zweiten Bande des Kirchenrechts, für welchen Manuskript in nicht unerheblichem Umfange vorliegt. Leipzig, im Oktober 1917.

Erwin Jacobi. Otto Mayer.

Lieber Freund!

Du bist ja auch Kanonist und hast Deine seltene Kraft auch auf dem Gebiet des Kirchenrechts wie schriftstellerisch so durch Anteilnahme an dem Leben unserer Kirche betätigt. So habe ich gedacht, Du würdest eine kirchenrechtliche Arbeit freundlich aufnehmen.

Was ich Dir biete, ist wieder ein Stück Vorarbeit zu dem zweiten Bande meines Kirchenrechts. Ich mußte einsehen, daß es unmöglich ist, in dem Rahmen des für den zweiten Band geplanten Gedankenganges das altkatholische Kirchenrecht gewissermaßen nebenher zur Darstellung zu bringen. Die Grundgedanken des altkanonischen Rechts, welches ein Jahrtausend lang, vom zweiten bis in das zwölfte Jahrhundert, die Entwicklung der Kirche beherrscht hat, sind, wie mir scheint, zu unbekannt, als daß es genügen könnte, sie lediglich kurz in großen Zügen vorzutragen. Es erschien als notwendig, die Auffassung, welche ich veretre, quellenmäßig eingehend zu begründen, damit klar werde, daß es sich nicht um bloße „Konstruktion“, sondern um das handelt, was die Zeugnisse der Vergangenheit uns überliefern. Ich weiß aus Erfahrung, daß es nicht leicht ist, gegen das unsere Kirchenrechtswissenschaft noch immer allmächtig beherrschende Naturrecht der Aufklärung zu streiten. Darum mußte schwere Rüstung angelegt werden. Es bedurfte der Erörterung zahlreicher Einzelheiten, welche zu einem erheblichen Teile unserer in der „juristischen Methode“ einherschreitenden Kirchenrechtswissenschaft gänzlich fremd sind. So kam es zu einer besonderen Schrift, zu dieser Schrift, die ich Dir überreiche.

Die Darstellung beginnt mit dem Dekret Gratians. Es ist mir, wenn ich es sagen darf, mit Gratian ähnlich gegangen

wie vor Jahren mit der Didache. Als ich (seit dem Jahre 1881) am Kirchenrecht in der Arbeit war und in Anschluß insbesondere an den ersten Korintherbrief eine Ausführung über das religiöse Wesen der urchristlichen Ekklesia und über die daraus folgende leitende Stellung der Propheten bereits niedergeschrieben hatte, erschien die Didache, und siehe da: gerade dieses (und natürlich noch anderes Wichtiges) stand darin. So auch jetzt. Schon hatte ich über die religiöse Art auch des altkatholischen Kirchenbegriffs und die daraus folgende Bedeutung des altkatholischen Sakraments eine längere Abhandlung ausgearbeitet, als ich noch einmal gründlich in Gratian und die ältesten Summen zum Dekret mich vertiefte, und siehe da: gerade dieses stand darin. Was sich als der Sinn des altkatholischen Kirchenrechts ergab, der „Meister Gratian“ hatte es schon damals bewußt erkannt und ausgesprochen. Natürlich hatte auch ich Gratian früher in der überlieferten Weise beurteilt. Jetzt konnte ich sein Dekret an die Spitze des Ganzen stellen, um sofort einen mächtigen Grundstein für die ganze folgende Beweisführung zu gewinnen. Ich muß um Nachsicht bitten, wenn ich dergleichen hier erwähne. Aber ich bin vielleicht alt genug, um solche Nachsicht erbitten zu dürfen, und ich kann nicht umhin, davon zu reden, weil ich in jenem Tatbestand den allerstärksten Beweis für die Richtigkeit der zum Ausgangspunkt gewählten Grundgedanken erblicke.

Schon in jungen Jahren habe ich das Glück gehabt, Dich kennen zu lernen und Deine Freundschaft zu gewinnen. Später haben wir hier uns wiedergefunden, und in schweren Tagen hast Du mir aufs neue Dich als wahren Freund bewährt. So nimm jetzt diese Schrift als einen Ausdruck geistiger Gemeinschaft und als Unterpfand der Freundschaft, mit der Deiner treu gedenkt

Dein

Rudolph Sohm.

Leipzig, am 24. Oktober 1915.

Inhalt.

	Seite
I. Das Decretum Gratiani	3
§ 1. Die überlieferte Auffassung	3
§ 2. Das „juristische System“	8
§ 3. Das System Gratians	19
§ 4. Die älteren Dekretisten	36
§ 5. Der Grundgedanke Gratians	51
II. Das altkatholische Sakrament	61
§ 6. Entstehung und Begriff	61
§ 7. Die einzelnen Sakramente	80
§ 8. Tatbestand und Gültigkeit des Sakraments	92
1. Die Trägerschaft des Sakraments	92
2. Die Gültigkeit des Sakraments	94
3. Der Gegensatz des neukatholischen Rechts	95
4. Die Schwäche des altkatholischen Rechts	97
5. Der Kampf um das altkatholische Prinzip	101
6. Die altkatholische Dispensation	107
7. Deposition und Reordination	113
8. Die dispensatorische Rezeption	121
9. Pneumatische Anarchie	126
10. Ansätze zum neukanonischen Recht	137
III. Taientaufe und Rezertaufe	150
§ 9. Die urchristliche Taufe	150
§ 10. Die Taientaufe	152
§ 11. Die Rezertaufe	157
§ 12. Die Sonderstellung der Taufe im Abendlande	178
IV. Ordination und Deposition	186
§ 13. Die altkatholische Ordination	186
§ 14. Der Titel	196
1. Die Nichtigkeit der absoluten Ordination	198
2. Wahl und Weihe	212
3. Die Trennung von Wahl und Weihe	220
§ 15. Die Deposition. Exkommunikation. Absolution	247
1. Der Tatbestand der altkatholischen Deposition	247
2. Die Seelsorgegewalt des Bischofs und die neukatholische jurisdiction	250
3. Die öffentliche Buße und die sakramentale Absolution	265
4. Die private Buße und die nichtsakramentale Absolution	289
5. Deposition und Degradation	340

	Seite
V. Ungültigkeit der Ordination	394
§ 16. Ordinatio irrita	394
§ 17. Die hebräische und die schismatische Ordination	409
1. Papst Kornelius	411
2. Die griechische Kirche im 4. Jahrhundert	416
3. Papst Innozenz I.	423
4. Die Päpste vom 5. bis in das 12. Jahrhundert	436
5. Die altkatholische Theologie	472
§ 18. Auxilius und Vulgarius	482
§ 19. Petrus Damiani	498
§ 20. Die unkanonische Ordination	519
VI. Das altkatholische Kirchenrecht	536
§ 21. Die Kirche und das Kirchenrecht	536
1. Der altkatholische Kirchenbegriff	536
2. Das altkatholische Kirchenrecht	548
3. Die altkatholische Kirche	557
4. Der neukatholische Kirchenbegriff	576
5. Das neukatholische Kirchenrecht	591
§ 22. Die altkatholische Kirchenverfassung	614
1. Die charismatische Organisation	614
2. Die zwei Völker	617
3. Die zwei Verfassungen	628
4. Die Ortssekklesia	639
5. Die Überordnung des römischen Bischofs	653



I. Das Decretum Gratiani.

§ 1.

Die überlieferte Auffassung.

Was war Gratian? Worin bestand sein Werk? Auf diese Frage gibt es in unserer Literatur nur eine Antwort. Sie lautet: Gratian war der „Vater der Kirchenrechtswissenschaft“, der „Vater der kanonistischen Jurisprudenz“. Er begründete die Wissenschaft vom kanonischen Recht als eine „eigene Disziplin“. Bis auf ihn war (merkwürdigerweise!) die Wissenschaft vom kanonischen Recht ausschließlich in den Händen von Theologen gewesen. Durch Gratian geschah die Befreiung der Kanonistik. Aus einer bloßen Hilfswissenschaft der Theologie ward sie eine „selbständige Wissenschaft“, eine zweite Art der Rechtswissenschaft neben der Wissenschaft vom römischen Zivilrecht. Es vollzog sich die „Geburt der Kanonistik“, die „Geburt der Kirchenrechtswissenschaft“ zu dem ihr gebührenden besonderen Dasein.

Das ist altüberlieferte Lehre. Sie wird noch heute auch von den besten Kennern des kanonischen Rechts einstimmig vertreten¹. Über Gratians persönliche Bedeutung, ob er ein Geist

¹ Belege sind eigentlich unnötig. Niemand lehrt etwas anderes. Nur einige Äußerungen führender Schriftsteller der neueren Zeit mögen hervorzuheben werden. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 4 (1851), S. 141: Gratian war „der Erste, welcher das kanonische Recht in Bologna als eine von der Theologie abgeordnete selbständige Wissenschaft lehrte“. — Schulte, Das katholische Kirchenrecht, Bd. 1, 1860, S. 318: Gratian „lehrt kanonisches Recht, und zwar nicht als einen bloßen Teil der Theologie, sondern als eigene Wissenschaft, weshalb er in der Tat als Vater der kanonistischen Jurisprudenz angesehen werden kann“; S. 332: Gratian war „ein Mann von Bedeutung, der als Vater der kanonistischen Jurisprudenz anzusehen ist“. Ebenso in seinem Werk über Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts, Bd. 1, 1875, S. 35: „Die kanonistische Jurisprudenz ist recht eigentlich von Gratian

hohen oder nur mittleren Ranges gewesen sei, wird (gewöhnlich mit schwacher Begründung) verschieden geurteilt. Über die sachliche Bedeutung seines Werkes aber gibt es keine Meinungsverschiedenheit.

Die überlieferte Auffassung erscheint um so mehr als unerfüllbar, weil sie sich als im Wesen des kanonischen Rechts begründet darstellt. Ist doch nach gleichfalls altüberlieferter und, wie man meint, unwiderleglicher Lehre das kanonische Recht seinem Wesen nach Körperschaftsrecht (Recht einer Religionskörperschaft, Religionsgesellschaft), also Recht gleich allem anderen Recht, Recht für das gesellschaftliche Gemeinleben von Menschen². Geschichtliche Entwicklung in bezug auf das Wesen

zu datieren"; S. 95: Gratian, „ist Begründer der kanonistischen Jurisprudenz“. — Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, 6. Aufl., 1909, § 40: „Während bis dahin das kirchliche Recht nur als Teil der Theologie an den Kapitelschulen gelehrt worden war, wird es zum Range einer eigenen Disziplin erhoben durch den Mönch des Klosters St. Felix zu Bologna, Gratian, welcher dort kanonisches Recht lehrte.“ — Ebenso noch neuerdings Stuh in seiner geistreichen Abhandlung: Gratian und die Eigenkirchen, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, Bd. 1, 1911, S. 1: Um die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt die „Geburt der Kanonistik“: der „Erstling der neuen Disziplin“ war das Dekret Gratians; S. 2: Gratian „sing damit an, das kirchliche Recht als besonderes Fach vorzutragen“, ein Vorgang, welcher die „Entstehung der Kanonistik“ bedeutete; S. 5, 26: Gratian war „der Vater der Kirchenrechtswissenschaft“; S. 14: „die Geburt der Kirchenrechtswissenschaft“, die wir in Gratians Dekret vor uns sehen, „stand unter dem Zeichen der wiedererwachten römischen Rechtswissenschaft und erfolgte unter ihrer Mitwirkung“.

² Auch hier bedarf es kaum der Belege, da eine andere Auffassung überhaupt nicht vertreten ist. Es genügt, die allgemein verbreitete Art des kirchenrechtlichen Denkens durch einige Zitate aus den einflussreichsten Schriften der jüngsten Zeit zu veranschaulichen: Kahle, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, Gd. 1, 1894, S. 82: „Kirchenrecht ist Gemeinschaftsordnung der gesellschaftlich gegliederten Bekenner der christlichen Offenbarung“. — Stuh, Kirchenrecht, in Holzendorff-Kohlens Enzykl. d. Rechtswiss., Bd. 5, 7. Aufl., 1914, S. 390, 391: „Kirche im Rechtsinn ist eine organisierte Gemeinschaft von Menschen“ zwecks „gemeinsamer Verehrung Gottes im Namen Christi“, Kirchenrecht ist der „Inbegriff der Rechtsätze, die nach der erklärten Überzeugung einer kirchlichen Gemeinschaft deren Leben bestimmen sollen“. — Schulte, Kathol. KR., Bd. 1, S. 12: „Kirchenrecht ist der Inbegriff der Satzungen, welche das Leben der Kirche als äußerer (sichtbarer) Gemeinschaft und Anstalt bestimmen“, oder: „der Inbegriff der Normen, nach denen die Kirche als Ganzes in ihrem Verhältnisse zu ihren Gliedern, zu den ihr Nichtangehörigen, und

des kanonischen Rechts, überhaupt des Kirchenrechts hat es nach der bei Katholiken wie Protestanten ausnahmslos herrschenden Lehre nicht gegeben und kann es nicht geben. Wie das Kirchenrecht heute ist, so war es immer! Den protestantischen Gelehrten ist das Wesen des Kirchenrechts durch das ewig gleiche Naturrecht der Aufklärung unveränderlich bestimmt. Für die katho-

nach denen die einzelnen Glieder der Kirche in ihren äußeren kirchlichen Beziehungen leben“. Mit diesen Worten sollte das Wesen des römisch-katholischen Kirchenrechts (anderes Kirchenrecht gab es damals für Schulte nicht) ausgedrückt sein. In v. Schulte, Lehrbuch des kathol. u. evang. Kirchenrechts, 1886 (Schulte war inzwischen altkatholisch geworden: jetzt gab es für ihn auch evangelisches Kirchenrecht) aber wird S. 7 genau die gleiche Begriffsbestimmung wie früher für das katholische Kirchenrecht jetzt für jegliches Kirchenrecht, katholisches und evangelisches ohne Unterschied, gegeben (ebenso wie von Kahle und Stuh). — Wernz, Jus decretalium, ed. 3, 1913, p. 57: Kirchenrecht ist complexus legum sive a Deo sive ab ecclesiastica potestate latarum, quibus constitutio atque regimen et disciplina ecclesiae catholicae ordinatur; p. 72: jus canonicum agit de actionibus fidelium quatenus referuntur ad ordinem externum et socialem ecclesiae. Genau ebenso der Kardinal Vives, Compendium juris canonici, 1905, p. 12, 13. — Wir hören immer dasselbe, mag ein Lutheraner, ein Reformierter, ein Altkatholik, ein römischer Katholik (Wernz war bekanntlich Jesuitengeneral) über das Wesen des Kirchenrechts sich aussprechen. Einen begrifflichen Unterschied zwischen protestantischem und katholischem Kirchenrecht gibt es für die bisherige Wissenschaft nicht. Das eine Kirchenrecht ist vielmehr wie das andere (so ist von jeher gelehrt worden). Nur daß in der katholischen Kirche (so sagen die Protestanten) das Kirchenrecht mit der Kirche „inniger verbunden“ ist, nämlich durch dogmatische, nicht bloß durch praktische Gründe. Oder daß (so sagen die unterschiedenen römisch-katholischen) das protestantische Kirchenrecht ein vergeblicher Versuch ist, das katholische Kirchenrecht nachzuahmen (Wernz p. 58: in sola ecclesia catholica existit verum jus ecclesiasticum, in anderen Religionsgesellschaften gibt es nur ein jus ecclesiasticum putativum). Immer bleibt der Grundgedanke bei Katholiken und Protestanten, daß die Art des Kirchenrechts überall die gleiche ist. So wenig der Unterschied der Bekenntnisse, so wenig ist nach der allherrschenden Lehre der Unterschied der Zeiten für den Begriff des Kirchenrechts von Bedeutung. Das Kirchenrecht des 1. und 2. Jahrhunderts war (natürlich!) der gleichen Art wie das des 20. Jahrhunderts. — Ob für die Kirche als Gegenstand des Kirchenrechts der Ausdruck Körperschaft oder Gesellschaft oder Gemeinschaft oder Anstalt gebraucht wird, ist gleichgültig. Gemeint ist sachlich immer dasselbe, sofern durch alle diese Wendungen gleichmäßig das Wesen der Kirche des Kirchenrechts als eines gesellschaftlichen Verbandes und damit das Wesen des Kirchenrechts als eines gemeinschaftbildenden Gesellschaftsrechts gleich anderem Gesellschaftsrecht zum Ausdruck gebracht werden soll. Dies Wesen des Kirchenrechts kehrt in allem Kirchenrecht wieder: Kirchenrecht ist Kirchenrecht!

lischen Gelehrten ist durch das katholische Dogma die Wahrnehmung eines Wesensgegensatzes zwischen altkatholischem und neukatholischem Kirchenrecht ausgeschlossen. So ergibt sich hier wie dort die unausweichliche Folgerung: Ist das heutige kanonische Recht Körperschaftsrecht (Genossenschaftsrecht, Gesellschaftsrecht), so muß das altkatholische Recht ganz gerade so Körperschaftsrecht, Gesellschaftsrecht, Recht menschlichen Gemeinlebens wie anderes Recht gewesen sein. Diese Folgerung wird denn auch allseitig, von den protestantischen ebenso wie von den katholischen Vertretern unserer Wissenschaft gezogen. Es wird kein Wort darüber verloren. Die beschriebene Art des Kirchenrechts erscheint als selbstverständlich und ist darum die gegebene Voraussetzung, unter der unsere gesamte Kanonistik arbeitet.

War demgemäß das kanonische Recht aller Jahrhunderte in seinem Wesen Recht gleich allem anderen Recht, so war notwendig auch die Wissenschaft vom kanonischen Recht zu allen Zeiten in ihrem Wesen Rechtswissenschaft gleich aller anderen Rechtswissenschaft. Die Sammlung und Behandlung des kanonischen Rechtsstoffes bedeutete begriffsnotwendig von Anfang an juristische Arbeit, der Umgang mit den Kanonen begriffsnotwendig von vornherein Umgang mit der Jurisprudenz. Mochten auch zunächst Theologen die Arbeit an den Kanonen verrichten, es blieb dabei, daß sie als Kanonisten Juristen waren. Sobald die Pflege des kanonischen Rechts, wenngleich in unvollkommenster Gestalt, aufkam, gab es zwei dem Leben der Kirche gewidmete Wissenschaften: die Theologie und die juristische Wissenschaft der Kanonistik. Die Kanonistik war keine Theologie³.

³ Statt aller vgl. v. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Sit. d. kanon. R., Bd. 1, S. 29 ff. Dort wird unter der Überschrift: „Die kanonistische Jurisprudenz vor Gratian“ ausgeführt: vor Gratian gab es noch keinen Berufsstand der Kanonisten, aber doch schon das „Objekt“ einer „kanonistischen oder kirchlichen Jurisprudenz“, insofern es „kanonisches Recht auch vor Gratian“ gab. Zwar wurde vor Gratian das kanonische Recht als ein Teil der Theologie gelehrt, aber wir können die Arbeiten der Theologen „über Materien, die zur Zeit der Abfassung der Traktate bereits einen juristischen Charakter besaßen oder später erlangten, zur kanonistischen Jurisprudenz rechnen“. „Die juristische Be-

Trotzdem wurde die Kanonistik ungefähr ein Jahrtausend lang ausschließlich als Nebenfach der Theologie betrieben. Bis auf Gratian ward in denselben Sammelwerken und Lehrwerken kanonisches Recht und Theologie gemeinsam miteinander behandelt. Die Kanonistik war und blieb Jurisprudenz. Aber sie befand sich in den Händen von Männern, die nach ihrem Hauptfach nicht Juristen, sondern Theologen waren. Die notwendige Folge war die Unentwickeltheit und Ohnmacht der kanonistischen Wissenschaft durch ein ganzes Jahrtausend⁴. Aber es mußte doch ein Tag

arbeitung einzelner Materien war keine unbedeutende, im ganzen aber fehlte sie; die theologische entsprach den Anforderungen der Jurisprudenz nicht“; so ist es „gerechtfertigt, die kanonistische Jurisprudenz recht eigentlich von Gratian zu datieren“. Die Kanonistik war also immer Jurisprudenz, kam aber erst durch Gratian in die rechten Hände. — Eine sehr gelehrte Arbeit über das gegenseitige Verhältnis von Theologie und altkanonistischer Wissenschaft ist die Schrift von J. de Ghellinck, S. J., Le mouvement théologique du 12. siècle, Paris 1914. Der Verfasser hat eingehende Studien über die alten Kanonensammlungen und ihre wissenschaftliche Bearbeitung, insbesondere im 12. Jahrhundert, gemacht. Er bringt wertvolle Mitteilungen aus noch ungedruckten Quellen, aber nirgends einen neuen Gedanken. So ist auch ihm die Kanonistik begrifflich Jurisprudenz. Das ganze Buch handelt von dem Verhältnis der „zwei Wissenschaften“, der „zwei Zweige der heiligen Wissenschaften“, nämlich der Theologie und der Kanonistik. Die ganze alte Zeit ist nach ihm gekennzeichnet durch die „Vermischung der zwei Wissenschaften“, durch die „engen Beziehungen zwischen den zwei Zweigen der heiligen Wissenschaften“ (zum Beispiel S. 44, 45). Die Kanonisten sind als solche „Juristen“, die großen Kanonisten sind große Juristen: Ivo von Chartres war ein „weiser Jurist“ (p. 305: „en sage jurisconsulte qu'il était; p. 330: Yves, en juriste qu'il était), Gratian war „einer der Meister des juristischen Gebäudes“ (p. 169: Gratian, un des maîtres de l'édifice juridique). Die Verbindung von Kanonistik und Theologie bedeutete den Betrieb von zweierlei Wissenschaft (p. 306: le canoniste bolonais se double d'un théologien). Ganz gerade so alle anderen, zum Beispiel Gramann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2, 1911, S. 217, 227: manche Kanonisten, zum Beispiel Rolandus Bandinellus (Papst Alexander III.), „waren zugleich Theologen“; Rolandus war „ein beachtenswerter Typus der Verbindung von Dogmatik und Jus canonicum“. Auch Gramann gehört zu den genauesten Kennern des Quellenstoffes der gratianischen Zeit.

⁴ Nach Stuh, Gratian und die Eigenkirchen S. 1, beginnt um die Mitte des 12. Jahrhunderts die „kanonistische Periode“. Sie bedeutet die Zeit, in welcher die Kanonistik mehr als sonst einer Wissenschaft beschieden gewesen, „die Welt beherrscht hat“. Das letztere ist sachlich zutreffend, nicht aber in dem von Stuh (Kirchenrecht bei Holzendorff-Kohler S. 316 ff.) vorausgesetzten Sinne,

kommen, an dem die unnatürliche Verbindung sich löste. Gratian war der Held, der die Kanonistik aus dem Machtbereich der Theologie in die Freiheit führte und die kanonistische Jurisprudenz zum Range einer „selbständigen Wissenschaft“ erhob, einer Wissenschaft, die nunmehr imstande war, die der Rechtswissenschaft eingeborene Macht der Führung des Rechtslebens zu entfalten.

So die allherrschende Lehre. Aber schon eine oberflächliche Beschäftigung mit dem Dekret genügt, um zu erkennen, daß der Inhalt der Gratianischen Arbeit weit entfernt ist, der überlieferten, immer noch unbestritten herrschenden Auffassung zu entsprechen.

§ 2.

Das „juristische System“.

Von einem Werk, welches die Trennung der Kanonistik und der Theologie sich zum Ziele setzt, müßte man an erster Stelle die Ausscheidung aller rein theologischen Stoffe erwarten. Gratian hätte, um die Kanonistik als eine „eigene Disziplin“, als selbständige „Kirchenrechtswissenschaft“ hervorzubringen, die bis dahin übliche Mischung kanonistischer und theologischer Erörterungen aufgeben und ein rein kanonistisches Lehr- und Sammelwerk schreiben müssen.

Das Gegenteil ist unbestreitbare Tatsache. Gratians Dekret ist genau ebenso kanonistisch-theologischer Art wie alle die Sammlungen, die ihm vorausgehen. Es ist bekannt genug, daß der Schlußteil des Dekrets, die ganze sogenannte Pars III, ausschließlich von Sakramenten handelt, daß Gratian in die Lehre von der Transsubstantiation, von der Erbsünde, vom Ausgang

daß erst mit Gratian das Zeitalter des nun selbständig gewordenen „kanonischen Rechts“ seinen Anfang genommen hätte, während früher „römisches“, dann „germanisches“ Kirchenrecht in Geltung gewesen wäre. Stuy steht auf dem Boden der von Schulte, *Gesch. d. Quellen u. Lit. d. kan. R.*, Bd. 1, S. 95, vertretenen Auffassung, daß Gratian wie Begründer der kanonistischen Jurisprudenz, so auch „Schöpfer des kanonischen Rechts“ geworden sei, daß erst in der Zeit von Gratian bis Gregor IX. „die eigentliche Ausbildung des kanonischen Rechts stattgefunden habe“. Vgl. darüber unten die Schlüsselausführungen.

des heiligen Geistes und in zahlreiche Fragen derselben Art gründlich eingeht. Ebenso weiß jedermann von dem langen *Tractatus de poenitentia* der Pars II, wo Gratian in breiter Darstellung, aber doch ohne zu einer Entscheidung zu gelangen, die Frage bespricht, ob die *confessio* vor dem Priester zur Sündenvergebung notwendig sei. Auch in dem übrigen Inhalt des Dekrets, in der Pars I wie in der Pars II, tritt die Behandlung rein religiöser Fragen, zum Beispiel der Frage nach der Gültigkeit der von Simonisten, Kegern, Schismatikern, Exkommunizierten gespendeten Sakramente stark in den Vordergrund. Man braucht überhaupt nicht lange im Dekret zu suchen. Ein Blick genügt, um zu sehen, daß, ebenso wie in den älteren Werken, auch bei Gratian durch die altanerkannten Theologen, insbesondere durch Augustin, die Theologie das große Wort führt: mindestens zu einem Drittel ist das Gratianische Werk eine Sammlung von Stellen aus den Kirchenvätern¹. Im Dekret ist die Fülle theo-

¹ Auf die zahlreichen Kirchenväterstellen bei Gratian bezieht sich die (der herrschenden Lehre entsprechende) Äußerung Schultes, *Kath. R.*, Bd. 1, S. 320, Anm. 11, daß „eine Menge“ der von Gratian beigebrachten Stellen „keine canones sind“. Das ist ebenso unzutreffend wie die (gleichfalls in der gemeinen Lehre wurzelnde) Ansicht Schultes (*Gesch. d. Quellen u. Lit.*, Bd. 1, S. 95, Anm. 11), daß es bis auf Gratian ein erhebliches gemeines kanonisches Recht nicht gegeben habe, „sondern nur ein partikuläres“ (vgl. Stuy, *R.*, bei Holz-Kohler, Bd. 5, S. 318: Gratians Dekret hat „hier und da zur Wiedererweckung vergessener und zu gewohnheitsrechtlicher Gemeingeltung ehemals partikulärer Rechtsfälle geführt“). Mit diesem letzteren Satze soll die Tatsache ausgedrückt werden, daß im Dekret (genau ebenso wie in allen älteren Sammlungen) neben päpstlichen Dekretalen und den Schläffen allgemeiner Konzilien auch zahlreiche Kanonen örtlicher (griechischer, afrikanischer, spanischer, gallischer) Synoden Platz gefunden haben. Eine partikuläre Synode konnte doch (meint Schulte und die hergebrachte Lehre) nur „partikuläres“ kanonisches Recht hervorbringen. Kirchenväter waren (das erscheint als selbstverständlich) vollends außerstande, durch ihre Lehrschriften irgendwelches kanonisches Recht zu machen. Es mangelt das Verständnis für das rein religiöse Wesen des altkanonischen Rechts. Die Erzeugung schon des altkanonischen Rechts wird nach Art weltlich-körperchaftlicher Gesetzgebung (bzw. weltlichen Gewohnheitsrechts) gedacht. Es fehlt jede Vorstellung davon, daß das kanonische Recht der alten Zeit in allen seinen Teilen, göttliches Recht ist. Ob Gott (der heilige Geist) durch einen Kirchenvater oder durch eine örtliche oder eine allgemeine Synode oder durch den Papst redet, ist vom altkatholischen Standpunkt aus im Grund-

logischer Ausführungen (zum Beispiel in dem Traktat über die Buße) sogar noch größer als in den älteren Sammlungen herkömmlich war. Das alles liegt auf der Hand und wird bisweilen auch in unseren gelehrten Arbeiten als Tatsache festgestellt². Aber Schlüsse werden daraus nicht gezogen. Gewöhnlich redet man überhaupt nicht davon. Es steht ja fest, daß Gratian der Vater der kirchlichen Rechtswissenschaft ist. Hatte er daneben auch theologische Interessen und gab ihnen Raum in seinem Dekret, so beweist das nach allherrschender Ansicht nur, daß er

sah gleichgültig. Auf diesem altkatholischen Standpunkte steht auch Gratian mit seinem Dekret (das habe ich schon Kirchenr., Bd. 1, S. 319, Anm. 38 ausgeführt). Weil aber das altkatholische Kirchenrecht kein Verständnis findet, wird auch Gratians Dekret mißdeutet.

² In dem gelehrten, bereits oben S. 7 Anm. 3 angeführten Werke von de Ghellinck werden S. 278 ff. wertvolle Ausführungen über den kanonistischertheologischen Inhalt der (zum Teil noch ungedruckten) älteren Sammlungen des kanonischen Rechts gegeben. Dann heißt es p. 306: Avec Gratien s'ouvre une nouvelle période dans l'histoire du droit canonique: la théologie prend définitivement place dans les recueils juridiques. Eine Reihe der von Gratian behandelten rein religiösen Themata wird zum Beleg aufgeführt. Auf S. 307 wird der Gratianische Traktat de poenitentia besonders hervorgehoben und in bezug auf diesen bemerkt, daß Gratian hier in die theologischen Fragen noch tiefer eingeht als alle seine Vorgänger: chez Gratien, le côté théologique prend une extension marquée. Das ist alles unwiderleglich. Es wird, wiederum durchaus zutreffend, hinzugefügt p. 308: Tout cela a peu de rapport, il faut l'avouer, avec un traité purement canonique. Aber trotz alledem bleibt auch dieser Schriftsteller dabei, Gratian für den großen Juristen zu erklären (s. oben § 1 Anm. 3), der nur außerdem zugleich die Rolle eines Theologen spielt, p. 306: le canoniste bolonais se double d'un théologien. Auch nach de Ghellinck hat Gratian dem Ganzen durch sein System „einen mehr juristischen Anstrich gegeben“ (il donne à l'ensemble une allure plus juridique, s'il copie la division du droit romain en personae, res, actiones pour se guider dans son plan): nur daß Gratian fortfährt, die theologischen Fragen mit zu behandeln, welche die älteren Sammlungen ihm entgegenbrachten. Dementsprechend heißt es in der Inhaltsübersicht p. 408: Gratien conserve encore beaucoup de chapitres théologiques. Gratian hat auch nach de Ghellinck das Theologische nur als Beiwerk, nur als Stoff, den das Herkommen ihm zutrug. Er hat „noch“ das Theologische neben dem Juristischen, obgleich das Ganze des kanonischen Rechts bei ihm schon ein „juristisches Gebilde“ (p. 169: édifice juridique) geworden ist. Trotz zutreffender Feststellung alles Tatsächlichen wird auch von diesem Gelehrten die Hauptsache nicht gesehen. So groß ist die Macht der von der Schule überlieferten Vorurteile.

ein Jurist war, der außer der Jurisprudenz im Nebenfach auch Theologie betrieb, ebenso wie umgekehrt seine theologischen Vorgänger, zum Beispiel Burchard von Worms, Ivo von Chartres, die Verfasser der berühmten vorgratianischen Kanonensammlungen, im Nebenfach auch Kanonistik und damit juristische Arbeit geleistet hatten. Denn Kanonistik kann doch nichts anderes sein als Jurisprudenz!

Gratians epochemachende Bedeutung muß also, da er trotz seines theologischen Beiwerks doch die „Geburt der Kirchenrechtswissenschaft“ vermittelte, darin beruhen, daß er den ungeheuren Stoff des kanonischen Rechts nicht mehr unter theologische, sondern — endlich! — unter juristische Gesichtspunkte brachte. Jedes Werk, welches geistige Macht üben soll, muß von einem Grundgedanken getragen sein, der das Ganze zugleich durchleuchtet und zu einer Einheit zusammenfaßt. Der Grundgedanke einer dem Ganzen der Rechtsordnung (hier der kanonischen Rechtsordnung) gewidmeten Darstellung spricht sich aus in dem System, durch welches der Verfasser die Masse der Rechtsätze in harmonische Ordnung bringt. War Gratian der erste große Jurist, der das kanonische Recht, losgelöst von der Theologie, mit den Mitteln juristischer Wissenschaft behandelte, so mußte er seinem Werk einen juristischen Grundgedanken geben und damit ein juristisches System zur Grundlage der ganzen Darstellung machen. Dann war sein Dekret, mochte es im einzelnen noch so viel Theologisches bringen, doch ein juristisches Werk, ein Werk, mit welchem die neue Zeit selbständiger kanonistischer Jurisprudenz würdig sich eröffnete.

So ist es denn auch nach allgemeiner Meinung gewesen. Gratian war der große Jurist. Seine Darstellung des kanonischen Rechts beruhte auf einem juristischen System. Das juristische System Gratians ist durch Schulte entdeckt worden. Mit allgemeiner Begeisterung ward seine Entdeckung aufgenommen. Sie ist heute ein Stück der allherrschenden Lehre.

Als Gratian schrieb, stand die römische Rechtswissenschaft zu

Bologna in ihrer ersten jugendlich aufstrebenden Kraft. Wollte er Jurist sein, so konnte Gratian nicht anders, als in den Dienst der großen Herrin, der römischen Rechtswissenschaft, eintreten. Wollte er ein juristisches System, er mußte es bei den Meistern des römischen Altertums suchen. Das in den Institutionen Justinians durchgeführte System, die Dreigliederung des Rechts in das jus quod ad personas, ad res, ad actiones pertinet, war den Männern des römischen Rechts wie später so auch damals das gegebene, durch das antike Vorbild geheiligte, gewissermaßen bindend vorgeschriebene Rechtssystem. Wollte Gratian ein juristisches System, so mußte er das römische Rechtssystem wählen. Auch das kanonische Recht mußte dreiteilig gegliedert werden, in das jus quod ad personas, ad res, ad actiones pertinet.

So hat es Gratian gemacht. Das ist es, was Schulte nach seiner Meinung entdeckt hat. Seine Entdeckung scheint um so sicherer begründet, weil sie durch ein quellenmäßiges Zeugnis gestützt ist. Ein anonymes Kommentar zum Dekret, den Schulte für die Summe des Rufin gehalten hat, der aber nicht von Rufin, sondern (erst nach 1170) von einem späteren juristisch gebildeten Grammatiker unter starker Benutzung der Summe Rufins verfaßt ist³, gibt eine Ausführung über Gratians System. Dort heißt es⁴:

Antiquitate et tempore prius est jus forense et humanum (das weltliche, nämlich das römische Recht) quam jus ecclesiasticum et divinum (das geistliche Recht); divinum vero dignitate prius est quam forense. — — Vertitur igitur jus forense circa tria: personas, res et actiones⁵. — — Jus ecclesiasticum similiter agit de personis,

³ Vgl. Heinr. Singer, Die Summa decretorum des Magister Rufinus, 1902, S. CXLVIII ff.

⁴ Vgl. den Abdruck bei v. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit., Bd. 1, S. 245 ff. mit den von Singer a. a. O. S. CXLIX gegebenen Berichtigungen.

⁵ Vgl. Inst. 1, 2, 12: Omne autem jus, quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res, vel ad actiones. Die Quelle ist bekanntlich Gaj. 1, 8.

eatenus tamen, quatenus divinis obsequiis sunt mancipatae. — Item de rebus agit praedictarum personarum mobilibus sive immobilibus. — De actionibus non agit jus ecclesiasticum, quia de his plenarie et sufficienter agitur in legibus (im römischen Recht). Amplectuntur quippe sacri canones ea quae in legibus continentur, nisi ipsis sint contraria (das römische Recht ist ein Teil des kanonischen Rechts, soweit nicht die canones ihm widerstreiten). Hier ist der Versuch gemacht, die im Dekret gegebene Darstellung des kanonischen Rechts als Durchführung des Institutionensystems zu begreifen. Aber der Versuch will nicht glücken, denn „der dritte Teil fehlt“. An Stelle der actiones, die nach Meinung des Kommentators kanonischrechtlicher Regelung nicht bedurften, hat Gratian als drittes Stück seines Systems die sacramenta gesetzt:

Iste (Gratian) ut compiler de compilatis tractat canonibus. Suo tamen modo etiam dici potest quod agit de personis, rebus et sacramentis. — — Magister Gratianus in tres partes librum suum divisit. In prima enim parte, quae per distinctiones diversas dividitur, agit de personis; in secunda, quae per causas, de judiciis sive negotiis et ibidem de rebus; in tertia de sacramentis. — — Ex his etiam palam, quae pars ad quod genus doctrinae pertineat. Prima videlicet ad morale, in qua ostenditur, quomodo vivendum, quis quo ordine dignus sit. Secunda ad iudiciale, tertia ad sacramentale⁶.

Man sieht, daß alle diese Betrachtungen Spielerei sind. Wie für die anderen Kommentatoren jener Zeit (seit 1170), ist auch für diesen Pseudo-Rufinus grundlegend lediglich die übliche Dreiteilung des Dekrets, die Tatsache, daß zwei Teile nach Distinktionen, der mittlere Teil nach Rechtsfällen (causae) gegliedert ist. Diese Dreiteilung, die wir ja noch heute haben, stammt, wie sich bald

⁶ Singer S. CXLIX; v. Schulte S. 248, 249.

(§ 3) bestätigen wird, nicht von Gratian, sondern aus den akademischen Vorlesungen über das Dekret⁷. Sie beruht aus-

⁷ Das wird ausdrücklich überliefert. Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani (Ausgabe von v. Schulte, 1891) in der praefatio p. 5: Distinguitur liber iste alias secundum diligentiam lectorum, alias secundum consuetudinem scriptorum. Lectores in tres partes distinguunt; quod et Gratianus voluisse videtur. Prima pars usque ad causam simoniacorum (Causa I) extenditur, quam Gratianus per CI divisiones divisit. Secunda a prima causa usque ad tractatum de consecratione procedit, quae per XXXVI causas quaestionibus suis decisas distinguitur. Tertia a tractatu consecrationis usque ad finem, quam per V distinctiones secant (also ganz die uns noch heute geläufige Dreiteilung). Horum primam ministeriis, secundam negotiis, tertiam ecclesiasticis deputat sacramentis. Scriptorum consuetudo librum istum in quatuor partes distinguit, quarum unamquamque quartam appellant. Et primam quidem a principio usque ad primam causam, quae est de simoniaco, secundam a prima causa usque ad tertiam decimam, quae sic incipit: Dioecesani, tertiam ab ea usque ad XXVII, quae est de matrimonio prima, quartam a XXVII. usque ad finem libri ponunt. — Von der Vierteilung spricht Stephan von Tournai noch einmal S. 217 (im Eingang von Causa XIII): Quidam volumen istud Gratiani in quatuor partes distinguunt, quarum unamquamque quartam appellant. Quod magis arbitrator scil. a scriptoribus initium habuerit, quam a doctoribus aut discipulis originem traxit. Primam quartam ponunt a principio libri usque ad causam simoniacorum, quae est prima causa; secundam usque ad tertiam decimam causam, — tertiam usque ad vicesimam septimam, quae est de matrimonio prima, ultimam usque ad finem libri. Stephan fügt hinzu, daß bei der causa XIII Gratian alium modum tractandi quam in aliis beobachtet habe, forte rogatu sodalium in causarum exercitio per allegationes informari volentium. In hac enim causa ponit duas litigantium partes sibi invicem adversas et alternatim modo pro hoc, modo pro illa officio advocacionis fungens ex utroque latere congruas allegationes format. Die Behandlung von Rechtsfällen war auch eine Form des akademischen Unterrichts. Sie konnte so gehalten werden, daß die Zuhörer selbst, als Anwälte der einen bzw. der anderen Partei auftretend, die aufzuwerfende Frage behandelten. Was uns hier angeht, ist, daß die Dreiteilung keineswegs die allein übliche war. Neben ihr gab es eine Vierteilung. Schon daran sieht man, daß die eine wie die andere Art der Einteilung nicht ursprünglich ist. Die Vierteilung ward von den Abschreibern beobachtet (zwecks Verkaufs ihrer Abschriften). Von der Dreiteilung sagt Stephan, daß sie auf Gratian zurückzugehen „scheint“. Das ist bloße Vermutung. Als Tatsache berichtet er, daß die Dreiteilung auf den Gebrauch der lectores bzw. der doctores (der Vorlesungen) zurückgeht. Trotzdem sagt Schulte, Quellen u. Lit., Bd. 1, S. 50: Gratian hat das Dekret „sogar in drei Teile zerlegt“. Die von ihm geltend gemachten Gründe sind unzulänglich, vgl. unten § 3, ins-

schließlich auf der rein äußerlichen Verschiedenheit der Darstellung: nach Lehrsätzen (Distinktionen), nach Rechtsfällen. Mit dem sachlichen Inhalt des Dekrets hat die Dreiteilung nichts zu tun. Da aber die Dreiteilung in den Vorlesungen üblich war, haben die Dekretisten bald nach einem sachlichen Gedankengang gesucht, der in der Aufeinanderfolge der drei Teile sich ausspreche. Schon Rufin ist (um 1158) in seiner Summe so vorgegangen. Er meint:

Modus vero tractandi hic est: librum suum (Gratianus) in tribus partibus distinguit, quarum primam ministeriis, secundam negotiis, tertiam ecclesiasticis deputat sacramentis⁸.

Das ist dann oft wiederholt worden. Jüngere Dekretisten (zuerst, soviel wir sehen können, Stephan von Tournai, der um 1165 schrieb) gaben demselben Gedanken auch die Wendung: das Werk Gratians handle in seinen drei Teilen einerseits von der „Moral“ (Pars I), anderseits von dem „Gerichtsverfahren“ (Pars II), endlich von den „Sacramenten“ (Pars III). Die eine wie die andere Formel (die Rufins und die Stephans) ward von den Späteren nachgeschrieben⁹. Die eine Formel aber ist so wertlos

besondere Anm. 6; entscheidend sind die sachlichen Gegenstände, die dort zur Darstellung zu bringen sind.

⁸ Summa Rufini praef., Singer S. 5. Vgl. S. 196 (Einleitung zur secunda pars vor causa 1): Tria sunt circa que ecclesiastice religionis conditio movetur: ministeria scil. officiorum, negotia rerum, sacramenta spiritualium. — In officiis ergo spes, in negotiis caritas, in sacramentis exercetur fides: quibus tribus virtutibus — quasi tecto, pariete et fundamento — totius dominice domus edificium consummatur. Hec tria non insubtili oculo magister Gratianus attendens sui operis longam seriem juxta hanc trifurmitatem digessit, nam cum in priori parte de gradibus et officio clericorum egerit et in novissima de sacramentis dixerit, hanc mediam diversorum negotiorum causis multiplicibus occupavit. Danach würde also die Dreiteilung des Dekrets letztlich auf der Dreitheit der Kardinaltugenden beruhen: Glaube, Liebe, Hoffnung. Das gehört alles zu den zahlreichen, von Rufin willkürlich in das Dekret hineingetragenen Gedanken. Aber seine Formel: ministeria, negotia, sacramenta hat Anklang gefunden. Vgl. Stephan von Tournai, oben Anm. 7 und die in Anm. 9 aus späteren Summen zitierten Stellen.

⁹ Stephan von Tournai gibt in seiner Vorrede die Formel Rufins (oben

wie die andere. Der Geist der Schule spricht aus ihr, nicht der Geist des Dekrets. Genau der gleichen Art ist die Idee unseres Kommentators (die übrigens bei seinen Zeitgenossen keinen Anklang gefunden hat) von der Dreiteilung des Dekrets in das jus quod ad personas, res, sacramenta pertinet. Sie ist ebenso willkürlich in das Dekret hineingetragen wie etwa die andere von dem „moralischen“ Inhalt der prima pars, die unser Kommentator

Ann. 7); dann aber heißt es in seiner Einleitung zur Pars III (Ausgabe von Schulte S. 261): Gratian hat in Anschluß an die Arten der Sacramente (darüber vgl. unten § 3) sein Werk dreifach eingeteilt: Operis sui seriem trifariam digessit. Accessit, quod omnis et juris ecclesiastici speculatio partim moralis est, partim judicialis, partim sacramentalis. Primum ergo quasi ad morum informationem ostendens, qui vel quales, ad quos ordines, per quos promovendi vel non; et in his constituti, ob quae delicta amovendi vel ex misericordia in eis tolerandi. Et sic de sacramento ordinis pertractatum est. Nec inconvenienter ab inde orditus est. Per sacramenta enim dignitatis et cum regulariter administrantur et judicia expediuntur, et quae in moribus contra disciplinam ecclesiasticam obrepunt castigantur (das soll der Inhalt von Pars I sein). Deinde judicialis speculatio eleganter est exposita, in cuius serie congrua occasione se offerente sacramentum conjugii et poenitentiae expeditum est (Inhalt von Pars II). Omnium ergo ecclesiasticarum causarum ab extra pulsantium rumoribus complacatis, reliquorum sacramentorum profunditas evolvitur (Inhalt von Pars III). Stephan hat, wie unten (§ 3) näher darzulegen sein wird, den wirklichen Grundgedanken Gratians (Darstellung des Sacramentsrechts) zutreffend erkannt und angegeben. Aber daneben glaubt er noch einen zweiten, geistreicheren Grundgedanken dazu geben zu müssen (accessit, sagt er: es kommt hinzu): Die Idee von dem teils „moralischen“, teils „gerichtsrechtlichen“, teils „sacramentsrechtlichen“ Inhalt des Dekrets. Diese nur nebenher vorgetragene „geistreiche“ Idee (die Lehre vom sacramentum ordinis als Lehre von der „Moral“ des Klerus!) hat Schulte gemacht. Das wiederholten die Späteren, während man die Hauptidee (Gratians und auch, in Anschluß an ihn, Stephans) nicht mehr verstand und darum beiseite ließ. So bringt zum Beispiel der vermeintliche „Rufin“ Schultes (vgl. oben Ann. 3) neben seiner Dreiteilung: personae, res, sacramenta, auch diese von Stephan aufgebrachte Formel, vgl. oben S. 13. — Weitere Belege für die Wiederholung der beiden Formeln (Rufins und Stephans) bei den jüngeren Dekretisten ergeben die Mitteilungen aus den Handschriften bei v. Schulte, Die Glossen zum Dekret Gratians (Denkschriften der Wiener Akad., Bd. 21, 1872) S. 740, v. Schulte, Zur Gesch. d. Lit. über das Dekret Gratians, erster Beitrag (Wiener Sitzungsber., Novemberheft 1869), S. 42, 43; zweiter Beitrag (ebendaf. Januarheft 1870), S. 2, 8, 28 (des Sonderabdruckes).

gleichfalls bringt (oben S. 13), oder wie die Idee des echten Rufin (vgl. Ann. 8), daß die Dreiteilung der Kardinaltugenden der Dreiteilung des Dekrets zugrunde liege.

Schulte aber findet, der Anregung seines „Rufin“ folgend, in dem Dekret zwar „nicht ein logisch durchdachtes, sich aus dem Stoffe ergebendes System“, aber doch unter dem „Einfluß der römischen Rechtswissenschaft“ eine „lose Anlehnung an das römische System“: der erste Teil behandle „das jus quod pertinet ad personas“, der zweite Teil „das jus quod pertinet ad res und ad actiones“¹⁰; der dritte Teil beziehe sich auf „die rein geistlichen Sachen, Kultushandlungen“, „Liturgie“¹¹. Daß das römische System, wenngleich „nicht konsequent durchgeführt“, vorbildlich war, beweist nach Schulte „vor allem die Tatsache, daß die Ordnung Gratians neu und keiner einzigen der vor uns liegenden Sammlungen entnommen ist“. So ergibt sich: Gratian „hat offenbar mit Bewußtsein das bisherige System¹² verlassen und ein juristisches beabsichtigt“¹³.

Das ist es, was auf unsere Kanonisten Eindruck gemacht

¹⁰ Der „Rufin“ Schultes geht davon aus, daß das kanonische Recht nicht von den actiones, sondern (statt dessen) von den sacramenta handle (oben S. 13); dann heißt es später aber doch bei ihm (v. Schulte, Quellen u. Lit., Bd. 1, S. 249): Deinde (in der pars II) agit magister Gratianus de judiciis, ostendendo, qualiter instituenda, examinanda et terminanda sint judicia, sive sint aliae actiones sive accusationes. An diese letztere Äußerung seines Gewährsmanns hat Schulte ebendaf. S. 62 sich angeschlossen.

¹¹ Bei v. Schulte a. a. O. S. 62 wird der dritte Teil des Dekrets im Text als von „geistlichen Sachen, Kultushandlungen“, in der Ann. 34 als von „Liturgie“ handelnd bezeichnet. Das ist ebenso unzutreffend wie die Inhaltsangabe von Pars I und II. Aber auch das ist gemeine Lehre. Für Phillips, *R. K.*, Bd. 4, S. 154 ist Pars III der „liturgische Teil“. Bei Richter-Doberschall, *Lehrb. d. Kirchenr.*, 8. Aufl., 1886, S. 149 heißt es: „Der dritte Teil behandelt die gottesdienstlichen Einrichtungen“, bei P. Saltet, *Les réordinations*, Paris 1907, p. 290, not. 1, in Anschluß an Schulte, die Pars III habe zum Gegenstand „les res liturgicae“. Man will durchaus nicht sehen, daß (auch) der dritte Teil von Sacramenten, von ihrem religiösen Wert und Wesen, nicht aber von „juristisch“ faßbaren äußeren liturgischen „Handlungen“ als solchen redet.

¹² Welches „System“ das gewesen sei, erfährt man nicht.

¹³ So v. Schulte, *Gesch. d. Quellen u. Lit.*, Bd. 1, S. 62, 63. *Festschrift Waq. — Sohm.*

hat. Schultes Behauptung ist ohne jede Kritik als unbestreitbare Wahrheit aufgenommen worden¹⁴. Stuh, der gegenwärtig den größten Einfluß auf unsere Kirchenrechtswissenschaft übt, zählt die Entdeckung von „Gratians System, soweit man von einem solchen sprechen darf“, zu den sicheren „Ergebnissen“ der bisherigen Forschung: der „Fortschritt“, den dies System bedeutete, ist (durch Schulte) „in das richtige Licht gerückt worden“. Auch Stuh ist demgemäß unter Berufung auf Schultes Entdeckung der Meinung, daß „die Geburt der Kirchenrechtswissenschaft“ (durch Gratians Werk) „unter dem Zeichen der wiedererwachten römischen Rechtswissenschaft stand und unter ihrer Mitwirkung erfolgte“¹⁵.

Ja, Gratian war der Erste, der als Jurist der kanonistischen Wissenschaft mächtig wurde!

Und doch schwebt diese Auffassung gänzlich in der Luft. Sie steht, wie sich sofort (§ 3) herausstellen wird, mit den Quellen, nämlich mit dem Zeugnis Gratians selber, dem das Zeugnis seiner ältesten Schüler (vgl. § 4) sich anschließt, in vollkommenem Widerspruch. Sie hat nichts für sich als das Vorurteil unserer Gelehrten, welches die Wissenschaft vom kanonischen Recht von vornherein und ohne weiteres mit juristischer Wissenschaft nach Art anderer Rechtswissenschaft gleichsetzt¹⁶.

¹⁴ So von P. Salfet a. a. D. (oben Anm. 11); de Ghellinck a. a. D. (oben § 1 Anm. 3) S. 306; Stuh, Gratian und die Eigenkirche (oben S. 4 Anm. 1), S. 3.

¹⁵ Stuh a. a. D. S. 3, 14.

¹⁶ Um die Stärke dieses Vorurteils (vgl. oben § 1 Anm. 3, § 2 Anm. 2) zu veranschaulichen, möge es gestattet sein, noch einmal auf den sehr gelehrten Jesuiten de Ghellinck zurückzukommen. Er spricht in seinem schon öfter angeführten Werk S. 326, 327 von dem bei Isidor begegnenden, später häufig (auch zum Beispiel von Gratian in c. 28 dist. 50; c. 11 Causa XXXIII qu. 11) wiederholten Grundsatz: bei Widersprüchen soll die Meinung derjenigen Autorität vorgehen, die älter oder angesehenere ist (illius teneatur sententia, cuius antiquior aut potior exstat auctoritas). Davan knüpft de Ghellinck die Bemerkung: ob das vielleicht ein „Echo des Zitiergebietes von Valentinian III.“ sei? In diesem Gesetz wurde bekanntlich bestimmt, daß bei Meinungsverschiedenheit über die Beantwortung einer Rechtsfrage die Mehrheit der Juristen, bei Stimmgleichheit die Stimme Papinians entscheiden solle.

§ 3.

Das System Gratians.

Gratian hat uns keineswegs über sein „System“, d. h. über den Grundgedanken, der ihn bei Abfassung seines Werkes leitete, im Dunkel gelassen¹. Im Gegenteil, er spricht sich über die Idee,

Le fait n'a rien d'in vraisemblable: Isidore avait quelque connaissance du droit romain. Dabei bedente man, daß Isidor von dem Verhältnis verschiedener Konzilschlüsse spricht und seinen Satz aus Augustin entnommen hat! Von gleichem Wert ist de Ghellincks Bemerkung über die „Jurisprudenz“ des Ivo von Chartres. In dem berühmten, später viel ausgeschriebenen Prolog zu seinem Dekret sagt Ivo (Migne, Patrol. Lat., tom. 161 p. 47): zur Ausgleichung der anscheinenden Widersprüche unter den Autoritäten sei zu beachten, quid secundum iudicium (nämlich secundum rigorem) und quid secundum misericordiam (nämlich secundum moderationem) dicatur: die eine Stelle gebe dem strengen Recht, die andere (die Strenge ermäßigend) der Gnade für den Einzelfall Ausdruck. Dazu de Ghellinck S. 330: die Auslegung der einander widersprechenden Kanonen solle geleitet werden par un double principe, qu'Yves, en juriste qu'il était, empruntait sans doute au droit romain, celui de la rigueur et celui de la miséricorde, le droit strict et l'équité! In Wirklichkeit beruft Ivo in den unmittelbar auf jene Äußerung folgenden Worten sich auf ein Psalmwort, welches ihm beweist, daß bei Gott Gnade und Gerechtigkeit sich nicht widersprechen: quae (Gnade und Gericht) inter se dissentire non sentiebat, qui dicebat: Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine (Ps. 100); et alibi: Universae viae Domini misericordia et veritas (Ps. 24). Ich kann nicht umhin, in diesem Zusammenhang auch an die Äußerung des einstmaligen berühmten Päch zu erinnern: der Satz ubi tres ibi ecclesia flamme von dem römischen Rechtslehrer tres faciunt collegium (s. Kirchenr., Bd. 1, S. 20, Anm. 15)! Alle diese Betrachtungen — mit Einschluß der Idee von dem „juristischen System“ Gratians — sind einander wert. In solchen Gedankengängen bewegen sich gelehrte und hochangesehene Schriftsteller! Der allherrschenden „juristischen Methode“ gemäß gilt es für geistreich, die gesamte Kirchenrechtswissenschaft aus juristischen Formeln abzuleiten. Von den religiösen Kräften, die doch in Wahrheit Erzeuger und Träger der Kirchenrechtsgeschichte sind, wird nichts wahrgenommen.

¹ Stuh meint: „Die Geschichte liebt es bisweilen, gleich der Natur die Anfänge neuen Lebens in schülendes Dunkel zu hüllen“. So stehe es auch mit der „Geburt der Kanonistik“. Das Dekret Gratians habe ein „merkwürdig unpersonliches Gepräge“, so daß „anscheinend aus dem Werke selbst über dieses und über seinen Verfasser so gut wie gar nichts zu holen“ sei. Darum gelte es, Gratians Werk, insbesondere an der Hand der paragraphi (der sogenannten dicta Gratiani) „scharfer ins Auge zu fassen“ und seinen „sachlichen Inhalt besser als bisher herauszuarbeiten“. Als Beleg und Beispiel wird eine Untersuchung über Gratians Stellung zum Eigenkirchenrecht hinzugefügt (Zeitschr. d.

durch welche seine Darstellung beherrscht und gegliedert wird, eingehend und zu wiederholten Malen aus. Viele gelehrte Männer haben in all den Jahrhunderten wie sein Werk so auch diese Worte gelesen, in denen Gratian von dem Gang seiner Arbeit redete. Aber wer erfaßte den Sinn des alten Meisters? Inzwischen war die Zeit des Neukatholizismus gekommen und niemand verstand mehr den Geist des Altkatholizismus, der in dem Dekret Gratians — kurz vor dem Anbruch einer neuen Zeit — zum letzten Male das Wort führte².

Gratian eröffnet sein Werk mit einer „Einleitung“ über die kirchlichen Rechtsquellen, die er als principium oder initium bezeichnet³. Die Einleitung umfaßt zwanzig Distinktionen (dist. 1—20).

Sav.-Stift., Kan. Abt., Bd. 1, S. 1 ff.). Nun ist gewiß richtig, daß die dicta Gratiani bisher (so zum Beispiel auch in der älteren Literatur über die Geschichte des Eheschließungsrechts) so gut wie völlig außer acht gelassen worden sind. Auch ist die von Stuß gebrachte Untersuchung über Gratian und die Eigenkirchen sehr schön und förderlich. Aber von einem „schützenden Dunkel“, welches durch „unpersönliche“ Art der Darstellung über Gratians Werk ausgebreitet sei, vermag ich nichts wahrzunehmen. Im Gegenteil. Das Dekret Gratians ist von stark persönlichem Gepräge. Nicht bloß dadurch, wie der Verfasser zu den einzelnen Fragen (z. B. Papstgewalt!) Stellung nimmt bzw. eine Stellungnahme vermeidet, sondern vor allem dadurch, daß er immer aufs neue von seinem Werk und dem Plan seiner Darstellung redet. Seine häufig wiederholten Mitteilungen über den Inhalt der vorausgehenden und die Aufgabe der dann folgenden Darstellung geben ein offen vor Augen liegendes, breit ausgeführtes Bild von der den Verfasser bei Ordnung seines Stoffes leitenden Idee, so daß der geistige Inhalt, Ziel und Eigenart des Werkes ohne jede Schwierigkeit aus dem Werke selbst entnommen werden kann.

² Schulte, Quellen u. Lit., Bd. 1, S. 49 ff., hat alle die Zeugnisse, die im folgenden zu verwerten sein werden, nicht bloß die einschlagenden dicta Gratiani, sondern auch die bestätigend hinzutretenden Äußerungen der ältesten Dekretisten (unten § 4) gelesen und sogar eingehende Mitteilungen aus diesem Quellenstoff gebracht (vgl. seine Anmerkungen). Aber kennzeichnenderweise hat er in seinen Auszügen immer die Hauptstellen fortgelassen! Warum? Weil auch er die Hauptsache nicht sah. Schulte war trotz seines „Altkatholizismus“ doch Neukatholik geblieben.

³ Gratian vor c. 27 C. XI qu. 1: require in principio ubi differentia designatur inter jus naturae et jus constitutionis (Gratian bezieht sich damit auf seine Ausführung in dist. 8). — Gratian nach c. 4 C. XV qu. 3: sicut circa hujus operis initium premissum est tocies legibus im-

Dann folgt als erstes Hauptstück die Lehre von der Ordination⁴. Gratian bezeichnet diesen Teil seines Dekrets als tractatus ordinandorum, auch als tractatus de promotionibus clericorum oder als capitulum de ordinatione clericorum⁵.

Wie weit reicht dieser Teil? Das ist die Frage, auf die es ankommt.

Nach der allgemein herrschenden Lehre fällt der „Traktat von der Ordination“ mit dem an die „Einleitung“ sich anschließenden übrigen Bestand vom „ersten Teil“ des Gratianischen Dekrets zusammen. Der nach Ausschcheidung der „Einleitung“ bleibende „Rest“ des ersten Teiles (dist. 21—101) „bildete ein Ganzes als tractatus ordinandorum“. Es wird daraus gefolgert, daß die noch heute übliche Dreiteilung des Dekrets unmittelbar von Gratian selber herrührt: mit der Causa I begann nach Gratians Absicht ein zweiter Teil⁶.

peratorum in ecclesiasticis negociis utendum est, quociens sacris canonibus obviare non inveniuntur (gemeint ist der Inhalt von dist. 10). — Der auf die päpstlichen Decretalen bezügliche letzte Abschnitt des principium (dist. 19, 20) wird als tractatus decretalium zitiert (Gratian nach c. 96 C. I qu. 1: require retro in tractatu decretalium). — Die Zusammengehörigkeit von dist. 1—20 als principium ist längst bekannt und wird auch von Schulte a. a. O. S. 49 Anm. 9 beachtet.

⁴ Auch diese Tatsache ist von altersher bekannt und wird auch von Schulte a. a. O. hervorgehoben. Aber der Umfang dieses tractatus wird, wie wir sehen werden, von der herrschenden Lehre nicht richtig bestimmt.

⁵ Gratian vor c. 6 C. I qu. 7: require supra in tractatu ordinandorum (zitiert wird c. 1 dist. 51). Die gleiche Bezeichnung gebraucht Gratian nach c. 6 C. III qu. 1 (zitiert wird c. 9 dist. 79); ebenso nach c. 40 C. XVI qu. 1 (zitiert wird c. 5 dist. 93); vor c. 51 dist. 1 de consecr. (zitiert wird c. 12 dist. 76); in c. 19 dist. 4 de consecr. (zitiert wird c. 13 dist. 93). — Gratian nach c. 20 C. XVI qu. 1: sicut in tractatu de promotionibus clericorum invenitur (zitiert wird c. 9 dist. 77). — Gratian nach c. 43 C. XXVII qu. 1: in capitulo de ordinatione clericorum evidenter ostenditur (gemeint ist der Inhalt von dist. 27). — Das ist alles längst bemerkt und in neuerer Zeit zum Beispiel von Phillips, *RR.*, Bd. 4, S. 158, Anm. 26, Schulte S. 49, Anm. 9 zusammengestellt und betont worden.

⁶ So v. Schulte a. a. O. S. 49, 50: Gratian selber hat das Dekret „sofort in drei Teile zerlegt“. Schulte beruft sich (S. 49 Anm. 9) darauf, daß Gratian bei c. 6 dist. 32 die Causa I als subsequens causa simoniacorum bezeichnet. „Dies beweist unbedingt die Einheit von Pars I; wie könnte

Das widerlegt sich aber durch die Angaben, die Gratian selber zu wiederholten Malen über seinen Gedankengang macht:

Nachdem in dist. 21—80 von den verschiedenen ordines und damit zugleich von den Stufen der Kirchenverfassung gehandelt worden ist, sagt Gratian im Beginn von dist. 81:

Hec de ordinandis et ordinatōribus atque de singulorum graduum distinctionibus et offitiis dixisse nos sufficiat. Verum quia aliquantulum diffusius in his immorati sumus, precedentibus coherentia quedam sub epilogo ad memoriam subiciamus.

Mit diesen Worten wird zunächst rückblickend der Inhalt von dist. 21—80 zusammengefaßt. Der eigentliche tractatus ordinan-

er folgt in der 32. Distinktion die Causa I, der noch 69 Distinktionen vorhergehen, die folgende nennen? Aber der Hinweis auf eine „weiter unten folgende“ Darstellung bedeutet doch nur, daß auf Späteres, nicht aber, daß auf einen anderen Teil des Werkes verwiesen wird. Auf S. 51 Anm. 12 macht Schulte die Äußerung Paucapaleas geltend: auf die Lehre von der Ordination folge bei Gratian secundo loco die symoniacorum causa (die Lehre von der simonistischen Ordination in Causa I). Schulte bemerkt: „Dies deutet offenbar die Einheit des ersten Teiles an.“ Die Worte „an zweiter Stelle“ bedeuten aber wiederum nicht „im zweiten Teil“, sondern nur „in einer sich anschließenden ferneren Darstellung“. Es wird sich bald ergeben, daß Gratian hinter dist. 80 einen Einschnitt macht, aber nicht hinter dist. 101, d. h. nicht vor der Causa simoniacorum. — Auch Phillips, RN., Bd. 4, S. 157, setzt die Distinktionen 21—101 als den Tractatus ordinandorum. Auf S. 158 fügt er dann die treffende Bemerkung hinzu: „An die letzte Distinktion (101) reiht Gratian die erste Causa so unmittelbar und mit solchen Worten an, daß man glauben sollte, er habe hier gar nicht einen großen Abschnitt, sondern — von den Ordinationen handelnd und zu denen übergehend, bei welchen eine Simonie stattfindet — durch Erörterung von praktischen Fällen das schon Gelehrte nur noch anschaulicher machen wollen.“ Aber er macht von dieser ganz richtigen Beobachtung keinen Gebrauch, sondern fährt fort: „vielleicht ist diese ganze Zusammenstellung von Rechtsfällen aus Repetitionen hervorgegangen, wie die Lehrer von Bologna sie in den Abendstunden zu halten pflegten“ (über diese Art des Unterrichts vgl. die Mitteilung des Stephan von Tournai oben § 2 Anm. 7). Er bleibt also dabei, daß Gratian mit dist. 101 seinen tractatus ordinandorum beschloffen hat und mit der Causa I ein anderer Teil sich eröffnet, der nicht in den ordentlichen Vorlesungen Gratians, sondern in den von Gratian abgehaltenen „Repetitionen“ seinen Ursprung hatte, also wohl der kasuistischen Erläuterung, aber nicht der Fortführung des theoretisch gehaltenen tractatus ordinandorum diene.

dorum ist zu Ende. Aber, sagt Gratian, zur Ergänzung des Vorigen ist einiges, mit der Ordination Zusammenhängendes hinzuzufügen. Darum folgt nunmehr ein „Epilog“, der aber von Gratian selber zugleich als Teil des tractatus ordinandorum (im weiteren Sinn) bezeichnet wird⁷. Inhalt des Epilogs ist die Lehre von den Voraussetzungen der Ordination: an erster Stelle von den Eigenschaften der zu Ordinierenden. Davon wird in den zunächst folgenden Distinktionen (dist. 81—92) gehandelt mit der Schlussbemerkung (hinter c. 2 dist. 92):

A quibus (von welchen Eigenschaften) ordinandos oporteat esse immunes, breviter monstratum est.

In Anschluß daran wird auch die Lehre von den Eigenschaften des die Ordination Erteilenden kurz berührt:

De quorum vero manibus suos ordines suscipere debeant, facile patet. Sacerdos enim et cuncti infra ipsum constituti ab episcopis debent ordinari. — De episcopis autem, a quibus vel in quibus locis ordinari debeant supra (in dem eigentlichen Traktat selber) diffinitum est.

In Zusammenhang mit diesem letzten Punkt ist von der Gehorsamspflicht der inferiores ex ordine gegenüber den superiores (dist. 93—95) und von der Unfähigkeit der Laien zur Ausübung der Kirchengewalt (dist. 96, 97) die Rede. Dann heißt es wieder zwecks Zusammenfassung des Vorausgehenden (des Inhalts von dist. 81—97) im Beginn von dist. 98:

Que circa ordinandos sint observanda, que in eorum electione diligenter sint consideranda, multis auctoritatibus monstrata sunt.

Der „Epilog“ hat die Lehre von den Eigenschaften des Ordinationsempfängers, auch von den Eigenschaften dessen, der ordiniert, als die Lehre von dem „bei Weihe und Wahl zu Beobachtenden“, d. h. als die Lehre von den Gültigkeitsvoraussetzungen der Ordination vorgetragen. Aber, fährt

⁷ Die dist. 93 wird von Gratian zweimal als zum tractatus ordinandorum gehörig zitiert, vgl. oben Anm. 5.

Gratian fort, die Eigenschaften fremder, von fernher gekommener Leute kann man nicht beurteilen:

Sed quia veritas rei nonnumquam obscuratur mutacione provinciae, decretum est sacris canonibus, ut peregrini — non ordinentur.

In dist. 98 werden darum die Kanonen mitgeteilt, welche die Ordination von transmarini und peregrini verbieten. In dist. 99—101 folgt Ergänzendes, wiederum in Hinblick auf die Voraussetzungen der Ordination, auf „Wahl und Weihe“: dist. 99 Sätze über die Stellung der Primaten, dist. 100 die Lehre vom pallium, dist. 101 die Vorschrift des Konzils von Chalcedon vom Jahre 451, daß in jeder Reichsprovinz nur ein Metropolit sein darf. Dann ergreift Gratian am Schluß von dist. 101, also am Schluß der sogenannten prima pars, aufs neue das Wort:

Hactenus de electione et ordinatione clericorum tractavimus.

Die allgemeine Meinung ist, daß Gratian mit diesen letzten Worten den Inhalt seines ganzen tractatus ordinandorum wiedergibt und zugleich abschließt, daß hier also deutlich von Gratian ein Einschnitt gemacht werde, welcher, der allherrschenden Ansicht entsprechend, die „prima pars“ als ein in sich zusammenhängendes, nunmehr fertiges Ganzes von der dann folgenden, die Causae enthaltenden „secunda pars“ abtrennt^s.

Aber diese gemeine Meinung ist der Irrtum, durch welchen das Verständnis des Dekrets ausgeschlossen wird.

Wie schon der Wortlaut des soeben angeführten Satzes darthut, wiederholt Gratian am Schluß von dist. 101 lediglich den Satz, mit welchem er bereits im Beginn von dist. 98 den Inhalt des „Epilog“ (soweit er in dist. 81—97 enthalten war) umschrieben hat (vgl. oben). Er sagt noch einmal: „Bis hierher“ (also nunmehr dist. 81—101) „ist von Wahl und Weihe der Kleriker gehandelt worden“. Die Lehre von den Eigenschaften

^s Vgl. statt aller v. Schulte a. a. O. S. 49 Anm. 9: „Pars I schließt: Hactenus de electione et ordinatione clericorum tractavimus.“

der Kleriker, von den Voraussetzungen einer gültigen Ordination (von dem bei „Wahl und Weihe zu Beachtenden“) war — trotz der anscheinend abschließenden Worte im Beginn von dist. 98 — mit dist. 97 noch nicht abgeschlossen. Sie hat in dist. 98 bis 101 eine weitere Fortführung gefunden. Der „Epilog“ war mit dist. 97 nicht zu Ende. Er umfaßt auch dist. 98—101. Die zusammfassende Bemerkung im Beginn von dist. 98 bedeutete nur einen Ruhepunkt der Darstellung, keinen Einschnitt.

Ganz geradeso ist es hier. Unmittelbar in Anschluß an die soeben besprochenen Worte hinter dist. 101 (am Schluß der „prima pars“): Hactenus — tractavimus fährt Gratian fort:

Nunc ad symoniacorum ordinationes transeamus. Ist die Lehre von den Eigenschaften der Kleriker und damit von den Voraussetzungen der gültigen Ordination mit dist. 101 schon zu Ende? Keineswegs! Wie in dist. 98 das gleiche Thema wie vorher ohne Unterbrechung weiter behandelt wird, ganz ebenso an dieser Stelle. Die Hauptfrage, die im „Epilog“ zu behandeln war, kommt erst jetzt: die Frage der simonistischen Ordination. Die Simonie galt als Kezerei. Die Frage der simonistischen Ordination schloß die Frage der kezerischen Ordination in sich. Der Kleriker, der die Ordination empfing, war Simonist (Kezer). Oder: der Bischof, der ihn ordinierte, war simonistisch (kezerisch) ordiniert worden. Ist die simonistische (kezerische) Ordination gültig? Das war die umstrittenste Frage der ganzen Lehre von den Eigenschaften der Kleriker als den Gültigkeitsvoraussetzungen der Ordination. Das war zugleich die große Frage, die zu Gratians Zeit schon ein Jahrhundert lang im Mittelpunkt nicht bloß der gelehrten Verhandlung, sondern der gewaltigen, die Welt des Mittelalters erschütternden, ja umwälzenden kirchenpolitischen Kämpfe stand.

Ist die simonistische (kezerische) Ordination gültig? Dies Thema gehört in den Epilog. Aber es ist auf besondere Weise zu behandeln. Gratian hat das Gefühl, daß die rein theoretische

Art seiner Darstellung, die er bis dahin befolgt hat, für einen so großen Vorwurf nicht genügt. Er fährt daher fort:

et ut facile liqueat, quid super hac heresi (Simonie galt als Ketzerei) sanctorum patrum decrevit auctoritas, causa deducatur in medium, cujus negotium⁹ et de scienter a symoniacis consecratis, et de ordinationibus, que per pecuniam fiunt, contineat.

Es folgt die lange Causa I der sogenannten „pars secunda“, die causa simoniacorum. Beginnt mit diesem ersten „Rechtsfall“, an dessen Hand die simonistische und die ketzerische Ordination erörtert wird, sachlich ein neuer Abschnitt? ein zweiter Teil? Nicht von ferne! Die Behandlung des gleichen Themas wie vorher geht ohne Unterbrechung weiter¹⁰. Nur die Form der Darstellung wird eine andere. Der „Epilog“ zu dem tractatus ordinandorum nimmt in der „secunda pars“ seinen Fortgang. Der „zweite Teil“, den die „doctores“ und „lectores“ aus den „Rechtsfällen“ (causae) gemacht haben¹¹, ist kein zweiter Teil im Sinne Gratians. Die Rechtsfälle, mit denen die „secunda pars“ sich eröffnet, gehören für Gratian zu dem ersten Hauptstück seines Werkes, zu dem „Epilog“ seines tractatus ordinandorum.

Wie weit reicht denn der „Epilog“ und damit der erste Teil des Dekrets im Sinne seines Verfassers?

Gegen den Schluß der Causa I (nach c. 23 C. I qu. 7) bemerkt Gratian:

Breviter ostendimus, qui revertentes ab heresi in suis ordinibus valeant recipi vel qui non; nunc autem queritur de his qui ab hereticis ordinati sunt — utrum in eodem ordine iterum valeant ordinari.

⁹ Negotium ist gleichbedeutend mit causa (vgl. oben § 2 Anm. 8). Der „Zatbestand eines Rechtsfalles“ (eines „geschäftlich“, d. h. im Gericht zu handelnden Falles) ist gemeint.

¹⁰ Diese Tatsache hatte Phillips bereits gesehen, aber ohne sie genügend zu würdigen, vgl. oben Anm. 6.

¹¹ Vgl. oben § 2 Anm. 7. Bei der Vierteilung des Dekrets (durch die „scriptores“) ward die Causa I mit zur prima pars gerechnet.

Als letztes Stück der Lehre von der ketzerischen Ordination soll die Frage der Reordination erörtert werden. Das geschieht in c. 24—26. Damit ist die Causa I zu Ende.

Netzt macht Gratian einen Einschnitt. Hinter dem letzten Kanon der Causa I (c. 26 qu. 7) heißt es:

His breviter premissis ad ea veniamus, que ecclesia severitate disciplinae parata est ulcisci, ostendentes, quibus accusantibus vel testificantibus quilibet sint convincendi; quo iudice quisque debeat dampnari vel absolvi; si causa viciata fuerit quo modo possit sublevari; si accusatores defecerint, an reus sit cogendus ad purgationem. Et ut facilius pateat quod dicturi sumus, exemplum ponatur sub oculis, in quo auctoritates hinc inde controversantes distinguantur et quid sanctorum patrum sentiat auctoritas, liquido intimetur.

Damit eröffnet Gratian die Darstellung des Strafverfahrens im geistlichen Gericht. Nebenher werden Erörterungen über Kirchengut, Klosterwesen u. a. eingestreut. Gratian umschreibt mit den loben hervorgehobenen Worten den wesentlichen Inhalt seiner Ausführungen in Causa II—XXVI.

Die allgemein herrschende Meinung geht dahin, daß dies neue Thema (kanonisches Strafverfahren), überhaupt der ganze Inhalt von Causa II—XXVI nichts mit der Lehre von der Ordination zu tun habe. Man sagt etwa: der „zweite Teil“ des Dekrets (mit seinen causae) „hat den verschiedenartigsten Inhalt, wie ihn die rechtlichen Beziehungen der einzelnen Fälle eben darbieten“¹². Oder: „der zweite Teil behandelt das jus quod pertinet ad res und ad actiones: Klerus als res ecclesiastica (Benefizien, kirchliche Abgaben, Einkünfte, Gerichtsbarkeit über den Klerus), Kirchenvergehen, Buße als Objekt kirchlicher Juris-

¹² So Richter-Dove-Kahl, *RR.*, 8. Aufl., S. 149. Ähnlich ältere Kanonisten, die in der Pars II überhaupt keine Ordnung zu entdecken vermochten, vgl. Phillips, *RR.*, Bd. 4, S. 155.

diffion" ¹³. Die Verlegenheit gegenüber der „pars secunda“ ist offenbar. Was man sagt, ist entweder inhaltslos oder gekünstelt. Gratian aber ist an dieser Verlegenheit unschuldig. Er hat sich, wie wir sehen werden, deutlich genug ausgesprochen.

Schon ein Blick auf den Inhalt der von Gratian in C. II—XXVI aufgeworfenen Fragen (quaestiones) zeigt, daß die Lehre von der Ordination, insbesondere die dem „Epilog“ zugeleitete Lehre von ihren Voraussetzungen, auch mit Causa I noch nicht zu Ende gebracht ist. Der Tatbestand mehrerer nachfolgender Rechtsfälle ist wiederum auf die Lehre von den Gültigkeitsbedingungen der Ordination zugeschnitten. Man vergleiche die Causae VII und VIII. Insbesondere wird in Causa IX und in Causa XXIV qu. 1 eingehend von der Ordination, die ein exkommunizierter Bischof erteilt hat, gehandelt.

Entscheidend ist die — bisher gänzlich übersehene — Ausführung Gratians im Anfang seines „Traktates von der Ordination“ (vor c. 4 dist. 25), in welcher er den Plan seines ganzen tractatus ordinandorum mit Einschluß des zugehörigen Epilogs eingehend auseinandersetzt.

In dist. 21 bis dist. 25 c. 3 ist zunächst von den Stufen und Formen der Ordination und von der Prüfung der zu Ordinierenden die Rede gewesen. Dann sagt Gratian vor c. 4 dist. 25:

Nunc autem per singulos gradus ordine recurrentes,

(1) qui, ex quibus ordinibus, in quem gradum conscendere possint;

(2) qui post lapsum valeant reparari vel non;

(3) quibus culpae a proprio gradu mereantur dejici, quo accusante, quibus testificantibus possint convinci, cujus sententia sint solvendi vel

¹³ So v. Schulte, Quellen u. Lit., Bd. 1, S. 62. Die kaum verständlichen Worte „Klerus als res ecclesiastica“ sollen bedeuten: der Klerus, sofern seine Angelegenheiten res (causae) ecclesiasticae, d. h. an das geistliche Gericht gehörige Rechtsfälle (res) sind. Auf diese Weise soll der Satz aufrecht erhalten werden, als ob in der secunda pars an erster Stelle nicht von „Actiones“, sondern von „res“ („Sachen“, vgl. oben S. 17) die Rede sei!

dampnandi, breviter ¹⁴ consideremus. Ac primum a pontificali gradu incipientes, qualem oporteat eum esse, qui in episcopum ordinandus est, diligenter investigemus —.

Hier kündigt Gratian drei Teile an, in welche seine Abhandlung von der Ordination zerfallen soll. Die einzelnen Stufen der hierarchia ordinis, die bereits aufgezählt sind (in dist. 21 bis c. 3 dist. 25) sollen nun der Reihe nach durchgenommen (ordine recurrentes) und erörtert werden:

1. wer ordiniert werden kann und welcher ordo für die Erlangung der einzelnen höheren Stufen Voraussetzung ist ¹⁵. Damit wird das Thema nicht bloß der ganzen nachfolgenden prima pars (von c. 4 dist. 25 bis dist. 101), sondern auch des Hauptstücks der Causa I (der causa simoniacorum) angegeben. Mit den angeführten Worten sagt Gratian selber, daß der eigentliche tractatus ordinandorum (dist. 21—80) und der „Epilog“, soweit er in dist. 81—101 und außerdem in dem größten Stück der Causa I enthalten ist, als ein Ganzes zusammengehören, aber nicht so, als ob mit diesem Ganzen die Lehre von der Ordination fertig wäre, sondern so, daß dies Ganze (von dist. 21 bis gegen das Ende von Causa I) nur den ersten Teil seiner Lehre von der Ordination bildet. Denn es soll seine Ausführung über die Hierarchie des Ordo (per singulos gradus ordine recurrentes)

2. handeln von der Wiederaufnahme derer, die heterisch oder simonistisch ordiniert sind (qui post lapsum valeant reparari),

¹⁴ Gratian bezeichnet regelmäßig seine Ausführungen als „kurz“, auch wenn sie noch so lang sind. Im Beginn von dist. 81 (oben S. 22) sagt er ausnahmsweise, daß er aliquantulum diffusius von seinem Thema gehandelt habe, um hinzuzufügen, daß er darum (den Traktat im engeren Sinne abschließend) das weitere ad memoriam in einem besonderen „Epilog“ hinzufüge: weil der Traktat schon so lang geworden, bringt er das übrige in einem „Epilog“ (vgl. auch das „ex parte ostensum est“ in dist. 60 unten Anm. 15).

¹⁵ Vgl. die Einleitung von dist. 60: Ecce ex parte (das weitere darüber folgt später im „Epilog“) ostensum est, qui possint ad sacerdotii ordinem promoveri, et qui non. Nunc autem considerandum est, ex quibus ordinibus in archiepiscopum vel prepositum vel episcopum vel archiepiscopum sint eligendi.

insbesondere also auch von der Frage der Reordination. Das ist das Thema der Schlußausführung von Causa I. Man vergleiche die Worte Gratians nach c. 23 C. I qu. 7 (oben S. 26). Damit ist außer Zweifel gestellt, daß der zum tractatus ordinandorum gehörige Epilog nicht bloß dist. 81—101, sondern jedenfalls auch die ganze Causa I mit umfaßt. Die (verhältnismäßig kurze) Ausführung über die Wiederaufnahme „gefallener“ Kleriker wird von Gratian in den oben angeführten Worten (vor c. 4 dist. 25) als ein besonderer zweiter Teil hervorgehoben. Er bildet den Übergang zu dem gleich zu besprechenden dritten Teil, stellt aber zugleich, wie Gratian ausdrücklich sagt, die Fortsetzung (das zweite Stück) seiner Lehre von der Ordination dar. In Anschluß an diesen zweiten Teil soll nach Gratian

3. gehandelt werden von der Gerichtsbarkeit über die Kleriker, insbesondere von der Strafgerichtsbarkeit: von den Vergehungen, um deren willen sie abzusetzen, von dem Verfahren (quo accusante, quibus testificantibus), dem sie zu unterwerfen, von den Machtstellen, die für die Entscheidung zuständig sind (cujus sententia sint solvendi vel dampnandi). Hier kehren die Sätze, ja teilweise die gleichen Worte wieder, mit denen Gratian später am Schluß von Causa I den Inhalt der nachfolgenden Causae II bis XXVI wiedergegeben hat (oben S. 27).

Was ergibt sich? Die Lehre vom Gerichtsverfahren, die (mit einigen Einschübfeln über Klosterwesen usw.) in den Causae II bis XXVI entwickelt wird, bildet nach Gratian den dritten Teil seiner Darstellung, die den ordines und ihrem Recht gewidmet ist (per singulos gradus ordine recurrentes). Auch die Lehre vom Gerichtsverfahren ist für Gratian ein Teil der Lehre von der Ordination. Sie gehört mit zu dem „Epilog“, den Gratian dem tractatus ordinandorum (im engeren Sinn) angehängt hat. Man kann diese Darstellung in C. II—XXVI, wenn man will, die zweite Hälfte des Epilogs nennen (wegen der Schlußworte hinter Causa I). Jedenfalls ist klar, daß Gratian diesen Teil seines Dekrets (C. II—XXVI)

seinem tractatus ordinandorum als dritten Teil (als Schlußteil zugleich des Epilogs und des Traktats) zugerechnet hat.

Die geistliche Gerichtsbarkeit war, als Gratian schrieb, noch eine Gerichtsbarkeit, außer über Ehefachen, nur über Kleriker, und zwar weitans an erster Stelle über Straffachen der Kleriker¹⁶. Der kanonische Prozeß war, vom Eheprozeß ab-

¹⁶ Gratian behandelt in C. XI, XIII, XIV, XVI auch das Verfahren in Zivilsachen von Klerikern: Der Prozeß, den er schildert, soll nicht bloß Strafprozeß sein, vgl. E. Jacobi, Der Prozeß im Decretum Gratiani, in der Zeitschr. d. Sav.-Stift., Bd. 34, Kan. Abt., S. 225 ff. Aber es überwiegt durchaus die Darstellung des Strafprozesses gegen Geistliche. Wie das kanonische Zivilrecht, so war auch der kanonische Zivilprozeß noch gänzlich unentwickelt. Daher der Grundsatz des gleichen Verfahrens wie in Straffachen so auch in Zivilsachen. In Causa XI behandelt Gratian eingehend die Frage, ob auch in Zivilsachen der Kleriker (Prozeß unter Klerikern über Grundstücke) ausschließlich das geistliche Gericht zuständig sei. Grundsatz des kanonischen Rechts war, daß alle Rechtsachen eines Klerikers, auch Zivilsachen, an das Gericht des Bischofs gehörten. Aber als zweifellos, als in Gratians Zeit schlechtweg geltend, erscheint nur der Satz, daß Straffachen der Kleriker allein vom Bischof abzurteilen sind, daß das weltliche Gericht nur eingreift, soweit der Bischof den „unverbesserlichen“ Kleriker dem weltlichen Gerichtshof (der curia) überantwortet (Degradation), vgl. Gratians Ausführung zu c. 30 C. XI qu. 1. Die Frage der klerikalen Zivilsachen wird von Gratian auf Grund der Kanonen gleichfalls dahin entschieden, daß nur die res seculares secularium virorum, also nur die weltlichen Sachen der Laien dem Gericht des Bischofs entzogen sind, die seculares causae der Kleriker aber in das geistliche Gericht des Bischofs gehören (Gratian zu c. 47 l. cit.). Aber dieser letztere Satz erscheint als nicht schlechtweg feststehend. Es werden Gründe und Gegengründe angeführt. Er hatte von weltlichen Rechts wegen, also für das weltliche Gericht, keine Geltung. Ja auch von kanonischen Rechts wegen verpflichtete er nur den Kleriker, nicht auch den Laien. Für den Laien, der einen Kleriker in weltlichen Sachen (Zivilsachen) vor dem weltlichen Gericht belangte bzw. im weltlichen Gericht über Zivilsachen eines Klerikers richtete, gab es zur Zeit Gratians noch keine Kirchenstrafe. Erst Alexander III. bedrohte den Laien, der in irgendeiner Rechtsache über einen Kleriker zu Gericht saß, mit der Strafe der Exkommunikation, — ein Satz, von dem dann doch auch wieder Ausnahmen gemacht wurden, vgl. Schulte, System des R., Bd. 2, S. 412. Aber der Kleriker war nach kanonischem Recht verpflichtet, den Kleriker auch in Zivilsachen nur vor dem geistlichen Gericht zu belangen. So erschien damals die alleinige Zuständigkeit des geistlichen Gerichts für Zivilsachen der Kleriker auch vom Standpunkt des kanonischen Rechts aus noch nicht als objektiv, sondern nur als ein durch die Gehorsamspflicht des Klerikers gegen seinen Bischof vermittelter, lediglich relativ, subjektiv wirkender Grundsatz. Daher ist denn auch in der Causa XI die Haupt-

gesehen, in der Hauptsache Strafprozeß gegen Geistliche, also ein Verfahren, das im Regelfall auf Absetzung (Deposition) hinausging. Das war es, was Gratian in seinem dritten Teil erörtern wollte (vgl. oben S. 28):

quibus culpis a proprio gradu mereantur dejici, — cujus sententia sint solvendi vel dampnandi.

Der dritte Teil (C. II—XXVI) bedeutet die Fortsetzung des zweiten Teils, des Schlußstücks von Causa I. Dort war die Rede von der Wiedereinsetzung in einen verlorenen bzw. nicht gültig erworbenen ordo (qui post lapsum valeant reparari vel non). Hier (im dritten Teil) folgt die Lehre von der Absetzung.

Nichts kann klarer sein. Gratian handelt in drei Teilen 1. von der Erteilung des ordo (Stufen der Ordination, Voraussetzungen der Ordination); 2. von der Wiedereinsetzung (Reparation); 3. von der Absetzung (Deposition). Der erste Teil wird durch dist. 21—101 und das Hauptstück der Causa I, der zweite Teil durch das Schlußstück der Causa I, der dritte Teil durch die Causae II—XXVI gebildet¹⁷.

frage, ob der Kleriker, der einen anderen Kleriker um ein Grundstück im weltlichen Gericht belangt, vom Bischof zu suspendieren und, falls er trotzdem sein geistliches Amt weiter ausübt, zu deponieren sei, vgl. qu. 2, 3 l. cit. Auch die Lehre vom Verfahren in klerikalen Zivilsachen gipfelt in der Lehre vom Strafverfahren gegen den ungehorsamen Kleriker. So wird es noch verständlicher, was auch ohne dies aus der eigenen Berichterstattung Gratians (bei c. 4 dist. 25 und am Schluß von Causa I) über den Inhalt seiner Darstellung klar hervorgeht, daß die Lehre vom Gerichtsverfahren systematisch von ihm als die Lehre vom Strafverfahren, insbesondere von der Absetzung des Klerikers, dem Traktat von der Ordination als drittes Stück eingegliedert war.

¹⁷ Genau so wie im Text beschreibt Roland (hernach Papst Alexander III) den Inhalt des Dekrets von Anfang an bis Causa XXVI einschließlich. Im Stroma Rolandi eröffnet sich die Causa XXVII (Ausg. von Thauer S. 113) mit den Worten: Pertractatis his, quae spectant ad dignitatem ecclesiarum, electionem et ordinationem clericorum nec non ad eorum depositionem et restaurationem ad tractatum matrimonii magister Gratianus accedit. Vgl. unten § 4. Ja, Roland kannte seinen Gratian besser als alle späteren Kanonisten. Aber auch diese Worte Rolands, die doch durch

Alle drei Teile sind für Gratian Unterabschnitte seines Traktates von der Ordination (im weiteren Sinn). Alle drei Teile führen das vor c. 4 dist. 25 entwickelte Programm aus: es soll das gesamte, für die einzelnen Stufen des Ordo geltende Recht (per singulos gradus ordine recurrentes) dargestellt werden. Alle drei Teile zusammen bilden den ersten Hauptteil des Gratianischen Dekrets, den Traktat von der Ordination mit einem lang ausgezogenen „Epilog“.

Die übliche Dreiteilung des Dekrets mit ihrer Scheidung von Distinktionen (prima pars) und Rechtsfällen (secunda pars) erweist sich als völlig bedeutungslos.

Der erste (auf die „Einleitung“ folgende) Hauptteil von Gratians Dekret reicht also von dist. 21 bis zum Schluß der Causa XXVI. Zwei Drittel des gewaltigen Werkes sind einem einzigen Gegenstande gewidmet: der Lehre von der Ordination. Alles was sonst von kanonischem Recht da ist, hat in dem dritten Drittel seinen Platz gefunden.

Was ist zur Zeit Gratians das kanonische Recht? Es ist weitaus an erster Stelle das Recht von der Ordination. Man kann auch sagen: es ist das Recht vom Klerus. Noch herrscht das kanonische Recht (und Gericht) grundsätzlich nur über den Klerus, noch nicht über die Laienschaft. Die Zeit der Kirchenherrschaft auch über die Laien, auch über das Weltliche wird erst kommen. Sie steht zu Gratians Zeit bereits unmittelbar bevor. Die Tage Alexanders III. und Innozenz' III. werden einen neuen Kirchenbegriff und ein ganz anderes, das neukanonische (neukatholische) Kirchenrecht zur Herrschaft bringen. Gratians Dekret aber steht auf dem Boden noch des altkanonischen (altkatholischen) Rechts.

Unter welchem Gesichtspunkt aber handelt Gratian von dem Recht des Klerus? Darauf antwortet er durch die Tatsache, daß er das gesamte Recht vom Klerus, auch das Recht von der

Thauers Ausgabe (1874) schon vor einem Menschenalter gemein zugänglich gemacht worden sind, haben keinerlei Beachtung gefunden.

Reparation und der Deposition, als das Recht von der Ordination darstellt.

Hier rühren wir an den letzten Grundgedanken Gratians.

Mit der Erkenntnis, daß der erste Hauptteil des Dekrets, der Traktat von der Ordination, vom Beginn des Werkes bis zum Schluß der Causa XXVI reicht, ist der Gedankengang, der das ganze Dekret in allen seinen Teilen beherrscht, ohne weiteres klargestellt.

Der Schlußteil der sogenannten secunda pars (Causa XXVII bis XXXVI) bringt die Lehre von der Ehe, den tractatus conjugii¹⁸. Die Lehre von der Buße, der tractatus de poenitentia, ist bei Gelegenheit eingeflochten. In den fünf Distinktionen der sogenannten tertia pars werden nacheinander die Weihe der Kirchengebäude (dabei vom Messgottesdienst), die Eucharistie, die kirchlichen Festtage (dabei von der göttlichen Dreieinigkeit), die Taufe (dabei von der Erbsünde), die Firmung (dabei von gottesdienstlichen Ordnungen, vom Fasten, vom Ausgang des heiligen Geistes) behandelt. Alle diese Tatbestände bedeuten Sakramente im Sinne der altkatholischen Kirche.

Die jüngere Dekretisten Schule faßte die fünf Distinktionen der sogenannten tertia pars als den tractatus de consecratione zusammen¹⁹: daher die noch heute übliche Zitterweise dieser

¹⁸ Gratian bei c. 20 dist. 4 de consecr: ut supra in tractatu conjugii, ubi de conpatribus agitur. Vgl. Roland (oben Anm. 17): tractatus matrimonii.

¹⁹ Vgl. die von v. Schulte, Quellen u. Lit., Bd. 1, S. 52, in der Anmerkung mitgeteilte Stelle aus der Summe des Huguccio zum Dekret (nach 1180): Opus suum magister (Gratianus) in tres partes distinguit: scilicet in distinctiones, causas, in tractatum de consecratione. Prima pars centum una distinctionibus declaratur, secunda XXXVI causis terminatur, tertia V distinctionibus terminatur. Auch hier sieht man die ganz äußerliche Art der Betrachtung, welche der herkömmlichen Dreiteilung des Dekrets zugrunde liegt. Aber in dieser rein äußerlichen Art ist das Dekret bis auf den heutigen Tag behandelt worden. Am eingehendsten hat Schulte sich mit dem Dekret beschäftigt, aber die Frage, die er (a. a. O. S. 50 ff.) am gründlichsten erörtert, ist die, ob Gratian oder erst Paucapalea die Distinktionen des Dekrets gemacht und gezählt habe.

Distinktionen mit dem Zusatz de consecr. Die gemeinverbreitete Meinung der jüngeren Dekretisten war, daß nur diese sogenannte tertia pars auf die Lehre von Sakramenten gerichtet sei²⁰. Aber ist nicht die Ehe und die Buße gleichfalls ein Sakrament der katholischen Kirche? und ist nicht für das kanonische Recht und so auch für Gratian die Hauptfrage des Eherechts: wann und wodurch das Sakrament der Ehe zustande komme?

Nicht bloß die fünf Distinktionen der sogenannten tertia pars (des tractatus de consecratione), sondern ebenso der Schlußteil der sogenannten secunda pars (C. XXVII—XXXVI), also das ganze dritte Drittel des Dekrets (von Causa XXVII bis zu Ende) handelt de sacramentis: vom Sakrament der Ehe, der Buße, der Kirchweihe uß.

Und die ersten zwei Drittel des Dekrets, welche die Hauptmasse des ganzen Werkes bilden? Es braucht kaum noch einmal gesagt zu werden. Ihr Thema ist wiederum ein Sakrament: das Sakrament der Ordination.

Das ganze Dekret Gratians handelt vom Sakrament. Weitauß an der Spitze aller Sakramente steht nach dem Dekret für die kanonische Rechtsordnung die Ordination. Das Recht von der Ordination ist bei Gratian die Grundlage der ganzen Kirchenverfassung, die Gewalt über die Ordination Kern und Stern der Kirchengewalt. Darum steht das Recht von der Ordination im Dekret weitauß im Vordergrund. Es füllt fast den ganzen Raum des von Gratian aufgeführten Kirchenrechtsgebäudes. Nach dem Sakrament der Ordination nimmt das Sakrament der Ehe (im dritten Drittel des Dekrets) den verhältnismäßig größten Raum ein: hier war das Gebiet, wo eine schon ziemlich entwickelte kanonische Ordnung bereits auch die

²⁰ Schon Rufin (schrieb um 1158) brachte die Idee auf, daß die prima pars den ministeria, die secunda den negotia und nur die tertia den sacramenta gewidmet sei. Den gleichen Sinn hat die andere, den jüngeren Dekretisten geläufige Formel, welche der prima pars „moralischen“, der secunda pars „gerichtsrechtlichen“ und nur der tertia pars „sakramentalen“ Inhalt zuschreibt. Vgl. oben § 2 Anm. 7, 8, 9.

Welt der Laien sich unterwarf. Auf das Recht des Sakraments der Ordination und des Sakraments der Ehe folgt dann, verhältnismäßig kurz, das Recht anderer Sakramente.

Das ist der Inhalt des Dekrets. Das ist zugleich seine klar durchgeführte systematische Ordnung.

Das System der Sakramente, je nach dem Rang, den sie für die äußere Regelung des kirchlichen Lebens einnehmen, ist das System des kanonischen Rechts, nämlich des altkanonischen Rechts, welches Gratian darstellte, dessen Grundgedanken er bewußt erfaßt und in der Ordnung seines Dekrets zur Darstellung gebracht hat.

Bevor der Inhalt dieses Grundgedankens weiter erörtert wird, soll zunächst die im vorigen entwickelte Auffassung von dem Sinn des gratianischen Systems durch das Zeugnis der älteren Dekretisten-Schule bestätigt werden.

§ 4.

Die älteren Dekretisten.

Der erste Kommentar zum Dekret ist bekanntlich sehr bald nach Abschluß des Werks von dem unmittelbaren Schüler Gratians, Paucapalea, verfaßt worden. In der Vorrede zu seiner Summa (Ausgabe von v. Schulte, 1890, S. 3) lesen wir:

Quae omnia tam conciliorum quam sanctorum patrum decreta communem habent materiam, ecclesiasticos videlicet ordines et dignitates atque eorum causas. Communem quoque habent intentionem, ostendere scilicet, qui sint ecclesiastici ordines et qui provehendi ad ipsos et quod officium cujusque, quae etiam ecclesiasticae dignitates et quibus et per quos sint conferendae et qualiter in eis vivendum. De ecclesiasticis quoque causis, apud quos et per quos sint tractandae.

Ecce quae materiae et quae generalis decretorum intentio. Hier wird das ganze, im Dekret enthaltene kanonische Recht schlechtweg mit dem Recht von der Ordination (von ihren

Stufen, ihren Voraussetzungen und von den auf sie bezüglichen Rechtsfachen, causae) gleichgesetzt. Über die von Gratian bei Lösung seiner Aufgabe beobachtete Form der Darstellung wird sodann bemerkt:

Modus autem tractandi talis est. Compositurus hoc opus principali parte incipit, a divisione scilicet juris et consuetudinis: inde eorum species — numerum et ordinem conciliorum et quorum decreta quibus sint praeferenda supponit (dies das Thema der „Einleitung“ Gratians). Tandem ad ordines ipsos et ad ecclesiasticas dignitates accedit docens, quibus et per quos sint conferendae. Demum transit ad causas, quas varias et multiplices ponit, in quibus, formatis quaestionibus, hinc inde in affirmatione et negatione auctoritates allegat, quas velut prima fronte oppositas semper ad concordiam revocare intendit. In extremis de ecclesiarum dedicatione et corpore et sanguine domini atque baptismo nec non et confirmatione pleniter tractat et in his suum tractatum terminat.

In dieser Ausführung sehen wir die für den Unterricht maßgebend gewordene Dreiteilung des Dekrets sich ankündigen: der erste Teil ist den ordines, der zweite den causae, der dritte einigen Sakramenten gewidmet. Für den Gratianschüler Paucapalea aber ist diese Dreiteilung nur durch den modus tractandi, d. h. durch die verschiedene Art begründet, in welcher Gratian denselben einen Gegenstand, die Lehre von der Ordination und den auf die ordines bezüglichen Rechtsfachen (eorum causae) schriftstellerisch behandelt. Die große Hauptsache angesehen ist für Paucapalea wie auch für Gratian alles kanonische Recht klerikales Recht, auf die Ordination gerichtet und auf das, was mit der Ordination zusammenhängt.

An einer späteren Stelle seiner Summe fügt Paucapalea, der sachlichen Gliederung des Dekrets folgend, ergänzend einen zweiten Grundgedanken hinzu. Im Anfang der Causa XXVII

(Beginn des tractatus conjugii) lesen wir bei ihm (Schulte S. 110):

In prima decretorum parte de spirituali conjugio, videlicet inter sponsum et sponsam ecclesiam, id est inter clericos et ecclesiam, qualiter contrahatur (Stufen und Voraussetzungen der Ordination), qualiter inter eos possit fieri divortium, qua poena sint feriendi qui matrimonium violant spirituale (Deposition) et de reparatione (Neueinsetzung) eorum post lapsum pleniter tractatum est.

Damit wird unmittelbar von Paucapalea bezeugt, daß die prima pars decretorum im Sinne Gratians nicht mit der „prima pars“ der Schule (dem Distinktionenteil) zusammenfällt, daß sie vielmehr außer dem Distinktionenteil die ersten 26 Rechtsfälle (causae) mit umfaßt. Die prima pars decretorum, der erste Hauptteil des Dekrets im Sinne seines Verfassers endigt, wie Paucapalea im Beginn seiner Causa XXVII bestätigt, erst am Schluß von Causa XXVI (vgl. oben S. 33). In enger Anlehnung an Gratian wird als Thema der gesamten vorausgehenden Darstellung (bis zum Schluß der Causa XXVI) die Lehre von der Ordination bezeichnet: sie umfaßt wie die Lehre von der Erteilung der Ordination so auch die Lehre von Deposition und Reparation.

Auf den Traktat von der Ordination (nebst Epilog) soll aber nunmehr der tractatus conjugii folgen. Darum fährt Paucapalea fort:

Nunc de corporali matrimonio, ut est carnalis conjunctio, tractare decernit (Gratianus).

Die Lehre von der Ordination ist zwar das Hauptstück, aber schließlich doch nicht der einzige Gegenstand des kanonischen Rechts. Als zweites Thema tritt wie bei Gratian so bei Paucapalea das Eherecht auf (Causa XXVII—XXXVI bei Schulte S. 110—143). Dann ist der Kommentar im wesentlichen fertig. Die tertia pars de consecratione wird von Paucapalea nur kurz behandelt (bei

Schulte S. 144—146). Für Paucapalea ist das kanonische Recht, seinen Inhalt angesehen, Recht von der Ordination (als die weit überwiegende Hauptsache) und Eherecht. Alles übrige ist Beiwerk.

Unter welchem Gesichtspunkt aber erscheint das Eherecht? Es bildet für Paucapalea das Seitenstück zum Recht der Ordination. Die Ordination gehört unter das geistliche Recht, weil sie die geistliche Ehe des Klerikers mit der Ecclesia (Christus) darstellt. Auch die „körperliche“ Ehe muß unter das kanonische Recht fallen, weil sie die fleischliche Verbindung ist, in welcher die Gemeinschaft der Ecclesia (Christenheit) mit Christus sich spiegelt. Dem Recht von der Ordination als dem Recht der geistlichen Ehe tritt darum das Eherecht als das Recht der fleischlichen Ehe hinzu. Wie die fleischliche, so ist die geistliche Ehe ein Sakrament und die eine wie die andere fällt als Sakrament, als Darstellung der geheimnisvollen Verbindung der Christenheit mit Christus (dem Haupt der Ecclesia) unter das kanonische Recht.

So ist für Paucapalea das kanonische Recht im wesentlichen das Recht zweier Sakramente: des Sakraments der Ordination (welches im Mittelpunkt des Ganzen steht) und des Ehesakraments. Die übrigen Sakramente, auch das Sakrament der Buße¹, werden von Paucapalea nur gestreift. Schon bei dem ältesten Schüler Gratians wird die Neigung wahrnehmbar, den dogmatisch-theologischen Stoff zu kürzen. Die Wissenschaft vom kanonischen Recht will bloß praktische Theologie betreiben. Auf diesem Wege wird sie später in das Lager der Rechtswissenschaft übergehen. Aber noch behauptet der Geist des Meisters die Oberhand. Auch für Paucapalea gehört das kanonische Recht ausschließlich in die Theologie. Auch für Paucapalea ist, wie für Gratian, das kanonische Recht Sakramentsrecht.

Ganz den gleichen Eindruck wie bei Paucapalea erhalten wir durch das Stroma Rolandi: die Summe zum Dekret, welche der

¹ Der tractatus de poenitentia wird bei Paucapalea S. 132, 133 ganz kurz erledigt.

gewaltige Papst Alexander III. in seinen jungen Jahren, um 1147, also gleichfalls bald nach Vollendung des Dekrets, als Magister Roland in Bologna verfaßt hat².

Der von Roland aus den Kanonen Gratians geflochtene „Teppich“ (stroma) teilt sich in zwei Hälften.

Die erste Hälfte umfaßt zunächst den Distinktionenteil des Dekrets mit der Zählung Paucapaleas (101 Distinktionen), aber nur in der Form kurzer Inhaltsangaben. Die ganze, später sogenannte prima pars decreti wird von Roland auf wenig Seiten erledigt (Thaner S. 5—12). Das Hauptstück der ersten Hälfte des Rolandischen Werkes bilden die ersten 26 Rechtsfälle der später sogenannten secunda pars (Thaner S. 13—112).

Roland bestätigt, ebenso wie Paucapalea, daß der erste Hauptteil des Gratianischen Dekrets bis zum Schluß der Causa XXVI reicht.

Vor der Causa XXVII macht Roland einen großen Einschnitt (Thaner S. 113). Er gibt allem Folgenden die Überschrift: De conjugio, und bringt eine Einleitung von ziemlichem Umfang (Thaner S. 113—115), welche einerseits den Inhalt des Voraufgehenden (der ersten Hälfte) zusammenfaßt, andererseits den Gedankengang des Folgenden (der zweiten Hälfte) entwickelt.

Als Thema der ersten Hälfte (bis Causa XXVI einschließlic) wird angegeben:

electio et ordinatio clericorum nec non eorum depositio et restauratio³.

Wie Paucapalea so bestätigt Roland, daß der ganze erste Hauptteil des Gratianischen Dekrets (bis zum Ende der Causa XXVI)

² Ausgabe von Thauer, Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III. nebst einem Anhange Incerti auctoris Quaestiones, Innsbruck 1874.

³ Vgl. oben § 3 Anm. 17. Wie aus dem dort mitgeteilten vollständigen Wortlaut der Stelle hervorgeht, bezeichnet Roland die Lehre von der Ordination, Deposition und Restauration zusammenfassend als die Lehre von der dignitas ecclesiarum, d. h. vom geistlichen Amt.

der Lehre von der Ordination und den damit zusammenhängenden Rechtsfragen (Deposition und Restauration) gewidmet ist.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch Roland das an das Recht von der Ordination sich anschließende Recht der Ehe als das Recht eines Sakraments erörtert⁴. Eigentümlich ist dem Rolandischen Werk, daß vom Eherecht eine ganze Hälfte seiner Arbeit handelt. Die zweite eherechtliche Hälfte seines Stroma (Thauer S. 113—234) ist sogar noch etwas länger als die erste Hälfte von der Ordination (S. 5—112). Das Eherecht spielt also bei Roland verhältnismäßig eine größere Rolle als bei Gratian und Paucapalea, da diese beiden dem Eherecht kaum ein Viertel ihrer Arbeit widmen.

Der tractatus de poenitentia wird von Roland aus seinem Stroma ausgeschieden. Nicht als ob die Frage ihm gleichgültig wäre. Aber er will sie nicht hier, sondern in seinem Sentenzenwerk besprechen. Er sagt: die Frage, ob zur Rechtfertigung vor Gott auch die Beichte vor dem Priester gehöre, hat mit der Entscheidung von Rechtsfällen (causarum tractatus) nichts zu tun:

Tertio quaeritur, utrum sola contritione cordis et secreta confessione absque oris confessione possit quis Deo satisfacere. Verum pro sui prolixitate ejusque quod ad causarum tractatum inutilitate eam ad praesens dimittimus atque sententiis inferendam et pertractandam reservamus⁵.

Das Stroma endigt mit der letzten Causa Gratians, der Causa XXXVI, also mit dem Schluß der sogenannten secunda

⁴ Rolands Übersicht über den Inhalt seines zweiten Teils (De conjugio) lautet, Thauer S. 113: De quo matrimonio quaeritur, a quo sit institutum — et quid sit matrimonium —; quae impediunt matrimonium contrahendum —; quod sit tibi sacramentum et quae res sacramenti. Cujus sacramenti dignitas penditur ex tempore, loco atque auctore. Institutum est siquidem a Deo etc.

⁵ Thauer S. 193. Roland redet dann nur von einigen Geschichtserzählungen, die Gratian in seinem Traktat von der Buße vorbringt.

pars. Die sogenannte *tertia pars* des Dekrets (*de consecratione*) ist weggelassen. Aus demselben Grunde wie der *tractatus de poenitentia*. Die Lehre von der Kirchweihe, Eucharistie usw. hat mit dem *tractatus causarum* wenig oder nichts zu tun.

Da auch die sogenannte *prima pars decreti* (der große erste Distinktionenteil) in der Hauptsache von Roland ausgelassen und durch eine kurze Inhaltsübersicht ersetzt ist, so ergibt sich, daß das Stroma Rolands im wesentlichen nur eine Arbeit über die Rechtsfälle (*causae*) Gratians (die sogenannte *secunda pars decreti*), wie er selber sich ausdrückt, ein *tractatus causarum* ist⁶.

Nach seinem Stroma hat Roland (um 1150) auch seine „Sentenzen“ veröffentlicht⁷. In diesem zweiten Werk wird die christliche Glaubenslehre (die Lehre vom Inhalt der *fides*) eingehend entwickelt: die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung der Engel, der Welt, des Menschen und vom Sündenfall (dabei von der Beschneidung und den göttlichen Geboten). Soweit reicht der erste Teil. Es folgt als zweiter Teil das Hauptstück der christlichen Glaubenslehre: die Lehre von der Erlösung durch Christum. Die Erlösung aber „besteht in den Sakramenten“⁸. So fällt das Wesentliche der christlichen Dogmatik,

⁶ Dementsprechend sagt Roland in seiner Vorrede (Ihaner S. 4): *Cum ergo de negotiis ecclesiarum concordia canonum agat, quaestiones dirimendo, concordiam canonum ponendo, dissonantiam eorundem ad concordiam revocando, eadem ejus erit materia.* Die *concordia canonum* ist das Dekret (als *concordia discordantium canonum*) hat Gratian selbst sein Werk bezeichnet, vgl. Heyer in der Zeitschr. d. Sav.-Stift., Bd. 33, 1912, Kan. Abt., S. 336 ff. und im Archiv f. kath. Kirchenr. 1914 S. 501 ff.). Als wesentlichen Inhalt des Dekrets bezeichnet Roland die *negotia ecclesiarum*. *Negotia* ist mit *causae* (Rechtsfällen) gleichbedeutend. Vgl. oben S. 26 Anm. 9. Für Roland ist das Dekret als Sammlung der Kanonen (*decreta*) mit Sammlung der Entscheidungen von kirchlichen Rechtsfragen (Rechtsfällen) gleichbedeutend. Unter diesem Gesichtspunkt hat er das Dekret bearbeitet.

⁷ Ausgabe von Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., Freiburg i. B. 1891.

⁸ Gietl S. 154, 155: *Postquam vidimus de illa parte fidei, quae ad unius essencie et trinitatis personarum necnon angelorum creationis atque elementorum hominisve formationis ejusque lapsus spectat cognitionem (somit reicht der erste Teil des Werkes); nunc de illa*

der Inhalt des zweiten Teils, mit der Lehre von den Sakramenten zusammen. An der Spitze steht das grundlegende *sacramentum incarnationis* (die Lehre von Christi Person)⁹. Es folgen die einzelnen Sakramente, in denen das „Sakrament der Fleischwerdung“ sich auswirkt. Unter ihnen das *sacramentum poenitentiae*, auch die Ordination (aber nur in der Form der Lehre *de clavibus sacerdotalibus*) und die Ehe (*de sacramento matrimonii*: Eheschließung, Ehehindernisse, auch ein kurzes Wort über ehengerichtliches Verfahren). Den Schluß bildet ein Abschnitt über die Liebe (*de caritate*).

Also zwei Werke desselben Verfassers: das Stroma und die Sentenzen, die in ähnlicher Weise nebeneinander stehen wie das Dekret Gratians, an welches die spätere kanonistische Jurisprudenz sich angeschlossen, und die Sentenzen des Petrus Lombardus, auf denen die spätere Theologie sich aufbaute. So ist denn auch die allherrschende Meinung, daß Roland in seinem Werk über das Dekret Gratians (dem Stroma) den Traktat *de poenitentia* und ebenso die *tertia pars* (*de consecratione*) als „nicht juristisch“ wegließ. Er führte das, was schon Gratian beabsichtigt hatte, mit größerer Kraft durch. Er schied den „theologischen“ Stoff in stärkerem Maße aus als Gratian. Er brachte das „Theologische“ in einem anderen Werk, den „Sentenzen“, um sein Stroma, die Arbeit über das kanonische Recht, zu einem (soweit möglich) rein juristischen Werke zu gestalten¹⁰.

parte fidei pertractandum fore videtur (damit eröffnet sich der zweite Teil), que ad ejus hominis liberationem ac redemptionem pertinere probatur, ejus quidem in sacramentis consistit redemptio.
⁹ Gietl S. 157: *De sacramentis itaque tractaturi ab illo praecepto sacramento, Verbi videlicet incarnatione, exordiamur, in quo totius nostre salutis ad liberationem summa videtur consistere.*

¹⁰ Vgl. zum Beispiel v. Schulte, Quellen u. Lit., Bd. 1 S. 63: „Rolandus lehnt die Behandlung des ihm nicht juristisch scheinenden Bußwesens in einem Werke über das Recht ab.“ — Ähnlich de Ghellinck, *Mouvement théologique*, p. 339. Dabei macht dieser Gelehrte auch hier (vgl. oben S. 10 Anm. 2) die ganz richtige Bemerkung, daß die Schriftsteller, bei denen die Unterscheidung von Kanonistik (Jurisprudenz) und Theologie durch den Ausschluß gewisser

Über der Schein trägt. Es hat sich bereits im vorigen ergeben, daß auch das Stroma Roland's ganz gerade so wie das

Stoffe hervortrete, trotzdem fortfahren, gleichmäßig kanonistische und theologische Fragen zu behandeln, daß insbesondere nach wie vor die Lehre von den Sakramenten das Thema wie der Theologie so auch der Kanonistik sei. Aber es bleibt bei dieser Beobachtung der äußerlichen Tatsache. Der Sinn der festgestellten geschichtlichen Erscheinung wird nicht erkannt. — Selbst Thayer, der vorzügliche Kenner des gratianischen Zeitalters, spricht (in seiner Ausgabe der Summa Rolandi S. XLI, XLII) von „juristischen Allegorien“, die Roland an der Hand einer biblischen Erzählung im Eingang seines Stroma entwickelte. Roland macht in seiner Vorrede (Thayer S. 2—4) für die gesamte Behandlung des kanonischen Rechts die alttestamentliche Erzählung von dem Schaubrotetische grundlegend: *Quadrifido ciborum genere tripartitum hominum genus pius pater in mensa propositionis satiare cupiens officio Moysi ternarium quadrare disposuit. Gott hat durch seine Vorschriften über den Schaubrotetisch für jede der drei Arten von Menschen vierfache Speise vorgeschrieben: das bedeuten die zwölf Schaubrote (3 × 4). Die drei Arten von Menschen sind die perfecti, mediocres et mali, die vierfache Speise ist der vierfache Inhalt des göttlichen Gesetzes. Omnis enim lex consistit in praeceptis, prohibitionibus, permissionibus, consiliis. Ternarius vero i. e. triplex genus hominum quaternario consilii, permissionis, prohibitionis atque praecepti quadratur i. e. perfecte instruitur. Est autem consilium perfectorum, permissio infirmorum, praecepta ac prohibitiones cunctorum; sunt enim praecepta faciendorum, prohibitiones vitandorum, permissiones indulgendorum, consilia indebitorum vel excellentissimorum (die „Ratschläge“ sind nur für die „Vollkommenen“, die „Erlaubnisse“ für die „Schwachen“, die „Gebote und Verbote“ sind für „alle“, auch für die „Bösen“). Aus diesem vierfachen Inhalt des göttlichen Gesetzes (der lex divina) je nach der dreifachen Art der Menschen ergeben sich anscheinende Widersprüche, über die sich viele gewundert haben. Hanc igitur quadraturam nonnulli considerantes ejusdemque dissonantiam plurimum admirantes debilitate sensuum praepediti sanctorum patrum statuta saepissime inter se contraria fore credebant. Allerdings sind die Zweifel dieser vielen nicht ohne Grund: Cum enim aliqua dissuasorie aliquando permittantur, quae alias penitus inhihentur, atque alia consulantur quae nullatenus praecipiantur, rationabiles suae dubitationis habere excusationes videntur. Durch die so gegebene Sachlage ist Gratian zu seinem Werk bestimmt worden: Horum igitur dubitationes magister Gratianus intuens praesentibus atque futuris consulere cupiens hoc opus composuit. — Causa scribendi fuit concordiam canonum demonstrare, eorum differentiam ad concordiam revocare. Wo ist hier die „juristische Analogie“? Gratian schafft die „Eintracht“ der Kanonen durch verschiedenartige Deutung ihres Inhalts. Das entspricht dem Willen Gottes, der (durch die zwölf Schaubrote!) ausgedrückt hat, daß der Inhalt des göttlichen Gesetzes (der divina lex) für die drei Arten von Menschen ein vierfach verschiedener sei. Alles ist rein theologisch gedacht. Aus dem Wesen des göttlichen*

ihm zugrunde liegende gratianische Dekret theologisch gedacht ist. Das kanonische Recht gehört auch für Roland in die Lehre von den Sakramenten. Wie das gesamte, durch die Kirche den Menschen vermittelte Erlösungswerk Christi in den Sakramenten zum Ausdruck kommt, so ist auch das gesamte, auf diese Kirche bezügliche kanonische Recht Sakramentsrecht. Es ist dieselbe Lehre von den Sakramenten, die in dem Dogma der Kirche und in dem Recht der Kirche wiederkehrt, die deshalb denn auch von Roland in beiden Werken, in dem Stroma wie in den Sentenzen, als das eigentliche Thema zur Darstellung gelangt. Nur unter einem verschiedenen Gesichtspunkt. Dort, in den Sentenzen, erscheinen die Sakramente als Gegenstand der Glaubenslehre, der fides, der Dogmatik, hier aber, in dem Stroma, als Gegenstand der Rechtsprechung im geistlichen Gericht. Was im wesentlichen nur der Dogmatik zugehört (so die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, von der Eucharistie, von der Firmung usw.), das wird den Sentenzen, was aber mit dem tractatus causarum, der gerichtlichen Entscheidung von Sakramentsfragen zusammenhängt, das wird dem kanonistischen Werk zugeteilt. In dem tractatus causarum spielen aber nur zwei Sakramente eine erhebliche Rolle: die Ordination und die Ehe. So

Gesetzes (das gesamte kanonische Recht gehört zur divina lex) wird — im Stil mittelalterlicher Theologie — die Methode Gratians als religiös gerechtfertigt, ja notwendig erwiesen. Wenn Thayer S. XLIII annimmt, daß Roland die Harmonisierung der Kanonen mit der „Quadratur der Dreizahl“ gleichartig sei, um so „nicht ohne Feinheit“ Gratians Unternehmen als eigentlich „unmöglich“ zu bezeichnen, so ist das gerade das Gegenteil von dem, was die ganze Ausführung Roland's vom ersten bis zum letzten Satz der Vorrede zum Ausdruck bringt. Auch in bezug auf Paucapalea ist Thayer (a. a. O. S. XLI) irrtümlicherweise der Ansicht, daß in der Vorrede zu dessen Summa biblische Zitate „mit rein juristischer Auslegung“ vorgetragen würden. Paucapalea (Ausg. von Schulte S. 1) beruft sich nämlich auf den Bericht vom Sündenfall und andere Bibelstellen, um darzutun: utriusque testamenti serie claret, tam leges quam decreta ipsa placitandi formam ex canonica sumpsisse scriptura. Paucapalea will also dartun, daß auch das gesamte kanonische Prozeßrecht religiösen Ursprungs sei. Paucapalea arbeitet, ganz ebenso wie Roland und wie Gratian selber, in seinem kanonistischen Werk leblich mit den Mitteln der damaligen Theologie.

tritt vor diesen beiden Sakramenten, wie bei Paucapalea so auch bei Roland, in der kanonistischen Arbeit die ganze Reihe der übrigen Sakramente in den Hintergrund. Bei Roland verschwindet sie sogar völlig. Gratians Dekret war noch im Grundsatz allen Sakramenten gewidmet gewesen. Das ist schon bei seinen nächsten Schülern anders geworden. Jedoch nicht, um Theologie und Jurisprudenz, sondern um die beiden Zweige der Theologie schärfer voneinander zu sondern. Theologie, und zwar Sakramentstheologie, war alles; sowohl das, was in den Sentenzen, wie das, was in dem kanonistischen Werk, dem Stroma, dargeboten wurde. Aber der dogmatischen Sakramentstheologie (der Glaubenslehre) trat in der kanonistischen Arbeit die praktische (gerichtspraktische) Sakramentstheologie in deutlicherer Abgrenzung gegenüber. So schon bei Paucapalea. So in noch weit höherem Grade bei Roland.

Noch weit ausgiebiger als Paucapalea und Roland äußert sich Stephan von Tournai in seiner um 1165 geschriebenen Summe zum Dekret¹¹. Stephan steht bereits unter dem Einfluß der, etwa 1158 geschriebenen Summe Rufins, in welcher der ursprüngliche Sinn von Gratians Dekret schon einigermaßen verdunkelt ist. Stephan hat auch seinerseits dazu beigetragen, die Meinung Gratians für die nachfolgenden Dekretisten noch mehr zu verschleiern. Trotzdem hat gerade er am eingehendsten über die ursprüngliche Idee Gratians berichtet. Diese Teile seiner Ausführungen wurden von seinen Nachfolgern, die ihn sonst in weitgehendem Maße ausschrieben, beiseite gelassen, weil man sie nicht mehr verstand. Man hielt sich an die inhaltlosen, jedoch gerade dadurch dem gemeinen Verständnis entgegenkommenden Zitate Rufins und Stephans über die „Dreiteilung“ des Dekrets. Aber was die jüngere Dekretistenschule ausließ, weil sie es schon nicht mehr begriff, ist für uns das wertvollste geschichtliche Zeugnis.

In seiner Vorrede spricht Stephan von der bereits für die

¹¹ Ausgabe: v. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, Gießen 1891.

Vorlesungen fest eingebürgerten Dreiteilung und gibt in Anschluß an Rufin den Inhalt des Dekrets dahin wieder:

primam (partem) ministeriis, secundam negotiis, tertiam ecclesiasticis deputat sacramentis¹².

Später aber, im Eingang der Causa XXVII (bei Schulte S. 231), bringt Stephan selbständig den bis dahin vorliegenden Gedankengang Gratians mit den Worten zum Ausdruck:

Sicut laicorum ordine dignior est ordo clericorum, sic et sacramenta specialiter ad clericos pertinentia sacramentis ad laicos pertinentibus sunt digniora. Inde est, quod magister Gratianus, majora minoribus praeponebat, prius de sacramentis et negotiis clericorum diligentius tractavit, deinde ad illud sacramentum, quod praecipue celebratur a laicis, i. e. matrimonium, transitum facit.

Hier hören wir, daß nicht bloß, wie Stephan zu Anfang, Rufin folgend, gesagt hatte, der „dritte Teil“, sondern das ganze Dekret von Sakramenten handle und daß Gratian in der Anordnung des Stoffes der Rangordnung der Sakramente folgte. Da in der Kirche die Kleriker höheren Ranges sind als die Laien, hat er an erster Stelle (bis zum Schluß der Causa XXVI) von den „Sakramenten und Rechtsfachen der Kleriker“ gehandelt. Dann hat Gratian an zweiter Stelle (von Causa XXVII an) das den Laien zukommende Sakrament, die Ehe, folgen lassen. So bestätigt Stephan, was oben (§ 3) über Gratians System ausgeführt wurde: der erste Hauptteil des Dekrets (der Traktat vom Sakrament der Ordination) reicht bis zum Schluß der Causa XXVI. Wenn Stephan dabei nicht bloß von den Rechtsfachen, sondern auch von den Sakramenten der Kleriker in der Mehrzahl spricht, so denkt er außer an die Handlung der Erteilung des ordo (die eigentliche Ordination) auch an die „Reparation“ („Restauration“) und die „Deposition“, d. h. auch an

¹² Ausgabe: v. Schulte S. 6. Vgl. oben § 2 Anm. 7.

die Handlung der Neukräftigung des ordo und der Entziehung des ordo¹³. Daß auch die beiden letztgenannten Tatbestände Sakramente im Sinne der altkatholischen Kirche darstellen, wird später verständlich werden. Diese beiden anderen „Sakramente“ sind bloße Nebenerscheinungen des Sakraments der Ordination. Darum bildet, wie auch Stephan an dieser Stelle sagt, das ganze Dekret bis zum Schluß der Causa XXVI eine Einheit. Bis hierher wird von dem klerikalen Sakrament, dem sacramentum ordinis, gehandelt. Dann folgt als zweiter Teil das Recht des Laiensakraments, der Ehe.

Stephan fügt hinzu: man könne „ohne Sünde“ die Überleitung von Causa XXVI (Schluß der Lehre von der Ordination) zu Causa XXVII (Beginn der Lehre von der Ehe) auch etwas anders machen:

Vel ita continuans non peccabis: Quoniam plura inquiruntur et emergunt circa matrimonium quam circa cetera sacramenta negotiave, quae mater ecclesia celebrat et observat: ideo prius de aliis sacramentis et negotiis in ecclesia contingentibus egit, acturus a modo de matrimonio, quod majorem et prolixiorem inquisitionem exigit.

Mit den alia sacramenta sind die Sakramente des ersten Hauptteils, die Ordination nebst zugehörigen Handlungen, gemeint. Als zweiter Hauptteil erscheint das Ehesakrament mit der Begründung, daß es die größte Menge von kanonistischen Rechtsfragen mit sich führt. Ein solcher Übergang würde dem Inhalt des Rolandischen Stroma entsprechen.

Noch eine dritte Weise fügt Stephan hinzu, indem er Paucapalea ausschreibt:

Potes et ita continuare: Hactenus dictum est de spirituali conjugio etc. Nunc de corporali matrimonio — tractare decrevit. Vgl. oben S. 38.

¹³ Vgl. die Äußerungen Gratians, Paucapaleas, Rolands oben S. 28 ff., 32, 33. Über die Sakramentsnatur auch dieser anderen Handlungen unten § 6 Anm. 29.

Der Gedankengang ist immer der gleiche: zum ersten handelt Gratian vom Sakrament der Ordination, zum zweiten vom Sakrament der Ehe.

In der sogenannten tertia pars (de consecratione) endlich gibt Stephan noch einmal eine Übersicht, und zwar nunmehr vollständig über den ganzen Inhalt des Dekrets. Hier heißt es (in der Ausgabe von Schulte S. 261):

Haec est ergo domus, quam sibi sapientia aedificavit, in qua columnas VII excidit, i. e. VII principalia sacramenta instituit, videl. baptismum, eucharistiam, confirmationem, poenitentiam, unctionem extremam, ordinem, conjugium. Quam causam magister Gratianus non obliquam attendens hujus operis sui seriem trifariam digessit. Accessit¹⁴, quod omnis et juris ecclesiastici speculatio partim moralis est, partim judicialis, partim sacramentalis. Primum ergo quasi ad morem informationem ostendens, qui vel quales, ad quos ordines per quos promovendi vel non, et in his constituti, ob quae delicta amovendi vel ex misericordia in eis tolerandi (auch die ganze Lehre von der Deposition und Reparation gehört mit zu diesem ersten Hauptteil). Et sic de sacramento ordinis pertractatum est. Nec inconvenienter ab inde orditus est. Per sacramenta enim dignitatis (Ordination, Deposition, Reparation: auch hier spricht Stephan von zur Ordination gehörigen Sakramenten in der Mehrzahl) et cum regulariter administrantur et judicia expediuntur (der Bischof hat kraft seines ordo die Gerichtsbarkeit) et quae in moribus contra disciplinam ecclesiasticam obrepunt castigantur (Deposition bzw. Reparation). Deinde judicialis speculatio eleganter est exposita, in cujus serie congrua occasione se offerente sacramentum conjugii

¹⁴ Man sieht, wie rein äußerlich Stephan hier seine eigene Idee in den Gedankengang Gratians hineinblickt, vgl. Anm. 15. Festschrift Wach. — Sohm.

et poenitentiae expeditum est¹⁵. Omnium ergo ecclesiasticarum causarum ab extra pulsantium rumoribus complacatis, reliquorum sacramentorum profunditas hic (in der tertia pars) evoluitur, ubi in quinque distinctionibus universa hujus tractatus series comprehenditur.

Das ganze geistliche Gebäude der Kirche auf Erden beruht, sagt Stephan, kraft göttlicher Ordnung auf „sieben Säulen“, nämlich auf den „sieben Hauptsakramenten“, mit denen göttliche Weisheit die Kirche ausgerüstet hat. So beruht denn auch für Gratian das gesamte Kirchenrecht auf dem Recht der sieben Hauptsakramente. Unter diesem Gesichtspunkte hat Gratian sein Dekret geordnet. Zwar kann Stephan nicht unterlassen, einiges aus eigener Weisheit hinzuzufügen und in Anschluß an die schulmäßige Dreiteilung des Dekrets die Entwicklung des gratianischen Gedankenganges in etwas zu trüben¹⁶. Aber die Hauptsache tritt trotzdem deutlich genug hervor. Die Ordnung der Sakramente ist die Ordnung des Dekrets. Ein Sakrament erscheint nach dem anderen mit dem ihm zugehörigen Recht.

¹⁵ In diesem Satz wird der Dreiteilung zuliebe die „secunda pars“ als Darstellung des Gerichtsverfahrens (judicialis speculatio) für ein inhaltlich einheitliches Ganzes genommen, obgleich unmittelbar vorher gesagt ist, daß der größte Teil der secunda pars (C. I—XXVI) als Darstellung des Verfahrens gegen Kleriker zum ersten Teil des Dekrets vom sacramentum ordinis gehört. So widerspricht denn auch die Meinung, daß Gratian von Ehe und Buße „bei Gelegenheit“ seiner Behandlung des Gerichtsverfahrens (seiner judicialis speculatio) spreche, dem, was Stephan unmittelbar vorher selbst über Gratians Absicht berichtet hat. Sachlich bleibt es dabei, daß nach Stephens Bericht Gratian zum ersten über das Sakrament des ordo, zum zweiten und dritten über die Sakramente der Ehe und Buße handelt. Aber durch die Zutat Stephens von dem in der Dreiteilung angeblich ausgedrückten dreifachen Inhalt des Dekrets (partim moralis, partim judicialis, partim sacramentalis) wird der Gratianische Gedanke verfleischt, ebenso wie durch die für Stephan vorbildlich gewesene (in seine Einleitung aufgenommene) Idee Rufins von dem dreifachen Thema des Dekrets: ministeria, negotia, sacramenta. Die späteren Dekretisten haben sich einfach an die glatte Dreiteilung und ihre oberflächliche Begründung durch Rufin und Stephan gehalten. Stephan wußte noch von dem Gedankengang Gratians. Die Späteren wußten nichts mehr damit anzufangen.

¹⁶ Vgl. oben Anm. 15.

Ist noch der geringste Zweifel möglich? Was wir bereits aus Gratians Werk selber mit Sicherheit entnehmen, bestätigen die älteren Dekretisten: Das System Gratians ist das System der Sakramente.

§ 5.

Der Grundgedanke Gratians.

Es versteht sich von selber, daß in einem wissenschaftlichen Werke von geschichtlichem Range die Ordnung des Stoffes den Grundgedanken der ganzen Darstellung ausdrückt.

So versteht sich auch von selber, daß in der Ordnung des Dekrets der Grundgedanke der ganzen Gratianischen Darstellung offen vor uns liegt. In seinem System des kanonischen Rechts hat Gratian seine Idee vom Wesen des kanonischen Rechts zum Ausdruck gebracht.

Was ist nach Gratian das kanonische Recht? Die Antwort braucht kaum noch ausdrücklich gegeben zu werden. Das kanonische Recht ist nach Gratian Sakramentsrecht. In der Klarheit, mit welcher Gratian diesen Gedanken erfaßt hat, offenbart sich die Größe seines Geistes, in der Kraft, mit welcher er seinen Gedanken schriftstellerisch durchführte, die Höhe seiner Kunst. In der Verbindung von beidem beruht die Eigenartigkeit seiner Leistung, die sein Dekret weit über alle ihm vorausgehenden verwandten schriftstellerischen Unternehmungen hinaushebt und den Erfolg des Werkes begründete.

Was war das kanonische Recht, als Gratian die Feder ansetzte, um sein Dekret zu schreiben?

Würde einer der Heutigen es sagen können? Ich zweifle. Unserer Kirchenrechtswissenschaft erscheint die ganze Vergangenheit im Licht der Aufklärung.

Konnten die Zeitgenossen Gratians die Frage beantworten? Oder gab es einen unter Gratians Vorgängern, der die Frage etwa schon beantwortet gehabt hätte? Die Antwort lautet: Nein! Sammlungen der Quellenzeugnisse des kanonischen Rechts,

der Vätersprüche, der Konzilschlüsse, der päpstlichen Dekretalen waren in großer Zahl bereits vor Gratian verfaßt worden¹. Alle systematischen Sammlungen (die bekanntlich Ende des 9. Jahrhunderts einsetzen) sind nicht bloß Sammlungen, sondern zugleich Bearbeitungen des kanonistischen Stoffes. In den Überschriften, die den einzelnen Stellen gegeben werden, spricht der Verfasser seine Ansicht von ihrem Inhalt aus. In der Ordnung und den Rubriken der Bücher und Titel kommt eine Gliederung und zugleich Verdeutlichung des kanonischen Rechts als eines Ganzen zum Ausdruck. Der Platz, der einzelnen Gegenständen vor anderen eingeräumt wird, die Ausführlichkeit, durch welche gewisse Stoffe ausgezeichnet werden, bewirkt Verteilung von Licht und Schatten und gibt der einzelnen Sammlung wie ihre Eigenart so ihre Wirkung. Die Sammlungen wurden dadurch zu einem Mittel nicht bloß der Darstellung, sondern zugleich der Beherrschung des kanonischen Rechts und seiner Fortentwicklung. Man sehe das *Decretum* des Bischofs Burchard von Worms (um 1020). Es ist die Sammlung des treuen bischöflichen Seelsorgers. Wie der Synoden, der Metropolen und der Primaten, so wird auch des Papsttums nur ganz vorübergehend gedacht². Weit aus die Haupt-

¹ In der schon öfter angeführten Arbeit von de Ghellinck finden sich wertvolle Mitteilungen über den Inhalt mehrerer noch ungedruckter Sammlungen.

² Das erste Buch des Burchardischen Dekrets trägt die Überschrift *De primatu ecclesiae* (Migne Patr. Lat. tom. 140 p. 550). Aber mit dem *primatus ecclesiae* ist nicht die Papstgewalt, sondern die Bischofsgewalt gemeint. In c. 1 wird eine pseudoisidorische Stelle an die Spitze gesetzt, welche aus der Verleihung der Schlüsselgewalt an Petrus — ganz im Sinn des auch zu Burchards Zeit noch geltenden altkatholischen, heute längst in Vergessenheit geratenen Kirchenrechts — die Begründung der Bischofsgewalt durch Christus ableitet: *In novo autem testamento post Christum dominum nostrum a Petro sacerdotalis coepit ordo* (Christus war der erste Bischof der Christenheit, Petrus der zweite), *quia ipsi primo pontificatus* (die Bischofsgewalt) *in ecclesia Christi datus est, dicente Domino: Tu es Petrus etc.* Vgl. Wesen und Ursprung des Katholizismus, 2. Abdruck, 1912, S. XII—XIV. Auf den Papst als solchen ist nur ein einziger Kanon bezüglich (c. 2). Außerdem kommt der Papst gelegentlich hier und da (so c. 42, 192, 198, 220, 223) zur Erwähnung. Von den Synoden wird etwas eingehender gehandelt (c. 42—58, 199), von den Metropolen in c. 46, 59, 63, 65, 66, von

person des Werkes ist der Bischof und weitaus das Hauptthema neben der bischöflichen Sakramentsverwaltung die vom Bischof zu handhabende seelsorgerische Kirchenzucht, das Bußwesen. Das Dekret Burchards ist die Sammlung des bischöflichen Kirchenrechts. Man sehe auf der anderen Seite die Sammlungen des gregorianischen Zeitalters, etwa die Sammlung des Anselm von Lucca. Das ganze lange erste Buch³ ist ausschließlich dem Thema *De potestate et primatu apostolicae sedis* gewidmet, und auch in den folgenden Büchern tritt immer wieder die Obergewalt des Papstes in den Vordergrund. Die Zeit des päpstlichen Kirchenrechts ist gekommen. Die gregorianischen Sammlungen dienen, die neuen Ideen zu verbreiten und zu befestigen.

So hat auch von den älteren Sammlungen vor Gratian jede ihren besonderen Geist und ihre persönlichen Gesichtszüge. Einzelne Verfasser unternehmen es, in einer Einleitung den Grundgedanken, der sie bei Abfassung ihrer Sammlung leitete, unmittelbar zum Ausdruck zu bringen. So sagt Burchard von Worms in seiner Widmungsvorrede, daß die große Unkenntnis des kanonischen Rechts und der damit zusammenhängende Verfall der Kirchenzucht (des Bußwesens) in seiner Diözese ihn zur Abfassung seines Werkes veranlaßt habe. Er will zufrieden sein, wenn er es erreicht, den Zustand seiner Wormser Kirche zu verbessern⁴. Was ihn zu seinem Werk bestimmt, ist die Sorge

den Patriarchen und den Primaten in c. 66, 154, 155, 157, 158. Die sämtlichen übrigen (200) Kanonen des ersten Buches *De primatu ecclesiae* haben nur den Bischof zum Gegenstand.

³ Ausgabe von Hauer, *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum*, fascic. 1, Oeniponte 1906, S. 7—69. Unter den 89 Kanonen dieses ersten Buches finden sich ungefähr 50 (pseudoisidorische) Fälschungen!

⁴ Burchard widmet das Dekret seinem Dompropst Brunicho, der ihn häufig zur Abfassung einer solchen Sammlung aufgefordert hat: *familiaritas tua, charissime frater, hortando a nobis contendit, ut utile aliquod opus non minus ex sanctorum Patrum sententiis quam canonicis scripturis vel ab comprobatis poenitentium exemplis ad necessarium ecclesiae nostrae deservientium usum, vigilantissimo studio colligerem. Et id quidem vel ea ratione maxime flagitare videbaris, quod canonum jura atque poenitentium formae in nostra quidem dioecesi adeo*

des geistlichen Hirten für das Seelenheil seiner Gemeinde. Unter diesem Gesichtspunkt stellt er das ganze kanonische Recht dar. Das kanonische Recht ist ihm das Recht der Seelsorge.

Man sieht, daß das Dekret Burchards einen leitenden Grundgedanken hat. Aber es ist ein Grundgedanke, der lediglich den praktischen Erfolg des kanonischen Rechts ausdrückt: das wozu das kanonische Recht nach seiner Zweckbestimmung schließlich dient. Welcher Art aber sind die Mittel, mit denen das kanonische Recht solchem Ziele zustrebt? Welcher Art ist der Inhalt, welcher Art das Wesen der kanonischen Rechtsätze? Das vermag der treffliche Bischof nicht mit einem Wort zu sagen. So bleibt die Darstellung doch in den Einzelheiten stecken.

Der bedeutendste unter Gratians Vorgängern war Ivo von Chartres, dessen Dekret (um 1100 verfaßt) die ersten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts beherrscht hat. Ivo gibt eine lange inhaltreiche Vorrede, die großen Einfluß erlangte und durch das ganze 12. Jahrhundert hindurch unablässig ausgeschrieben wurde. Aber fast die ganze Vorrede handelt nur von der Beseitigung der in den Kanonen auftretenden Widersprüche, von der Deutung des einen Teils der Kanonen als Verkündung des strengen Rechts (der *justitia*), des anderen Teils als der Gewährung dispensierender Gnade (der *misericordia*). Zugleich nimmt Ivo — darin be-

confusa sint atque inter se discrepantia ut aut ex toto neglecta aut omni pene auctoritate destituta vel modice in ecclesiastica disciplina institutis apparere possint. Qua de causa saepe accidit, ut ad poenitentiae remedium confugientibus cum ob canonum descriptionem confusam tum ob presbyterorum nostrorum ignorantiam non facile subveniatur. — sanctis tuis petitionibus obsecutus synodalia praecepta sanctaque instituta tam ex sanctorum Patrum sententiis quam ex canonicis scriptis adjutore Deo in unum fascem ex amplissimo orbe collegi. — Quare etiam si nostrae provinciae limites non exierit nihil omnino aegre feremus, modo nostrorum ministrorum manibus teratur (Migne l. cit. p. 537—540). In der ganzen Vorrede kennzeichnet Burchard das kanonische Recht nur äußerlich: durch Angabe seiner Quellen (synodalia praecepta, patrum sententiae). Von dem Inhalt des kanonischen Rechts wird lediglich die Regelung der Kirchengucht hervorgehoben, die dann auch im Dekret selber eine stark hervortretende Rolle spielt.

ruhte die Kraft und der Erfolg seiner Vorrede — die schwierige Frage in Angriff, wie weit die Dispensationsgewalt reiche, welche Gebote „beweglich“ und welche „unbeweglich“ (indispensabel) seien. Von Inhalt und Wesen des kanonischen Rechts vermag jedoch auch Ivo nur eine äußerliche Beschreibung, nicht einen das Innerste treffenden Begriff zu geben. Er sagt über die sachliche Aufgabe und Ordnung seines Werkes nur:

A fundamento itaque christianae religionis, id est fide, inchoantes, sic ea quae ad sacramenta ecclesiastica, sic ea quae ad instruendos vel corrigendos mores, sic ea quae ad quaeque negotia discutienda vel definienda pertinent, sub generalibus titulis distincta congesimus, ut non sit quaerenti necesse totum volumen evolvere, sed tantum titulum generalem suae quaestioni congruentem notare et ei subjecta capitula sine interpolatione transcurrere.

Das kanonische Recht steht auf dem Grunde der christlichen Glaubenslehre. Es handelt von Sakramenten, Kirchengucht, Rechtsfällen. Das ist alles. Immerhin liegt ein Versuch vor, den Inhalt des gesamten kanonischen Rechts zusammenfassend wiederzugeben, nicht bloß wie Burchard sich auf die Hervorhebung eines einzelnen wichtigen Stücks zu beschränken. Aber trotzdem kommt auch Ivo über die Aufzählung von Einzelheiten nicht hinaus. Er hat nur „die Teile in seiner Hand“, ebenso wie Burchard. Er ist nicht imstande, das Ganze des kanonischen Rechts in ein einziges Wort zu fassen. Darum fehlt auch bei Ivo ein System. Es folgt eins auf das andere. Die Reihenfolge könnte auch beliebig geändert werden. Es ist schon eine Ordnung da, die einen Überblick gestattet, aber keine systematische, d. h. keine wissenschaftliche Ordnung.

Selbstverständlich ist der Stoff bei Burchard und Ivo, überhaupt in all diesen älteren Sammlungen im wesentlichen bereits der gleiche wie bei Gratian. Ebenso selbstverständlich lebt in sämtlichen Verfassern dieser Sammlungen eine das Ganze beherrschende

Empfindung von der Eigenart des kanonischen Rechts im Gegensatz zu allem weltlichen Recht. Daher die überall gleichermaßen führende theologische Tonart. Ivo setzt (erstes Buch des Dekrets) mit der Glaubenslehre ein. Burchard schließt (Buch 20 seines Dekrets) mit der Lehre von der menschlichen Seele, der göttlichen Prädestination und den letzten Dingen. Im Reich des Religiösen bewegt sich alles. Der Geist des altkatholischen Kirchenrechts war in den früheren Sammlungen lebendig, ganz ebenso wie in dem gratianischen Dekret. Und dennoch! Den Geist des katholischen Kirchenrechts zu ergreifen und zu bezwingen, ihn zu nötigen, daß er in einem System des altkatholischen Kirchenrechts in wissenschaftlicher Gestalt sichtbar erscheine, das hat nur ein Einziger vermocht: Gratian.

Gratian war nicht der Erste, welcher als Jurist das altkanonische Recht zur Darstellung brachte. Er war vielmehr der Letzte, welcher als Theolog in großem Stile, ja in höherem Stile als seine Vorgänger des altkanonischen Rechtes Meister war.

Gratian war nicht der „Vater der Kirchenrechtswissenschaft“ in dem Sinn, den unsere Gelehrten von altersher mit diesen Worten verbinden. Er war nicht der Begründer der Kanonistik als einer „neuen“, selbständigen „juristischen Disziplin“, sondern der Vollender der altkanonistischen Wissenschaft als eines Teiles der Theologie. Er war der größte unter den altkatholischen Theologen, sofern er erreichte, was keinem vor ihm beschieden war, das religiöse Wesen des altkanonischen Kirchenrechts bewußt zu erfassen und wissenschaftlich zur Darstellung zu bringen.

Den Inhalt des gesamten unermesslichen kanonistischen Stoffes wußte er durch ein Wort auszudrücken und zu beherrschen. Dies Wort lautete: das kanonische Recht ist Sakramentsrecht. Alles kanonische Recht ohne Ausnahme ist dieser Art. Anderes kanonisches Recht als das Recht der Sakramente gibt es nicht. Alles kanonische Recht handelt von Gott, von dem Geheimnis seines Lebens in der Christenheit.

Mit diesem einen Wort bändigte er die Rechtsätze, so daß sie sich von selber zu einem wissenschaftlichen Systeme ordneten. Ist das kanonische Recht das Recht der Sakramente, so ist das System des kanonischen Rechts durch das System der Sakramente gegeben. Das System der Sakramente bestimmt sich für den Kanonisten nach der Rangordnung des Sakraments für die Machtentfaltung des kanonischen Rechts. In diesem Sinne hat Gratian sein Dekret geordnet. Wie oft ist diesem Werke Mangel an Systematik vorgeworfen worden! Gewiß läßt Gratian in einzelnen nicht selten sich gehen, indem er manches nur lose mit dem Voraufgehenden Zusammenhängendes einflücht, auch Wiederholungen nicht vermeidet. Als Ganzes genommen aber ist sein Werk von vollendeter systematischer Kunst. In seinem System des kanonischen Rechts entwickelt Gratian den Begriff des kanonischen Rechts. Höhere systematische Leistung gibt es nicht. Das Wesen des behandelten Gegenstandes ist zum Gesetz seiner künstlerischen Gestaltung geworden. Die Idee, die der Stoff selber in sich trägt, ist befreit und in die Herrschaft über die Gesamtdarstellung eingesetzt, so daß in allen Einzelheiten, in jedem Tropfen des Ozeans der Rechtsätze das Licht des Geistes sich widerspiegelt, der das Ganze geschaffen hat.

In dem Augenblick aber, als Gratian sein Werk vollendete, war das von ihm behandelte kanonische Recht bereits zum Untergang bestimmt. Gratian selber hat durch seine Stellungnahme zugunsten der Allgewalt des Papsttums und der päpstlichen Gesetzgebung den großen Umschwung mit vorbereitet. Ein Menschenalter nach ihm begann die Gesetzgebung der großen Päpste ihr Werk: unter Führung zuerst Alexanders III., dann Innozenz III. Gleichzeitig ging die Kanonistik von der Theologie in das Lager der Jurisprudenz über. Im Bunde mit der neukanonistischen Schule von Bologna schuf das Papsttum das „neukanonische“ Recht⁵.

⁵ Seit 1180 (nach der Gesetzgebung Alexanders III. auf dem großen Lateranischen Konzil vom Jahre 1179) hören wir (zuerst bei Sighard von Cremona

Das neue Recht war keineswegs die gerade Fortentwicklung des alten. Es bedeutete das Aufkommen einer ganz anderen Art von Kirchenrecht, des neukatholischen Kirchenrechts, das wir noch heute vor uns sehen. Mit einer neuen ihr bis dahin unbekannt Macht ward die Kirche Christi ausgerüstet. Neben die potestas ordinis trat die potestas jurisdictionis. Das Kirchenrecht wollte nicht mehr bloß Sakramentsrecht, sondern zugleich Körperschaftsrecht, die Kirchengewalt nicht mehr bloß Sakramentsgewalt, sondern eine allen weltlichen Gewalten gewachsene, ja überlegene körperschaftliche Regierungsgewalt bedeuten.

Das überlieferte altkatholische Kirchenrecht ward von Grund aus umgestaltet. Zu einem erheblichen Teile wurde es schlechtweg beseitigt, damit der Neubau entstehen könne. Rein Stein blieb auf dem anderen. Alle Werte wurden umgewertet. Schon im Jahre 1188 ordnete das Generalkapitel des Zisterzienserordens die Geheimbewahrung des Gratianschen Dekrets an. Nur wenn es nötig war, sollte es vorgelegt werden. Dem gemeinen Gebrauch der Ordensangehörigen ward es wegen der „Frtümer“, die es erregen könnte, entzogen⁶. Erst ein Menschenalter war

in seiner Summe zu Gratians Dekret) von dem novum jū canonicum, vgl. Thamer, Über Entstehung und Bedeutung der Formel Salva sedis apostolicae auctoritate, in den Wiener Sitzungsberichten, Bd. 71 (1872), S. 807 (im Sonderabdruck S. 1). — In der soeben angeführten Abhandlung hat Thamer den starken Einfluß glänzend nachgewiesen, den Gratian durch die in seinem Dekret vorgetragene Privilegientheorie zugunsten der Steigerung der päpstlichen Gesetzgebungsgewalt geübt hat. — Die Wandlung der Kanonistik Bolognas aus Theologie in Jurisprudenz vollzog sich im Laufe der sechziger Jahre des 12. Jahrhunderts. Den Übergang veranschaulicht die im vorigen bereits häufig angezogene Summe des Stephan von Journai (um 1165). Stephan war beides, Theolog und Jurist (vgl. v. Schultzes Einleitung in seiner Ausgabe S. XXIII). In der Vorrede, die Stephan der Summa vorausschickt, ladet er beide, den Theologen und den Juristen (Zivilisten), zur Tafel ein: *Duos ad convivium vocavi, theologum et legistam*. Es war das etwas Neues. Er rechtefertigt das und fordert beide auf, Nachsicht zu üben, sofern er vorbringen müsse, was zwar dem einen, aber nicht auch dem anderen Teil bekannt sei.

⁶ Der Beschluß lautete: *Liber, qui dicitur canonum, sive Decreta Gratiani, apud eos, qui habuerunt, secretius custodiantur, ut cum*

nach Abfassung des Dekrets vergangen. Aber schon erschien ein Blick auf das in ihm enthaltene altkatholische Kirchenrecht als gemeingefährlich. Ein neues kanonisches Recht war heraufgekommen, welches nichts mehr wissen wollte von dem kanonischen Recht der Vergangenheit.

Das Dekret Gratians mit all der Geistesarbeit, die es in sich trug, ward verdunkelt durch den Glanz des aufsteigenden, Kräfte der Weltherrschaft in sich tragenden neukanonischen Rechts. Es ward nicht bloß inhaltlich überwunden und in den Hintergrund gedrängt. Es ward unverstänglich. So ganz anders war der Geist, der im Dekret und der in der neuen Zeit die Herrschaft führte. Das Dekret ward ein Buch mit sieben Siegeln: für die Gelehrten der Folgezeit ebenso wie für die Gelehrten vom Ausgang des 12. Jahrhunderts. Es ist unverstänglich geblieben bis auf den heutigen Tag. Aus dem großen altkatholischen Theologen ward der „Vater der Kirchenrechtswissenschaft“, der Mann der „juristischen Methode“ im Stil unserer kirchenrechtlichen Gegenwart.

Aber, so möchte man vielleicht einwenden, Gratian sollte Recht haben, wenn er das altkatholische Kirchenrecht mit dem Recht der Sakramente gleichsetzte? Unmöglich! Eine Kirche ohne körperschaftliches Regiment wäre das lebensunfähigste, unpraktischste Ding auf der ganzen Welt, ein Widerspruch in sich selbst, ein Messer ohne Hest und ohne Klinge!

Auf Gegengründe solcher Art trifft man nicht bloß bei katholischen, sondern ebenso bei unseren protestantischen Gelehrten, wenn man an der Hand des Apostels Paulus das „anarchische“ urchristliche Kirchenwesen schildert. Es gibt manchen Fachgenossen, für den als Gegengrund die Tatsache ins Gewicht fällt: „ich bin

opus fuerit proferantur. In communi armario non resideant propter varios qui inde provenire possunt errores (Martene, *Thesaurus novus anecdotorum*, tom. IV, p. 1263). Die Stelle wird zitiert von Phillips, *RR.*, Bd. 4, S. 149 Anm. 33; Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400* (1885), S. 700; Saltet, *Les réordinations* (Paris 1907), p. 289 not. 1, aber ohne daß der Inhalt genügend gewürdigt würde.

auferstande, mir das vorzustellen⁷." Für unser heutiges Denken — es wird auf Seiten der Katholiken durch das neukatholische Kirchenrecht, auf Seiten der Protestanten durch die Aufklärung bestimmt — ist eine „Kirche“ ohne Körperschaftsregiment ein Unding. Die Vernunft der Vergangenheit muß doch die gleiche gewesen sein wie die Vernunft von heute: Wie es heute ist, so war es immer! Das ist für manchen, wenngleich gewöhnlich unbewußt, ein stärkerer Beweisgrund als alle Zeugnisse der Quellen.

Die Forscher, welche dem Apostel Paulus nicht glauben wollen, wenn dieser die nur geistlich registerte Ecclesia der Urzeit schildert, werden noch viel weniger geneigt sein, das Zeugnis Gratians anzunehmen, daß alles Kirchenrecht seiner und der vergangenen Zeit nur geistliches Sacramentsrecht sei. Noch im zwölften Jahrhundert soll die Kirche ohne Körperschaftsrecht und damit ohne Kirchenrecht und ohne Kirchenregiment im heutigen Sinne gewesen sein! Das ist (schonend ausgedrückt) nichts anderes als der Gipfel der Unmöglichkeit.

An Stimmen solcher Art wird es höchst wahrscheinlich nicht fehlen und manche treffliche Gelehrte werden wie einst den urchristlichen Zeugnissen so jetzt dem Zeugnis Gratians gegenüber der Ansicht sein, daß es genüge, das ganze mit einem kräftigen Kopfschütteln abzutun.

Es wird darum nötig sein, das altkatholische Kirchenrecht selbst auftreten zu lassen, damit es in eigener Person von dem Geist Zeugnis ablege, der in ihm lebendig ist. Die Quellen des ersten Jahrtausends der Kirche werden bestätigen und zugleich

⁷ Das bezeugt von sich selber und von „vielen anderen Theologen und Juristen“ ein angesehener Kirchenhistoriker in der von Hinneberg herausgegebenen Deutschen Literaturzeitung, Jahrg. 1914, Nr. 52, S. 2772. Wenn hinzugefügt wird: die Vorstellung von der „verfassungslosen, rein religiösen Urkirche scheint mir eine irgendwie naturrechtlich bedingte Konstruktion zu sein“, so dürfte diese Meinung von dem Verständnis des Naturrechts ebensoweit entfernt sein wie von dem Verständnis der paulinischen Theologie.

verdeutlichen, was am Schluß der Entwicklung Gratian in seinem Dekret durch sein System zur Aussprache gebracht hat.

In diesem Sinne soll auf den folgenden Blättern vom altkatholischen Kirchenrecht die Rede sein. Natürlich nicht so, daß alle Fragen, die es mit sich führt, zur Behandlung gebracht werden. Aber doch so, daß an den wichtigsten Stücken des alten Rechts die Grundgedanken, die das Ganze beherrschen, quellenmäßig nachgewiesen werden.

Im Mittelpunkt des altkanonischen Rechts steht, wie wir bereits aus Gratians Werk ersehen haben, das Recht von der Ordination. So soll es im folgenden versucht werden, vornehmlich an der Hand des Rechts von der Ordination das Wesen des altkatholischen Kirchenrechts zugleich zu erweisen und zur Anschauung zu bringen.

Es wird zu diesem Zweck mancher mühsamen Untersuchung des Inhalts der Quellenzeugnisse bedürfen. Aber es ist unerläßliches Erfordernis, wenigstens an einzelnen Stellen des altkatholischen Kirchenrechts bis auf den letzten Grund vorzudringen, um dem wissenschaftlichen Beweis für die Art seines Inhalts die volle Schlagkraft zu verleihen.

II. Das altkatholische Sacrament.

§ 6.

Entstehung und Begriff.

Das Verständnis des altkatholischen Kirchenrechts hat das Verständnis des altkatholischen Sacraments zur Voraussetzung. Aber das eine ist ziemlich ebenso unbekannt wie das andere¹.

¹ Auch die protestantisch-theologische Forschung hat auf dem Gebiet der Sacramentsgeschichte bisher nur wenig geleistet. Die viel zitierte fleißige Arbeit von G. L. Hahn, Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trident, 1864, bleibt doch ganz an der Oberfläche. Der Einzige, dessen Forschungen in die Tiefe bringen, ist Rattenbusch. Vgl. dessen Schriften: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Bd. 1: Die orthodoxe anatolische Kirche, 1892, insbesondere S. 330 ff. Das apostolische Symbol, Bd. 2, 1900, insbesondere

Was die griechische Kirche Mysterium nannte, das hieß in der lateinischen Kirche Sakrament. Im Sakrament vollzieht sich etwas Geheimnisvolles: ein körperlich sichtbarer Tatbestand trägt unmittelbar Wirken des in Christo der Christenheit zugewandten göttlichen Heilswillens in sich. Der äußerlich das Sakrament Vollziehende (der minister sacramenti) hat nur die Rolle eines Werkzeugs. Der Wert des sakramentalen Vorgangs beruht darin, daß in dem sichtbaren Tatbestand auf geheimnisvolle, unsichtbare Weise Gott (Christus) selber sich betätigt. Das will die bis in das 12. Jahrhundert vorherrschende Formel sagen, die in Anschluß an augustiniſche Wendungen das Sakrament als *visibilis forma invisibilis gratiae* bezeichnete².

In diesem Sinne ist zu allen Zeiten das Sakrament vom Katholizismus verstanden worden. Aber es ist klar, daß die aus Augustins Äußerungen³ abgezogene Formel nur eine Beschreibung des Hergangs und seiner Wirkung, keine Begriffsbestimmung darstellte. Das Wesen des Sakraments wird nicht ausgedrückt. Es wird nicht gesagt, woher es kommt, daß solchem sichtbaren Vorgang solch unsichtbare Kraft innewohnt.

Das Wesen des Sakraments aber hat in der katholischen Kirche eine Entwicklung durchgemacht.

Für den heute lebendigen Neukatholizismus beruht die Macht des Sakraments in dem Ritus, der von bestimmten dazu göttlich befähigten Personen vollzogen wird. Der von dem rechten minister sacramenti formrichtig vollzogene Ritus

§. 64 ff. Dazu der Artikel Sakrament von Steib-Rattenbusch in Haucks Realencycl. f. prot. Theol., Bd. 17, 1906, S. 349 ff. Aber auch über das, was Rattenbusch bietet, wird man noch hinauskommen müssen. Vgl. unten Anm. 25.

² Vgl. die bei G. S. Hahn a. a. O. S. 11 ff. gesammelten Zeugnisse.

³ Vgl. Hahn S. 12, wo die von Augustin gebrauchten Formeln zusammengestellt sind: *signacula rerum divinarum visibilia; signa, quae ad res divinas pertinent; aliud videtur, aliud intelligitur; verba visibilia.* — Seit dem 12. Jahrhundert beginnen die Versuche der Theologen, die von Augustin mit der Freiheit des religiösen Geniuses hingeworfenen Schlagworte durch eine erschöpfende wissenschaftliche Begriffsbestimmung zu ersetzen, Hahn S. 14 ff.

wirkt als solcher (*ex opere operato*), wenn nur im Empfänger des Sakraments kein Hindernis der Wirkung gegeben ist. Durch den Ritus des Befähigten (in der Regel des Priesters) handelt Gott (Christus). Weitere persönliche Eigenschaften des minister sacramenti als die Befähigung für dieses Sakrament sind unerheblich. Nur daß er die Absicht haben muß, „das zu tun, was die Kirche tut“, d. h. die Handlung zu vollziehen, welche in der katholischen Kirche als Sakrament vollzogen wird⁴.

⁴ Leo XIII. in seiner Enzyklika *Satis cognitum* vom 29. Juni 1896, Herber Rundschreiben erlassen von Unserem Heiligsten Vater Leo XIII., 4. Sammlung, S. 233: *ordinaria ac praecipua participandae instrumenta gratiae sacramenta dicimus, quae ab hominibus ad id nominatim lectis certorum ope rituum administrantur.* S. 269: *non singulis e populo christiano (das soll heißen: nicht jedem einzelnen Christen als solchem), verum delectis quibusdam (nur gewissen auserwählten einzelnen) data divinitus facultas est perficiendi atque administrandi divina mysteria — neque enim nisi ad apostolos legitimosque eorum successores (die Bischöfe, von deren Gewalt sich dann die Gewalt der Priester ableitet) ea pertinent a Jesu Christo dicta: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium — baptizantes eos — Quorum remiseritis peccata remittuntur eis. — Concil. Tridentin. Sess. VII de sac. can. 6: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, — anathema sit. Can. 7: Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant, — anathema sit. Can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. Can. 11: Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi id quod facit ecclesia, anathema sit. — Der neukatholische Sakramentsbegriff ist geschichtlich aus der Anerkennung der Rebertaufe und der Kindertaufe hervorgegangen. Vgl. unten §§ 9 ff. und schon an dieser Stelle Augustin. Epist. II, 98, 10 (Migne, Patr. Lat., tom. 33, p. 364): *parvulus qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non tamen ei obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus (d. h. das sacramentum fidei, die Taufe) salubriter percipit.* In Anschluß an die Sätze von der Taufe hat Augustin bereits für die Sakramente überhaupt die Sätze entwickelt, aus denen dann der Sakramentsbegriff des Neukatholizismus hervorgegangen ist. Die Wurzeln der neukatholischen Sakramentslehre reichen in die altkatholische Zeit zurück. Aber diese augustiniſche Verallgemeinerung der Sätze vom Taufsakrament ist für die Kirche erst seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts zur Geltung gebracht worden. Bis dahin nahm die Taufe eine Ausnahme-*

Die Macht des Sakraments beruht für den Neukatholizismus in der bestimmten Einzelpersonen (für den Regelfall den Priestern) verliehenen Fähigkeit, den sakramentalen Ritus wirksam zu vollziehen.

Auch für den Altkatholizismus wirkt das Sakrament durch den Ritus. Das ist vom Wesen des katholischen Sakraments untrennbar. Aber für den Altkatholizismus beruht die Macht des Sakraments nicht in Wesen, Fähigkeit, „Charakter“ des einzelnen Christen (des Priesters), der das Sakrament vollzieht, sondern in Wesen, Fähigkeit, Macht der Kirche, der ganzen Christenheit, deren Wesen im Sakrament sich offenbart.

Aus dem urchristlichen und altkatholischen Begriff von der Kirche (Ekklesia) — nicht, wie die gemeine protestantische Lehre ist, aus heidnischem Mysterienwesen, — ist das altkatholische Sakrament hervorgegangen.

Die Kirche des Urchristentums ist die Ekklesia, die sichtbare Christenheit als das Volk Gottes, das neutestamentliche Israel. Ihr Leben ist ausschließlich geistliches (pneumatisches) Leben, Leben aus dem Geist Gottes, durch den Geist Gottes. Anderes als geistliches Leben hat sie nicht und kann sie garnicht haben.

In der Mitte einer jeden Christenheitsversammlung ist Gott, Christus mit den Engelscharen. Sollte Gott an irdischen Gesellschaften, an einer Vereinsversammlung, Körperschaftsversammlung, Ortsgemeindeversammlung sich beteiligen? Alle Christenheits-

stellung ein im Gegensatz zu dem für alle anderen Sakramente gültigen altkatholischen Sakramentsrecht. Vgl. unten §§ 12. — Daß in den Sakramenten unmittelbar Gott (Christus) selber wirkt, ist gleichermaßen neukatholische und altkatholische Lehre. Vgl. zum Beispiel Thomas von Aquino, Summa theol., Pars III, Quaest. 64, art. 5 (Divi Thomae Aquinatis Opera, ed. altera Veneta, 1787, tom. 24, p. 317, 318): *ministri ecclesiae neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes neque gratiam conferunt, sed hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quaedam instrumenta.* Ebendaf. art. 1 (p. 314): *Illud quidem quod est sacramenti effectus non impetratur oratione ecclesiae vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cujus virtus operatur in sacramentis.*

versammlungen sind Ekklesien, Versammlungen Gottes (Christi) mit seinem Volk. Ihre Lebensäußerungen sind Gottes Lebensäußerungen.

Der Beschluß der Christenheitsversammlung ist vielmehr ein Gesamtzeugnis der Versammelten über den Beschluß des heiligen Geistes (Ap. Gesch. 15, 28). Die Handlungen der Christenheitsversammlung, die etwa jemanden zum Dienst „in dem Herrn“, das heißt an der Christenheit bestellt, sei es als Apostel (Ap. Gesch. 1, 15 ff.; 13, 2 ff.), sei es für sonstige „Diaconie“ (Kol. 4, 17; Ap. Gesch. 6, 6; 14, 23; 20, 28), sind vielmehr Handlungen des heiligen Geistes, der das Volk Gottes durch die von ihm Berufenen regiert. Selbst die Verwaltung von Kirchengut, die Verfügung über die in der Christenheitsversammlung dargebrachten Opfergaben, bedeutet keine weltliche Vermögensverwaltung, sondern einen Vorgang religiösen Inhalts, durch welchen der Geist Gottes das ihm dargebrachte Gut verwendet. Denn das Opfergut ist Gut Gottes, Gut „des Herrn“, des Kyrios (daher das Wort „Kirchengut“), Gut des heiligen Geistes, dem es übereignet wurde (Ap. Gesch. 4, 3. 4. 9), nicht Gut irgendeiner Körperschaft, so daß nur der Geist Gottes selber (durch den Geistbegabten, später durch den Bischof) über solches Gut zu verfügen imstande ist.

So ist dem Urchristentum die sichtbare Christenheit, die Ekklesia, ein Mysterium: ein sichtbarer Tatbestand, in dem auf geheimnisvolle Weise unmittelbar Gott selber wirksam ist. Das Mysterium der Kirche (Christenheit) wiederholt sich in allen Handlungen der Kirche (Christenheit).

Alle Voraussetzungen des altkatholischen Sakramentsbegriffs sind bereits im Urchristentum gegeben. Natürlich! Sonst wäre es nicht zum altkatholischen Sakramentsbegriff gekommen. Der Altkatholizismus ist geschichtlich die gerade Fortentwicklung des Urchristentums.

Dennoch war das Urchristentum ohne Sakrament im Sinne des Katholizismus.

Zwar war die Kirche Gottes sichtbar, aber das Handeln der Kirche Gottes war dennoch unsichtbar⁵.

Kirche Gottes, Leib Christi, Trägerin des Christengeistes (Gottesgeistes) war die gesamte Christenheit auf Erden⁶. Aber die gesamte Christenheit war nirgends tatsächlich versammelt. Tatsächlich vorhanden war nur der einzelne Christ und die örtliche Christenversammlung. Jeder einzelne Christ sollte als Geistlicher (Pneumatiker), jede einzelne Christenversammlung (wenn auch nur von zwei oder drei) sollte als geistliche Versammlung Organ des in der gesamten Christenheit lebenden Gottesgeistes, Werkzeug des Mystariums der Christenheit (minister sacramenti) sein. Die Gesamtchristenheit war organisiert. Sie handelte durch die Christen und die örtlichen Christenversammlungen. Aber die Organisation der Ekklesia war eine lediglich charismatische und darum eine unsichtbare Organisation. Ob in diesem Einzelfall durch den Christen, durch die Versammlung die Ekklesia, die Kirche Gottes (Christi) und damit Gott (Christus) selbst gehandelt hatte, konnte an keinem äußeren Kennzeichen ersehen werden. So war zwar die Kirche Gottes sichtbar, aber ihr Handeln dennoch unsichtbar. In jedem Einzelfall war die sachliche Prüfung möglich und notwendig, ob wirklich in diesem Tatbestand Handeln der Kirche Gottes mit der Kraft Gottes gegeben war. Was fehlte, war eine äußerlich sichtbare Ordnung, eine an bestimmten Formen erkennbare rechtliche Verfassung der Gesamtchristenheit. Es gab kein Kirchenrecht, kein Recht für die Ekklesia, welches äußerlich erkennbare Formen, Organe für ihre Lebensäußerungen bestimmt hätte, und es konnte kein Kirchenrecht geben.

⁵ In dem ersten Satz (die Kirche Gottes ist sichtbar) liegt der Ursprung des Katholizismus. In dem zweiten Satz (das Handeln der Kirche Gottes ist unsichtbar) liegen die Gedanken, die den Protestantismus mit dem Urchristentum verbinden.

⁶ Der Apostel Paulus schreibt I. Kor. 12, 27 den Korinthern: ihr seid Leib und Glieder Christi „zu eurem Teil“ (ἐκ μέρους). Die Korinther sind nur ein Teil des Leibes Christi. Leib Christi, durch den Christus handelt, ist nur die ganze Christenheit.

Dem Rechtsordnung für das Leben der Ekklesia (des Volkes Gottes, der Kirche im religiösen Sinne, der Christenheit als Trägerin des Gottesgeistes) hätte Rechtsordnung für das Leben Gottes in und mit der Christenheit bedeutet. Der Geist Gottes aber geht frei durch das Volk Gottes. Er kann in keine äußere Ordnung, auch in keinen Ritus eingefangen werden. Es gibt keinen sichtbaren Tatbestand, der als solcher Heilswert hätte⁷. Es gibt kein katholisches Sakrament und kann keins geben.

Sollte es zum katholischen Sakrament kommen, so mußte das Kirchenrecht entstehen: äußere Ordnung, welche das Handeln der Ekklesia versichtbarte und zugleich verbürgte, — natürlich von Gott gesetzte Ordnung, weil es sich um das Leben Gottes mit dem Gottesvolk handelte. Das Wesen des Christentums mußte eine Änderung erfahren. Dem Glauben an das Evangelium mußte der Glaube an das göttliche Kirchenrecht hinzutreten. Mit der Entstehung des göttlichen (katholischen) Kirchenrechts war beides gegeben: das Formalprinzip des Katholizismus, die Gleichsetzung der sichtbaren, rechtlich verfaßten katholischen Kirche mit der Kirche im religiösen Sinn (der Ekklesia)⁸, und das Materialprinzip des Katholizismus: Erlösung (Rechtfertigung) der Christenheit durch die Sakramente (der Kirche, des Priesters), durch bestimmte, äußerlich (rechtlich) geordnete Tatbestände, deren Gewährung die Mitteilung der Gnade Gottes, deren Verfassung die Entziehung der Gnade Gottes vermittelt. Wenn das katholische Kirchenrecht kam, so schuf es die rechtlich verfaßte Kirche: nicht, wie die all-

⁷ Im 3. Jahrhundert dagegen glaubte der Mann in Alexandria, von dem Euseb. hist. eccl. VII, 9 die Rede ist, seine Augen nicht zu Gott erheben zu dürfen, weil in der Taufe, die er bei den Häretikern empfangen hatte, die „Fragen und Antworten“ andere gewesen waren als bei den Katholiken. Er begehrt noch einmal getauft zu werden. Der Bischof von Alexandria, Dionys d. Gr., lehnte das ab, wußte aber zum Trost des Verzweifelnden nur zu sagen: er könne sich beruhigen, da er doch so häufig an der eucharistischen Feier teilgenommen und mit den Versammelten das Amen gesprochen habe!

⁸ Das habe ich in meinen früheren Arbeiten nachzuweisen gesucht. Was nun folgt, soll dazu dienen, das sachliche religiöse Interesse klarzustellen, welches der Entwicklung des katholischen Kirchenrechts zugrunde liegt.

gemein herrschende Lehre annimmt, als eine Körperschaft, sondern als die Trägerin des Sakraments. Eine äußerlich geordnete Gemeinschaft (die Bischofsesklesia) mußte entstehen, körperschaftlicher Regierungsgewalt unfähig, aber eine höher geartete, eine geistliche (pneumatische) Gewalt besitzend: die Schlüsselgewalt im Sinn des Katholizismus, d. h. die Sakramentsgewalt.

Es kam das Kirchenrecht, und es mußte kommen. Denn es kam das Sakrament, und es mußte kommen.

Die urchristliche Gleichsetzung der Kirche im religiösen Sinn mit der über die Erde ausgebreiteten sichtbaren Christenheit schließt im Grundsatz den Individualismus des religiösen Lebens aus⁹. Der Einzelne ist Christ, ist der in Christo er-

⁹ In seiner Abhandlung über die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffs (in der Festgabe für Rud. Sohm, 1914, S. 1 ff.) hat Karl Rieker geistvoll ausgeführt, daß auch die christliche Religion geschichtlich als „kollektivistische Religion“ ins Leben getreten ist. Das Verhältnis des Einzelnen zu Gott beruht auf der Zugehörigkeit zu einem bestimmten sichtbaren Volk. Das ist altheidnisch und auch jüdisch. Das ist auch vom Urchristentum übernommen worden, wenngleich die christliche Eklesia von allem natürlichen Volkstum losgelöst wurde (vgl. Weltl. u. geistl. Recht, 1914, S. 49, 50). In der Idee der Sichtbarkeit des Volkes Gottes lag die Wurzel wie des Katholizismus überhaupt so auch des Kollektivismus, der zum Wesen des Katholizismus gehört: außerhalb dieser sichtbaren Kirche ist kein Heil. Wenn aber Rieker S. 11 ff. die Kirche des Urchristentums zugleich für eine „eschatologische Größe“ erklärt (sie sei das Volk, welches erst künftig, in der Endzeit, zu dem von Gott regierten Volke Gottes zu werden bestimmt sei), so dürfte das schwerlich Zustimmung finden können. Nach Rieker S. 13 bedeutet der paulinische Begriff der Kirche als des Leibes Christi, als des Volkes, welches schon gegenwärtig durch Christus und damit durch Gott regiert wird, eine „sehr wichtige und folgenschwere Modifikation“ des urchristlichen Kirchenbegriffs. Aber der „eschatologische“ Kirchenbegriff Riekers beruht nur auf geschichtlicher Konstruktion. Aus urchristlichen Quellen kann er nicht bewiesen werden. Das einzige, was wir aus den urchristlichen Quellen mit Sicherheit entnehmen können, ist der paulinische Kirchenbegriff (sind doch auch die paulinischen Briefe die ältesten Zeugnisse, die wir überhaupt vom Urchristentum besitzen). Vor allem: auch was sonst in außerpaulinischen Quellen der Urzeit begegnet, stimmt lediglich mit dem paulinischen Begriff überein. Man vergleiche die aus jerusalemitischer Überlieferung stammende Erzählung von der Wahl des Apostels Matthias (Ap.-Gesch. 1, 23 ff.), ferner den das Gepräge hohen Altertums tragenden Bericht von der Erwählung des Paulus und Barnabas zum Missionswerk, d. h. von einem Vorgang, welcher der durch Paulus noch nicht beeinflussten Vorzeit angehört (Ap.-Gesch. 13, 1 ff.), endlich auch das Wort Matth. 18, 17: „Wenn er

schiedenen Gnade Gottes gewiß, ist Glied des Volkes Gottes nur als Glied dieser sichtbaren allgemeinen Christenheit. Ohne Gemeinschaft mit der sichtbaren Gesamtchristenheit gibt es keine Teilnahme an dem Leben des Volkes Gottes, kein Leben mit und aus dem Geiste Gottes, kein wahres Christenleben. Außerhalb der sichtbaren Christenheit auf Erden kein Heil durch Christum: extra ecclesiam nulla salus¹⁰. So ist der Einzelne religiös von der Gemeinschaft mit der sichtbaren „allgemeinen“ (katholischen) Kirche abhängig. Durch den Leib Christi, die sichtbare Eklesia auf Erden, strömt ihm zu der Geist Christi. In Teilhaberschaft an dem Handeln der sichtbaren öumenischen Eklesia genießt er das Handeln Gottes mit seinem Volk.

Alle diese Gedanken sind keimartig im Urchristentum gegeben. Sie werden um so mächtiger, je mehr die Zahl der Christen zunimmt. Mit der Menge der Christen wächst die Menge der religiös Unselbständigen, die Menge derer, die ihr geistliches Leben gewissermaßen mechanisch von der sichtbaren Christenheit, der Eklesia, empfangen wollen, die ihr Heil begründet und zugleich gesichert haben wollen durch äußere Vorgänge, in denen die Gnade Gottes, ewiges Leben mit Gott gegeben wird. Sie begehren darum sichtbare Ordnung für das Leben Gottes in der sichtbaren Christenheit: göttliches Kirchenrecht, welches Formen offenbare, an denen das Gottes Kraft in sich tragende Handeln

auch die Eklesia nicht hört, so sei er dir wie ein Heide oder Zöllner.“ Alle diese Zeugnisse haben den Gedanken zur Voraussetzung, daß in der Christenversammlung schon gegenwärtig Gott sein Volk regiert und in ihrem Beschlüssen und Handeln sich offenbart. Die Wendung, daß die Christenheit der „Leib Christi“ sei, ist wahrscheinlich eigentümlich paulinisch. Der damit ausgedrückte Gedanke aber, daß die Eklesia in all ihrem Leben als das schon gegenwärtige Volk Gottes unter dem schon gegenwärtigen Regiment Gottes (Christi) steht, ist nicht eigentümlich paulinisch, sondern urchristlich. So steht denn auch für Rieker außer Zweifel, daß dieser „paulinische“ Kirchenbegriff und nur dieser für die ganze kirchengeschichtliche Entwicklung grundlegend gewesen ist.

¹⁰ Daß dieser Satz urchristlich ist, hat schon Karl Müller in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. 16 (1896), S. 200 hervorgehoben. Vgl. Wesen u. Urspr. d. Kath., 2. Abdr., S. XXIV in der Ann.

der Ekklesia (der Gesamtkristenheit) erkennbar werde. Sie begehren das sichtbare (katholische) Sakrament.

Schon Ende des ersten Jahrhunderts ist das göttliche Kirchenrecht da. Sein Inhalt ist die Schöpfung des eucharistischen Sakraments.

In der eucharistischen Feier saß das Volk Gottes zu Tische als der Gast Gottes (Christi), wartend auf das Reich Gottes und doch schon gegenwärtig im Reiche Gottes, in der Hausgenossenschaft Gottes, mit der irdischen Speise göttliche, geistliche Speise, Leib und Blut Christi, Leben Christi, Gemeinschaft mit Gott durch Christum empfangend. Die Feier mit ihren Gotteskräften hing nicht an äußerer Ordnung, nicht an bestimmten Personen, nicht an einem Ritus. Sie hing lediglich daran, daß das Volk Gottes da war, daß die Tischgenossenschaft eine Versammlung in Christi Namen, in Christi Geist, eine Darstellung der Ekklesia, des Volkes Christi auf Erden bedeutete. Wo das Volk Gottes, die Ekklesia, zu Tische saß, da war die Tischgenossenschaft Christi, das „Mahl des Herrn“. Das Volk Gottes macht den Tisch Gottes. Aber daß im Einzelfall diese Versammlung die Tischversammlung Gottes darstellte, war an keinem äußeren Zeichen erkennbar. Die rechte eucharistische Versammlung, die Versammlung im Geist Gottes war als solche unsichtbar. Die Eucharistie des Urchristentums war kein Kultus — es handelte sich nicht um eine Gott darzubringende Leistung, sondern um das Genießen Gottes in der Versammlung des Volkes Gottes — und war kein katholisches Sakrament. Aber das Sakrament kam und mit dem Sakrament der Kultus.

Es gab zweierlei eucharistische Versammlungen: die alltägliche und die sonntägliche. Alle Tage gab es Christenversammlungen. Alle Tage ward „in den Häusern hin und her das Brot gebrochen“ (Ap. Gesch. 2, 46). Diese alltäglichen eucharistischen Versammlungen waren und blieben klein. Hier blieb es darum bei dem Ursprünglichen. Es blieb bei der gemeinsamen Mahlzeit mit einleitendem und schließendem Dankgebet. Sie saßen alle bei

Tische. Es gab keinen Vorsitzenden, keine heilige Form, keine äußere Ordnung. Nur daß einer, wenn möglich ein Prophet, das Dankgebet zu sprechen hatte¹¹.

Anderes bei der sonntäglichen Feier. Hier kamen grundsätzlich alle Christen der Stadt an demselben Ort zum eucharistischen Mahl zusammen¹². Sobald die Menge der Christen wuchs, ward die sonntägliche Versammlung zu groß für die Beibehaltung der ursprünglichen Weise. Es bedurfte einer Gliederung der Versammlung, einer äußeren Ordnung. Einer mußte die Leitung haben. Ein „Bischof“ wurde bestellt, der als „Aufseher“ den Vorsitz führte und als „Hirte“ das Dankgebet sprach. Ein Kreis von Ehrenpersonen, vor allem von führenden „Älten“ (Presbytern) trat ihm zur Seite. Diakonen unterstützten ihn: die Opfergaben der Gläubigen heranbringend, die Austeilung der heiligen Speise vermittelnd. Die sonntägliche Eucharistie ward eine Versammlung mit Bischof, Presbytern und Diakonen¹³. In ihr

¹¹ So schildert die Didache c. IX und X die regelmäßige, nämlich die alltägliche Eucharistie, zu der einzelne Kreise von Christen sich zwanglos vereinigen. Von der sonntäglichen Eucharistie, zu der alle zusammenkommen sollen, wird erst c. XIV, XV gehandelt. Vgl. Anm. 12.

¹² Während die Didache c. IX und X von den eucharistischen Gebeten handelt ohne Bezug auf eine bestimmte Versammlung (vgl. Anm. 11), heißt es c. XIV: κατά κυριακήν δὲ κυρίως συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε. Am Sonntag findet die ordnungsmäßige Versammlung statt (die Ekklesia im engeren Sinn), zu der alle zu kommen haben.

¹³ Mit Bezug auf die sonntägliche Versammlung, die in Didache c. XIV geschildert wird (vgl. Anm. 12) heißt es sodann in c. XV: χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀγίους τοῦ κυρίου. Die Begründung lautet: ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Eigentlich mußte ein Prophet oder sonst ein Lehrbegabter da sein. Aber das ist nicht immer der Fall. Darum kann die Ordnung der Sonntagsversammlung nicht auf Prophetentum und Lehrentum begründet werden: „auch diese“ (Bischöfe und Diakonen) „leisten euch den Dienst von Propheten und Lehrern“. Die Mahnung wird hinzugefügt: μὴ οὖν ὑπερβῆτε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. In der Alltagsversammlung ist nach c. X ohne weiteres den Propheten das Dankgebet gestattet. Für die Sonntagsversammlung aber sind die Bischöfe und Diakonen bestellt. Darum sollen sie nicht übergangen werden: ihr sollt sie „nicht verachten“, denn sie sind „des Herrn würdig“ und deshalb (von Gott) „Geehrte“ (vgl. Harnack, Lehre der zwölf Apostel, Texte u. Untersuch., Bd. 2, S. 98 in

empfang die Ekklesia eine Verfassung, aus der dann die katholische Kirchenverfassung hervorgegangen ist. Noch eins. In der sonntäglichen Eucharistie konnten bald nicht mehr alle zu Tische sitzen. Die Zahl ward zu groß. Die Versammlung zerfiel in zwei Teile: in die zu Tische Sitzenden (Bischof und Ehrenpersonen) und die Menge der Übrigen. Daraus entsprang die katholische Zweiteilung der Christenheit in Klerus (die in der Eucharistie Tätigen) und Laien (die lediglich Empfangenden)¹⁴. Vor allem: weil sie nicht alle mehr zu Tische saßen, verschwand das gemeinsame Abendmahl. Zwar empfing jeder etwas Brot, etwas Wein. Aber aus dem wirklichen gemeinsamen Mahl war ein bloß symbolisches, rituelles gemeinsames Essen und Trinken geworden. Die sonntägliche Eucharistie ward zu einem Ritus.

Die Ausbildung der bischöflichen Verfassung und der rituellen

der Am.) „gleich den Propheten und Lehrern“. Die Didache ist noch nicht katholisch. Noch ist es religiös nicht wesentlich, ob ein Bischof oder ein anderer die Eucharistie leitet. Daher wird denn auch die Möglichkeit, Bischöfe und Diakonen zu übergehen, vorausgesetzt. Noch haben Bischöfe und Diakonen kein ausschließliches Recht auf die Eucharistie. Aber für die sonntägliche Versammlung ist es doch religiöse Pflicht, die einmal bestehende Ordnung zu beobachten. Die ersten Vorzeichen des Katholizismus sind wahrnehmbar. — Presbyter werden nach der Didache noch nicht bestellt. Als „Bischof“ (Aufseher, Leiter) ist in jeder eucharistischen Sonntagsversammlung nur einer tätig (die mehreren „erwählten“ Bischöfe wechseln in dieser Tätigkeit miteinander ab, vgl. Wesen u. Urspr. d. Katholizismus, 2. Abdruck, S. 64, Anm. 74). Die mit dem Bischof am Tisch sitzenden Ehrenpersonen bestimmen sich noch von Fall zu Fall. Darum sind nur Bischöfe und Diakonen für die Sonntagsversammlung zu bestellen. — Den Inhalt der Didache bestätigen die Ignatiusbriefe. Sie bezeugen die „privaten“ (alltäglichen) Versammlungen, in denen „alles geschieht, was an die Ekklesia gehört“. Auch die Eucharistie wird dort gefeiert, und zwar ohne Bischof, Presbyter und Diakonen. Vgl. Kirchenr., Bd. I, S. 193 ff. Die bischöfliche Versammlung dagegen findet statt am „Altar“, d. h. an dem Ort der Sonntagsversammlung (ad Eph. V, 2; Trall. VII, 2). Der Bischof ist der „Hirte“ für die „Einheitsversammlung“ (Philad. II, III, 2): wo der Bischof ist, soll „die Menge“ sein (Smyrn. VIII, 2), mit ihm kommen sie „Mann für Mann in Gemeinschaft“ zusammen (Eph. XX, 2: κατ' ἀνδρα κοινῆ πάντες συνέρχομε). Der Bischof hat τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνθρώπων (Philad. I, 1): er hat den Dienst für die sonntägliche Volksversammlung.

¹⁴ Vgl. Wesen u. Urspr. d. Katholizismus, 2. Abdr., S. 61 ff.

Eucharistie für die Sonntagsversammlung reicht zweifellos in die apostolische Zeit zurück¹⁵. Aber sie bedeutete als solche keineswegs

¹⁵ Im 1. Korintherbrief 11, 17 ff. schildert der Apostel Paulus die eucharistische Feier auch der sonntäglichen Volksversammlung, wo alle ἐπὶ τὸ αὐτὸν zusammenkommen, noch als wirklich gemeinsames Mahl. Es ist unrecht und kein „Herrenmahl“, wenn in dieser Versammlung einige vorweg „das Ihrige“ (τὸ ἴδιον δεῖνόν) genießen, „die Ekklesia Gottes verachtend“, d. h. ohne die mitgebrachte Speise auf dem Tisch des Herrn als Gabe an Gott (zum Genuß für alle Gäste des Gottestisches) darzubringen. Sie sollen alle essen und trinken von demselben Mahl und darum aufeinander warten, bis alle beisammen sind (11, 33). Hier ist wie von einem Ritus so auch von einer äußeren Ordnung der Versammlung noch keine Rede. In der Adresse des Philipperbriefes (um 60) dagegen erscheinen bereits „Bischöfe und Diakonen“. Die von den Philippern für den Apostel gesammelte Liebesgabe war in den eucharistischen Sonntagsversammlungen zusammengebracht und von den (in den einzelnen Versammlungen wechselnden) Bischöfen und Diakonen als Gabe an Gott entgegengenommen worden (während nach 1. Kor. 16, 2 noch jeder die sonntägliche Opfergabe für Jerusalem „bei sich selber ansammeln“ soll), so daß die Sendung an den Apostel eine gemeinsame Sendung der „Philippier mit Bischöfen und Diakonen“ darstellt: die eucharistische Sonntagsfeier ist schon bei Lebzeiten des Apostels zu einer bischöflich geordneten, d. h. zu einer rituellen Feier geworden. Das wird bekämpft durch 1. Clem. 63, 3; 65: drei Männer, die „von ihrer Jugend bis zum Greisenalter“ ohne Tadel der römischen Ekklesia angehört haben, werden mit dem Schreiben nach Korinth entsandt, um „Zeugen zu sein zwischen euch und uns“. Was sollen die drei römischen Ältesten bezeugen? Sie waren damals (um das Jahr 96) „Greise“, also jedenfalls über 60 Jahre alt. Sie waren „von ihrer Jugend an“, also mindestens seit etwa dem Jahre 60 Mitglieder der römischen Ekklesia gewesen. Ihr Gedächtnis reichte in die Zeit zurück, da die Apostel Paulus und Petrus in Rom waren. Sie sollten bezeugen, daß die im Klemensbrief geschilderte sonntägliche (vgl. 1. Clem. 40, 41: zu bestimmten „Zeiten“ und „am Altar“, d. h. in der Sonntagsversammlung, geht die Feier vor sich) rituelle Eucharistie mit „Hochpriester, Priestern und Leviten“ (Bischof, Presbytern und Diakonen) bereits aus der Zeit der Apostel stammt. Nach 1. Clem. 42, 44 ist die bischöfliche Ordnung der Eucharistie von den Aposteln eingeführt. Die drei Männer sollten das bestätigen und so durch ihr Zeugnis den Streit zwischen Rom und Korinth entscheiden. Das war es, was denn auch gelang. Die Sendung der drei Männer hatte nur dann einen Sinn, wenn sie bezeugen konnten, daß die bischöfliche Form der sonntäglichen Eucharistie bereits in den Tagen ihrer „Jugend“, d. h. in den Tagen der Apostel Paulus und Petrus in Übung gewesen war. Das genügte. Die römische Ekklesia war groß. Dort muß es verhältnismäßig früh zur bischöflichen Ordnung der Sonntagsversammlung gekommen sein. In Rom war nicht wie in Jerusalem ein Apostel oder apostelgleicher Mann dauernd anwesend. In Jerusalem schloß Jakobus die Bestellung eines Bischofs aus, so daß dort zunächst keine Bischöfe, sondern nur „Älteste“ neben Jakobus auftreten. In Rom aber war der Apostel Paulus nur als Gefangener, und gerade das frühe Auftreten der bischöf-

den Katholizismus noch das Sakrament. Denn die bischöfliche Ordnung und der Ritus waren nicht religiös gefordert. Im Gegenteil, die Ordnung der sonntäglichen Feier erschien zunächst als bloßes Zugeständnis an äußere Notwendigkeiten, als praktisch geforderte Anpassung der Eucharistie an größere Verhältnisse. Neben der sonntäglichen Form blieb darum in der apostolischen Zeit und noch darüber hinaus, das Ursprüngliche bewahrend, die alltägliche eucharistische Feier mit wirklich gemeinsamem Essen ohne Bischof, Älteste und Diakonen, ohne äußere Ordnung und ohne Ritus als religiös völlig gleichwertige Handlung der Ekklesia, ja als die eigentliche Eucharistie, welcher der sonntägliche Ritus lediglich nachgebildet war¹⁶.

lichen Verfassung in Rom beweist, daß der Apostel Petrus nicht dauernd in Rom war, obgleich er dort den Märtyrertod erlitt. Sonst würde Petrus ebenso wie Jakobus die Bestellung eines Bischofs ausgeschlossen haben, denn der römische Bischof als solcher galt noch bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts nicht als apostelgleicher Mann (vgl. Tertullians Auftreten gegen Kallist). So war es jedenfalls schon in der apostolischen Zeit und unter den Augen der beiden großen Apostel in Rom zur bischöflichen Ordnung gekommen. Das hatten die drei Männer wahrgenommen. Das bezeugten sie den Korinthern. Die Überlieferung der Ekklesia aus der Zeit der Apostel war bereits gegen Ende des ersten Jahrhunderts als solche religiös maßgebend. Sie ward ohne weiteres als von den Aposteln (Christus) stammend gefeiert. In der Überlieferung des Volkes Gottes spricht die Stimme Gottes (Christi). So ward aus einer Einrichtung, die gegen das Ende der apostolischen Zeit aus lediglich äußeren Gründen zur Geltung gekommen war, ein göttliches Gesetz für das Leben der Christenheit mit Gott. In dem Bischofsamt als solchem, auch in dem Einepiskopat, der in Rom zur Zeit des Klemensbriefes schon dagewesen sein muß (vgl. den „Hohepriester“ in 1. Clem. 40), liegt noch nichts Katholisches. Erst sobald das Bischofsamt als kraft göttlichen Kirchenrechts religiös notwendig gedacht wurde, war der Katholizismus da. Eine äußerlich gar nicht wahrnehmbare und darum unmerkliche Umbildung des religiösen Denkens mußte hinzukommen und kam hinzu. Sie war mit innerer Notwendigkeit darin begründet, daß das kirchliche Herkommen eine vom Volke Gottes angenommene Übung bedeutete. Der urchristliche Begriff der sichtbaren Christenheit als der Kirche Gottes trug das katholische Traditionsprinzip in seinem Schoße.

¹⁶ Das ist der Standpunkt der Didache. Dort wird in c. IX, X noch das gemeinsame Mahl ohne Ritus und ohne Bischof (die alltägliche Form, vgl. oben) als die eigentliche Eucharistie geschildert (περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας ὁρθως εὐχαριστῆσατε). Der sonntäglichen bischöflichen Form wird erst am Schluß kurz gedacht (c. XIV, XV): sie gehört noch nicht zu dem, was allen Christen

Erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts vollzog sich die Wandlung. In dem berühmten Schreiben der römischen Ekklesia an die Korinther, dem sogenannten ersten Klemensbrief, erscheint die sonntägliche eucharistische Feier mit Bischof, Presbytern und Diakonen als die Fortsetzung des von Gott im alten Testament vorgeschriebenen Tempeldienstes mit „Hohepriester, Priester und Leviten“. Die sonntägliche Feier mit ihrer äußeren Ordnung und ihrem bloß rituellen Mahl ist zum Kultus, zu einer „Liturgie“, zu einem Dienst geworden, der Gott geleistet wird, um Gottes Gegenleistung zu gewinnen. Die sonntägliche Form ist von Gott vorgeschrieben, sodaß die Feier, wenn in dieser Art vollzogen, als solche auf Gott wirkt und Leben aus Gott, ewiges Leben, bei Verfündigung gegen die göttlichen Vorschriften aber den Tod, den ewigen Tod, für die Teilnehmer der Versammlung mit sich führt¹⁷. Nur in dieser Form kann die rechte Eucharistie gefeiert werden und diese Form, weil durch Gott bestimmt, verbürgt die rechte Eucharistie. Die in das Reich Gottes führende eucharistische Handlung ist sichtbar geworden. Das „liturgische Erbe“ des jüdischen Tempeldienstes ist angetreten¹⁸. Es gibt einen Ritus, der religiös

als religiös wesentlich zu lehren ist (vgl. c. XI, 1). Die Ignatiusbriefe bekräftigen, daß diese urchristliche Auffassung noch im Anfang des zweiten Jahrhunderts lebendig war (oben Anm. 13).

¹⁷ Das ist alles in 1. Clem. 40, 41 enthalten: wer gegen die göttliche Ordnung der eucharistischen „Liturgie“ sich veründigt, „hat den Tod zum Lohne“ (41, 3). Der Gedanke ist der gleiche wie in den Ignatiusbriefen: die richtig gefeierte Eucharistie ist das „Heilmittel der Unsterblichkeit“ (ad Eph. c. 20: φάρμακον ἀθανασίας). Augustin, De peccatorum meritis et remissione, Lib. I, c. 24 (Migne Patr. Lat., tom. 44, p. 128): Punicus Christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem et sacramentum corporis Christi nihil aliud quam vitam vocant; das stammt ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione. Als Schriftbeweis dienen die Worte: „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh. 6, 51, 52, 54).

¹⁸ Vgl. die ausgezeichnete Abhandlung von F. Kerdorff, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge (in Eger, Studien zur praktischen Theologie, Bb. 7, Heft 1, Gießen 1914), S. 6 ff., 16 ff., 33 ff. — Wie (und weil) keinen Ritus, kannte das Urchristentum keinen Kultus. Kultus und Ritus sind untrennbar voneinander. Die Idee von dem „Aθριος Jesus“ als einem „Kulturos“ ist auf dem Boden des Urchristentums unmöglich. Man braucht nur Röm. 12, 1 über den „vernünftigen

notwendig und zugleich religiös wirksam ist. Es gibt einen Kultus, ein opus operatum, welches, wenn vom richtigen Diener Gottes vollzogen, Gottes Wirken auf sein Volk vermittelt. Es gibt einen äußerlich sichtbaren Vorgang, der als solcher geheimnisvoll göttliche Kraft in sich trägt. Die sonntägliche rituelle Eucharistie ist zum katholischen Sakrament geworden.

Jetzt ist äußerlich erkennbar, welche Christenversammlung den Geist Christi, den Geist Gottes hat, welche Christenversammlung die Darstellung, das Organ der Ekklesia, der Christenheit auf Erden bedeutet. Die Gesamtchristenheit ist in sichtbarer, rechtlicher Form organisiert. Wo die bischöfliche Versammlung ist, da ist und handelt in ihr die allgemeine, die katholische Ekklesia¹⁹, der Leib Christi, die Gesamtchristenheit, da ist und handelt Christus (Gott) selbst mit seinem Volk. Das Mysterium der Ekklesia verwirklicht sich in sichtbaren Tatbeständen. Das göttliche Kirchenrecht ist da. Gott selbst hat sich an den Bischof, den „Hohepriester“, und dessen priesterliche Gehilfsenschaft gebunden. Der minister sacramenti ist sichtbar. Darin wurzelt der Katholizismus bis auf den heutigen

Gottesdienst“ zu lesen. Die einzige Handlung, aus welcher sich ein „Kult“ entwickeln konnte und entwickelt hat, war die eucharistische Feier. Aber wie weit war die Eucharistie des Urchristentums, das gemeinsame Mahl im Geiste Christi am Tische Christi (Gottes), von einem Kult entfernt! Als die Eucharistie ein Kult wurde, ward das Urchristentum katholisch.

¹⁹ Ignatius ad Smyrn. 8, 2: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω. ὡσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία· οὐκ ἔξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν. Wo der Bischof ist, da ist Christus, und wo Christus ist, da ist die allgemeine Christenheit. Darum kann nur in der Bischofsversammlung die Gott wohlgefällige Eucharistie (eod. 8, 1). Taufe, Agape gefeiert werden. Der Bischof verbürgt das Wirken Gottes (Christi) in und mit der Versammlung: die sakramentale Kraft der Handlung. Was der Bischof tut, das ist Gott wohlgefällig, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται. Das war es, was man begehrte: Gewißheit der heilswirkenden Handlung. Darum forderte man Gewißheit der Teilnahme an dem Leben der Gesamtchristenheit (des Leibes Christi). Darum mußte der Bischof (mit seinen Gehilfen) das Organ werden, durch welches die gemeine Christenheit des Erdkreises, die katholische Ekklesia (Christus selber) handelte.

Tag. Das Leben Gottes mit seinem Volk vollzieht sich durch sichtbare (priesterliche) Handlung, durch das katholische Sakrament.

Die geheimnisvolle Macht der Ekklesia, der Christenheit auf Erden, soll wie in der eucharistischen Feier so in allen anderen Handlungen der örtlichen Christenversammlungen wirksam sein. Die für die Eucharistie entwickelte, das Dasein und Handeln der „katholischen“ Ekklesia verbürgende Verfassung nahm daher Geltung für alle Handlungen der Christenversammlungen als Christenheit (Kirche) in Anspruch.

„Alles was an die Ekklesia gehört, das gehört an den Bischof.“ So die Ignatiusbriefe (im Beginn des zweiten Jahrhunderts)²⁰. Der Bischof und seine Gehilfen sind die verordneten „Diener der Ekklesia Gottes“, Diener nicht für irdische Speise und Trank sondern für die „Mysterien Jesu Christi“²¹. Was gehört an die Ekklesia? Die „Mysterien“, die Sakramente Jesu Christi. Namentlich genannt werden Eucharistie, Taufe, Agape²². Unter welchem Gesichtspunkt sind sie Mysterien? Sie sind auf geheimnisvolle Weise Handlungen Christi (Gottes) selbst, denn sie sind Handlungen des Leibes Christi, der Ekklesia. Alles

²⁰ Ignatius ad Smyrn. 8: μηδεις χωρις του επισκοπου τι πρασσειτω των ανηκοντων εις την εκκλησιαν, εκεινη βεβαια ευχαριστια ηγγελω η υπο τον επισκοπον οσα, η ψ αν αυτος επιτρεψη. — ουκ εξον εστιν χωρις του επισκοπου ουτε βαπτειν ουτε αγαπην ποιειν. Αλλ' ε αν εκεινος δοκιμαση, τουτο και τω θεω εδραστον, ινα ασφαλες η και βεβαιον παν ο πρασσειται. Immer wiederholt Ignatius den Satz, daß „nichts“ (was in die Ekklesia gehört) ohne den Bischof geschehen dürfe (ad Trall. 2, 2; ad Magn. 4): wer ohne den Bischof „etwas“ tut, dient nicht Gott, sondern dem Teufel (ad Smyrn. 9, 1); wer sich vom Bischof trennt, hat keinen Teil am Reiche Gottes (ad Philad. 3, 3). Der oberste Leitgebote aber lautet: nur wo der Bischof ist mit Presbytern und Diakonen, nur da ist die Ekklesia (ad Trall. 3, 1: χωρις τουτων εκκλησια οδ καλειται), nämlich die katholische Ekklesia (oben Anm. 19). — Vgl. Kirchenr., Bd. 1, S. 212.

²¹ Ignatius ad Trall. 2: für Bischof und Presbyter gilt die Vorschrift: δε δε και διακονους οντας μυστηριων Ιησου Χριστου κατὰ πάντα τροπον πασιν ἀρεσκειν. οδ γαρ βρωματων και ποτων ειςιν διακονοι, αλλ' εκκλησιας θεου υπηρεται: sie müssen als Diener der Geheimnisse Christi, als Diener der Kirche Gottes ohne Tadel sein und „die Gebote Gottes hüten wie Feuer“. Der Kirchendienst fällt zusammen mit dem Sakramentsdienst.

²² Ignatius ad Smyrn. 8, 1. oben Anm. 20.

was an die Ecclesia gehört, ist ein Sakrament. Darum gehört alles was an die Ecclesia gehört, an den Bischof, den „Diener der Mysterien“, den Diener des Sakraments.

Der Bischof hat die Schlüssel Petri und ist darum „der Vorgesetzte für alle Handlungen der Ecclesia“. So Cyprian (um die Mitte des dritten Jahrhunderts)²³. Der Bischof hat die Schlüssel und ist darum „der Vorgesetzte für die Sakramente“. So Augustin (um 400)²⁴. Die Schlüsselgewalt ist gleichbedeutend mit der Sakramentsgewalt. Die Schlüsselgewalt ist die Gewalt über das Leben mit Gott im Hause (Volke) Gottes. Das Gleiche ist für den Altkatholizismus die Sakramentsgewalt. Die Gewalt des Bischofs über alle Handlungen der Ecclesia (Ignatius und Cyprian) ist die Gewalt im Hause Gottes (Schlüsselgewalt), die Gewalt im Volke Gottes (Kirchengewalt); die Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) aber äußert sich als Sakramentsgewalt (Ignatius und Augustin). Alle Handlungen

²³ Cyprian epist. 33: Dominus noster — episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: ego tibi dico quia tu es Petrus — et tibi dabo claves regni caelorum — inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Der oberste Zeitgedanke ist bei Cyprian ebenso wie bei Ignatius die katholische Grundidee; ubi episcopus ibi ecclesia. Cyprian epist. 66, 8: scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo. Die Ecclesia ist auf den Bischof „gegründet“: Der Bischof ist der Felsen (Petrus), ohne den die Ecclesia nicht sein kann. Darum kein Handeln der Ecclesia ohne den Bischof. Vgl. Kirchenr., Bd. 1, S. 201 ff.

²⁴ Augustin Sermo 351, c. IV, 9 (Migne Patr. Lat., tom. 39, p. 1545): (Der Sünder) veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur et tamquam bonus jam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum. Entsprechend drückt Firmilian in Cypr. ep. 75, 7 den Cyprianischen Gedanken von der Macht des Bischofs über alle Handlungen der Ecclesia mit den Worten aus: quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident majores natu (der Bischof mit den Ältesten) qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. Im Sakrament besteht omnis potestas et gratia der Ecclesia und folgeweise omnis potestas et gratia des Bischofs (und seiner Gehilfen).

der Ecclesia sind geistliche (den Geist Gottes in sich tragende) und darum sakramentale Handlungen. Alle göttliche (geistliche) Rechtsordnung der Ecclesia ist dazu bestimmt, das Handeln der Ecclesia wahrnehmbar zu machen, auf daß mit einem sichtbaren Tatbestand unsichtbares Geistwirken Gottes sich verbinde.

Damit ist der altkatholische Begriff des Sakraments gegeben. Das altkatholische Sakrament fällt zusammen mit dem ordnungsmäßigen (den von Gott gegebenen Vorschriften entsprechendem) Handeln der Kirche (der Ecclesia, der Christenheit).

Eine folgerichtig voranschreitende innerchristliche Entwicklung hat aus dem urchristlichen Begriff der Ecclesia das altkatholische Sakrament hervorgebracht.

Die noch immer gemein verbreitete Lehre weiß nichts von dem urchristlichen Kirchenbegriff. Sie setzt die Kirche (Ecclesia) des neuen Testaments als Religionsgesellschaft (Körperschaft) im Sinn der Aufklärung. Sie ist darum außerstande, die Entstehung des Sakraments zu begreifen. Das körperschaftliche Handeln eines „Gemeindeausschusses“ (Presbyterium), eines „Verwaltungsbeamten“ (des Bischofs) ist doch wahrlich das Gegenteil eines geheimnisvollen Sakraments. So muß die Entstehung des altkatholischen Sakraments aus der Aufnahme des heidnischen Mysterienwesens erklärt werden. Wie die katholische Kirchenverfassung (mit dem unfehlbaren Papst!) in der heidnischen Vereinsverfassung, so soll das katholische Sakrament in dem heidnischen Mysterienwesen seinen Ursprung haben. Weil man das urchristliche nicht kennt, müssen die Grundlagen der kirchlichen Entwicklung im Heidentum gesucht werden! In Wahrheit steht hinter dem altkatholischen Sakrament der urchristliche Begriff der Ecclesia, der in den Mysterienverbänden keinerlei Seitenstück besitzt. Das ist denn auch von einzelnen hervorragenden Theologen schon gesehen worden²⁵. Aber doch fehlt noch viel, daß die richtige

²⁵ Insbesondere von Rattenbusch (s. oben Anm. 1). Vgl. auch v. Harnack, Dogmengeschichte, Bd. 2, 4. Aufl. 1909, S. 445 ff. Treffend heißt es bei Ratten-

Erkenntnis hinreichend begründet und ihr Gehalt klar gestellt wäre. Vor allem: die Bedeutung des altkatholischen Sakramentsbegriffes für die Kirchenrechtsgeschichte, ja für die Kirchengeschichte überhaupt ist noch gänzlich unbekannt.

Im Folgenden soll zunächst (§ 7) der altkatholische Sakramentsbegriff durch die Zeugnisse der altkatholischen Zeit bestätigt werden. Sodann gilt es, die geschichtlich bedeutsamen Folgesätze des Begriffs zu bestimmen.

§ 7.

Die einzelnen Sakramente.

Das Kennzeichen der altkatholischen Zeit ist die unbegrenzte Zahl der Sakramente. Es gibt gewisse Hauptsakramente, die von vornherein in den Vordergrund treten. So die Taufe und die Eucharistie. Aber es gibt noch viele andere Sakramente.

busch, Konfessionskunde, S. 393: „Ursprünglich war alles, was der christlichen Kirche eigen war an Besitz, ihre Lehre und ihre Institutionen, alles, was sie von Gott hatte und mit Gott und der oberen Welt in Beziehung brachte, ein *μυστήριον*. Das Wort wird in der lateinischen Kirche durch *sacramentum* wiedergegeben.“ Dementsprechend Kattenbusch in Hauck *KE.*, Bd. 17, S. 77: „Es konnte (infolge des überweltlichen Charakters der Christengemeinde) leicht dahin kommen, daß dann diejenigen Institutionen, in denen sich die Christenheit empirisch fixierte, mehr oder weniger sämlich als wunderbar geheimnisvolle Größen angesehen wurden; die hierarchische Verfassung, die Traditionen lehrhafter Art, die immer reicher werdenden kultischen Besitztümer, — alle diese Formen des Lebens der Christenheit traten damit unter die Beleuchtung von Mysterien, Sakramenten, sei es persönlicher, sei es sachlicher Art.“ Vgl. ebendaf. S. 353, 354. Kattenbusch hat den richtigen Sakramentsbegriff zum Ausgangspunkt genommen, weil er von dem richtigen Begriff der urchristlichen *Ekklesia* als einer religiösen Größe ausgeht. Dementsprechend hat denn auch schon Kattenbusch (bei Hauck, Bd. 17, S. 351, 352) hervorgehoben, daß jedenfalls die Entstehung des katholischen Sakraments in einer „innerkirchlichen Entwicklung“, nicht in dem antiken Mysterienwesen beruht. Aber trotz dieser seiner den Kern der Sache treffenden Erkenntnisse hat Kattenbusch doch den gefundenen Sakramentsbegriff weder in seinen Folgesätzen entwickelt, noch ihn zur Grundlage der geschichtlichen Darstellung gemacht. Für die Auffassung der geschichtlichen Entwicklung begnügt er sich vielmehr mit dem Satz, daß das Sakrament dem Morgenland vor allem unter dem Gesichtspunkt eines deutungsvollen Geheimnisses, dem Abendland aber als „Mittel des Heils“, als „Heiligtum“ von Wert gewesen sei, vgl. Hauck, *KE.*, Bd. 17, S. 353 ff.

Ignatius nennt neben Taufe und Eucharistie auch die Agape (oben S. 77 Anm. 20). Ihm ist bereits die Agape, die Urform der eucharistischen Feier, das wirkliche gemeinsame Abendmahl, etwas anderes als die Eucharistie. Sie ist ihm nicht das eucharistische Sakrament des „Lebens“. Trotzdem ist auch die Agape für Ignatius ein Sakrament. Sie „gehört an die *Ekklesia*“. Sie ist ein kirchlicher Brauch. So zählt sie zu den „Mysterien Jesu Christi“ und fällt gemäß den Ignatianischen Grundsätzen unter die bischöfliche Gewalt. Es gibt keinen kirchlichen Brauch, der kein Sakrament wäre. Wie die Einrichtungen und Bräuche der Kirche sich mehren, so mehren sich darum die Sakramente. Die Zahl der Sakramente ist unbegrenzt, weil alles unter den Sakramentsbegriff fällt, was entweder das Wesen der Kirche widerspiegelt (wie die Ehe) oder sonstwie das Wesen der Kirche in einem sichtbaren Tatbestand zum Ausdruck bringt.

Der spätere neukatholische Sakramentsbegriff, der in der geschlossenen Zahl der Sakramente zur äußeren Erscheinung kommt, ist an der Hand Augustinischer Sätze entwickelt worden. Aber Augustin selber steht, wie aus dem Folgenden erhellen wird, trotzdem durchaus unter der Herrschaft des altkatholischen Sakramentsbegriffs.

Das Ursakrament ist der altkatholischen Kirche Christus selbst: das *sacramentum incarnationis*, die Fleischwerdung des Wortes.

Das war die Meinung Tertullians, die er in unzähligen Äußerungen, welche die gemeinkatholische Auffassung von damals wiedergeben, zum Ausdruck bringt¹. Ebenso dachte Ambrosius².

¹ Die Belege aus Tertullians Schriften hat bereits Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Bd. 2, 1900, S. 95, 96 gesammelt. Das Leiden Christi (*sacramentum passionis ipsius*), die Geistesgealbtheit Christi (*unctionis sacramentum*), der Name Jesus, überhaupt alles, was auf Christum Bezug hat, auch die alttestamentlichen Personen, Handlungen, Aussprüche, die auf Christus oder andere Personen des neuen Testaments hindeuten, sind für Tertullian Sakramente.

² Ambrosius schrieb einen *Liber de incarnationis dominicae sacramento*.

Ebenso Augustin³. Ebenso noch die Theologie des zwölften Jahrhunderts⁴.

³ Augustin steht ganz gerade so wie Tertullian. An zahlreichen Stellen spricht er sich dahin aus, daß die „Sacramente des alten Testaments“ dadurch Sacramente sind, daß sie Christum als den künftig Kommenden ankündigen, während die Sacramente des neuen Testaments dadurch Sacramente sind, daß sie Christus als den nunmehr Gekommenen verkündigen. Vgl. zum Beispiel Enarratio in Psalmum 73 c. 2 (Migne P. L., tom. 36, p. 931): alia sunt sacramenta dancia salutem, alia promittentia salvatore. Sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem. Epist. 138 c. 1, 7, 8 (Migne, tom. 33, p. 528): andere Sacramente hat das alte, andere das neue Testament; breviter dici potest, quod homini acuto fortasse suffecerit, aliis sacramentis praenuntiari Christum cum venturus esset, alis cum venisset annuntiari oportuisse. Der Grundgedanke steht Epist. 187 c. 11, 34 (Migne, tom. 33, p. 845): Sicut autem illi (die Frommen des alten Testaments), quando idem sacramentum (regenerationis nostrae) occultum erat, credebant Christi incarnationem (darin besteht das sacramentum regenerationis nostrae) futuram, sic et nos credimus factam: et a nobis autem et ab illis futurus expectatur ad iudicium ejus adventus. Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus, in quo oporteat vivificari mortuos in Adam. — Diese Idee von den alttestamentlichen und den neutestamentlichen „Sacramenten“ geht bekanntlich durch die ganze Folgezeit.

⁴ Roland in seinen Sentenzen (Giesl S. 157): De sacramentis itaque tractaturi ab illo precipuo sacramento, verbi videlicet incarnatione, exordiamur, in quo totius nostre salutis ad liberationem summa videtur consistere. Ebenso Rolands Zeitgenosse Omnebene (vgl. Giesl's Mitteilung S. 156 in der Ann. aus der Münchener Handschrift): De sacramento incarnationis prius tractandum. Hugo von St. Victor, De sacramentis, Prolog. c. 2 (Migne P. L., tom. 176, p. 183): Opus restaurationis est incarnatio verbi cum omnibus sacramentis suis, sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi (die Sacramente des alten Testaments), sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi (die Sacramente des neuen Testaments). Dementsprechend beginnt Lib. II Pars I (p. 571) die Darstellung der neutestamentlichen Sacramente mit der Lehre von der Inkarnation. Summa sententiarum (daß auch diese Schrift von Hugo stammt, verteidigt Grabmann, Die scholastische Methode, Bd. 2, 1911, S. 293 ff.) Tract. I, c. 15 (Migne P. L., tom. 176, p. 70): Nunc de illa parte fidei est agendum, quae ad sacramentum incarnationis pertinet, ut ait apostolus: Misit Deus filium suum (Röm. 8), quibus verbis ex parte aperit mysterium incarnationis. Noch um 1185 spricht Huguccio in seiner Summe zu Gratians Dekret vom misterium bzw. sacramentum incarnationis et nativitatis Christi, vgl. die von Gyllmann im Katholik, Jahrg. 1909, S. 203, Ann. 2, S. 204, Ann. 1 mitgeteilten Stellen aus der Summa des Huguccio zum Dekret.

Das Sacrament der Inkarnation wiederholt sich in dem Sacrament der Kirche (sacramentum ecclesiae). Die Kirche (ecclesia) ist der „Leib Christi“, die dauernde sichtbare Verkörperung Christi auf Erden⁵. Christus ist die Seele seines Körpers, der Kirche. Jedes Handeln des Körpers Christi (der Kirche) ist vielmehr geheimnisvolles Handeln Christi (Gottes) selber⁶. Christus kann auf Erden nicht anders sichtbar handeln

⁵ Berühmt ist die Stelle des Epheserbriefs 5, 32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. — Didache XI, 11: μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας (dazu v. Harnack's Anmerkung in seiner Lehre der zwölf Apostel, Texte u. Untersuch., Bd. 2, S. 44). — Tertullian, De pudic., c. 14, nennt die Kirche sacramentum benedictionis, Rattenbusch a. a. O. (oben Ann. 1) S. 95. — Augustin, In Joann. Ev. Tract. 50, c. 12 (Migne P. L., tom. 35, p. 1762): Petrus corpus bonorum (significat), imo corpus ecclesiae, sed in bonis. Nam si in Petro non esset ecclesiae sacramentum, non ei diceret Dominus Tibi dabo claves regni coelorum; — Petrus quando claves accepit, ecclesiam sanctam significavit (die Idee ist hier, daß nur die boni die ecclesia sancta bilden, in welcher das sacramentum ecclesiae, der Leib Christi, dauernd sich verwickelt; die mali haben Christus „nicht immer“). — Im Sacrament der Eucharistie ward das Sacrament der Kirche dargestellt gedacht, vgl. Roland in seinen Sentenzen (Giesl S. 216): Et sunt ille species (Brot und Wein) sacramentum corporis (Christi) vel ecclesie, quia sicuti panis et vinum, quorum quidem species ibi apparent, constant ex multis granis et racemis, sic corpus Christi ex multis membris vel ecclesia ex multis fidelibus, — eine Vorstellung, die bekanntlich schon in dem eucharistischen Gebet der Didache begegnet.

⁶ Tertullian, De paenit., c. 10: ecclesia vero Christus; ergo cum te ad fratrum genua pretendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aequo illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper quod filius postulat. — Augustin, Enarrat. in Psalm. 30, 4 (Migne P. L., tom. 36, p. 252): in Christo loquitur ecclesia et in ecclesia loquitur Christus; et corpus in capite et caput in corpore. Psalm. 74, 4 (p. 949): Sive autem caput loquatur, sive membra loquantur, Christus loquitur: loquitur ex persona capitis. loquitur ex persona corporis. Sermo 129, c. 3, 4 (Migne, tom. 38, p. 722): caput Dominus est, corpus ecclesia ejus, — duo sunt in carne una, duo sunt in voce una. Sermo 267, c. 4, 4 (p. 1231): Quod autem est anima corpori hominis, hoc est spiritus sanctus corpori Christi quod est ecclesia: hoc agit spiritus sanctus in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis. Auf dieser Anschauung beruht nicht bloß die Sacramentsverwaltung, sondern die gesamte kirchliche Verwaltung bis in das 12. Jahrhundert, d. h. während der ganzen altkatholischen Zeit. Vgl. zum Beispiel Petrus Damiani, Liber gratissimus,

als durch die Kirche. Die Kirche kann nicht anders handeln, als daß Christus selber handelt. Jedes Handeln der Kirche ist darum ein Sakrament. Die Lehre von dem Wesen und dem Leben der Kirche fällt zusammen mit der Lehre von den Sakramenten. Das ist wie der Standpunkt des Ignatius, Tertullians, Augustins so auch der Standpunkt noch des zwölften Jahrhunderts⁷.

Auch die Lehre der Kirche fällt unter den Gesichtspunkt des Sakraments. Die Wortverwaltung ist für den Altkatholizismus eine Art der Sakramentsverwaltung (während für den Protestantismus bekanntlich umgekehrt die Sakramentsverwaltung eine Art

vom Jahre 1052, c. 9 (Mon. Germ. Libelli de lite imper. et pontif. I, p. 28): gratia sancti spiritus ipse ordo aecclesiasticae dignitatis (das Kirchenamt) accipitur, quem videlicet sive indignus prebeat sive indignus accipiat, spiritus sanctus qui aecclesiae suae jura disponit, ratum esse decernit. Kardinal Humbert, Adversus simoniacos, um 1057, lib. III, c. 28 (Libelli I, p. 234): Hic spiritus Jesu — ipse quaeque decreta apostolicorum virorum canonesque sanctorum patrum in diversis conciliis ad correptionem et disciplinam ecclesiarum Dei generaliter et specialiter promulgavit. c. 29 (p. 235): spiritum sanctum, qui in universitate ecclesiae longe praestantius anima omnia operatur in omnibus. Hugo von Amiens, Dialogorum Libri VII (um 1130), lib. V, c. 11 (Migne P. L., tom. 192, p. 1204): Christus imperat, clavis ejus ecclesiae commissa solvit et ligat, ministros sacramentorum ordinat, deponit, reconciliat. Gratian in seinem Dekret zu c. 4 C. XXIV, qu. 1: Cum ergo dimittere peccata vel tenere, excommunicare vel reconciliare opus sit spiritus sancti et virtus Christi, apparet quod hi qui extra ecclesiam sunt nec ligare nec solvere possunt nec reconciliando ecclesiasticae communioni reddere nec excommunicando ejus societate privare.

⁷ Hugo von St. Victor entwickelt in seiner Schrift De sacramentis (um 1140) bekanntlich die ganze Lehre von der Kirche: von ihrem Wesen, ihrem Glauben, ihren Handlungen ihrer Verfassung. Alles ist ein Sakrament: sowohl das sacramentum fidei (die Lehre der Kirche) wie die einzelnen sacramenta fidei (die Handlungen der Kirche), vgl. Lib. I, Pars X, c. 9 (Migne P. L. tom. 176, p. 341): Sacramentum enim fidei vel ipsa fides (die Kirchenlehre) intelligitur, quae sacramentum est, vel sacramenta fidei intelliguntur, quae cum fide percipienda sunt et ad sanctificationem fidelium praeparata sunt. Pars XI, c. 1 (p. 343): Post fidem de sacramentis fidei tractare debemus. Es folgt die Lehre von den Sakramenten des alten, dann des neuen Testaments: die letztere fällt mit der Lehre von der Infarnation und von der Kirche zusammen. — Im übrigen vgl. Anm. 6 und oben S. 64 ff.

der Wortverwaltung darstellt). In dem Wort der Kirche spricht auf geheimnisvolle Weise, sichtbar und doch unsichtbar, Gott (Christus) selbst. So ist das „Symbol“ (das Taufbekenntnis, die Glaubensregel), diese normgebende Zusammenfassung der Glaubenslehre, ein Sakrament⁸, ein Sakrament auch die Predigt des verordneten Dieners der Kirche (des Bischofs) in der Christenversammlung, überhaupt alles, was die Kirche tut in dieser Zeitlichkeit⁹.

⁸ Als feste, unveränderliche liturgische Formel ward das Symbol schon seit dem zweiten Jahrhundert ein „Mysterium“, ein „Sakrament“: das sacramentum fidei. Das hat Rattenbusch in seinem ausgezeichneten Werk über das apostolische Symbol klar gestellt, vgl. insbesondere Bd. 1, S. 41 ff., Bd. 2, S. 67 ff., 82 ff., 420 ff., 465 ff. Zu den dort S. 420, 421 gegebenen, Augustin betreffenden Ausführungen finden sich weitere Belege in Epist. 93, c. 11, 46 (Migne P. L., tom. 33, p. 343): Nobiscum autem estis in baptismo, in symbolo, in caeteris dominicis sacramentis. Sermo 228, c. 3 (Migne, tom. 38, p. 1102): Tractavimus ad eos (infantes) de sacramento symboli, quod credere debeant: tractavimus de sacramento orationis dominicae, quomodo petant (als feststehende heilige Gebetsformel ist auch das Vaterunser ein Sakrament). — Aus dem 11. Jahrhundert vgl. die Schrift des Kardinals Deusdebet contra invasores et symoniacos, cap. II, 7 (Mon. Germ. Libelli, tom. II, p. 325): das sacramentum sacrificii ist ein sacramentum transitorium et ideo quotidie iteratur. Reliqua vero sicut sacramentum manentia sunt et ideo nequaquam iterantur, sive intra sive extra ecclesiam sint. Sancta itaque sunt, — nihil enim refert, utrum adorem crucem a catholico vel heretico depictam vel legam symbolum aut evangelium ab utrolibet scriptum. Hier erscheint das geschriebene Symbol, das geschriebene Evangelium und das von Künstlerhand geschaffene körperliche Kreuzifix neben der Taufe und dem geweihten Öl als ein „dauerndes Sakrament“. In dieser Sache, der Schrift, dem Buch, dem Kunstwerk ist etwas von der Kirche und darum etwas von göttlicher heiliger Kraft dauernd verkörpert (vgl. den Gebrauch des Kreuzifixes oder des Bibelbuchs als Schutzmittel gegen böse Geister). So sind auch diese körperlichen Dinge zu den „Sakramenten“ der Kirche gehörig. — Über die Glaubenslehre als Sakrament (sacramentum fidei) bei Hugo von Victor vgl. Anm. 7.

⁹ Augustin Enarr. in Psalm. 146, c. 8 (Migne P. L., tom. 37, p. 1903): (Gott) alligat contritiones tuas. Quae sunt ista alligamenta? Temporalia sacramenta, — quibus habemus consolationem: et ista omnia quae loquimur vobis, ipsa quae sonant et transeunt, quidquid in ecclesia geritur temporaliter, alligamenta sunt contritionum. Im Jenseits bedarf es dessen nicht mehr. Aut ibi recitandum est evangelium, ut fides nostra permaneat? aut imponenda est manus ab aliquo prae-

Alle kirchliche Verwaltung ist ein Sakrament: Wortverwaltung, Sakramentsverwaltung (im späteren engeren Sinne) und Regierungsverwaltung ohne Unterschied, denn in jeder kirchlichen Verwaltungshandlung handelt Christus¹⁰.

posito? Auch die Predigt des Evangeliums gehört zu den Sakramenten dieser Zeit, den *temporalia sacramenta*, deren es in jenem Leben nicht mehr bedarf. Vgl. ferner die bereits in Anm. 6 angezogenen augustinischen Stellen und Sermo 354, c. 1, 1 (Migne, tom. 39, p. 1563): *Christum ipse praedicat Christus, hoc est corpus Christi (die Kirche) toto orbe diffusum*. Auch die im Katechumenenunterricht mitgeteilten Anfangsgründe der christlichen Religionslehre erscheinen bei Augustin als Sakramente: *Confess. lib. VIII, c. 2, 4, Migne, tom. 32, p. 751: imbutus est primis instructionum sacramentis*, vgl. Rattenbusch, *Apost. Symbol*, Bd. 2, S. 421 in der Anm. In bezug auf die Unterweisung der Kinder spricht Augustin in Sermo 228 (Migne, tom. 38, p. 1101) von den *sacramenta infantium*.

¹⁰ Kardinal Humbert: *spiritus sanctus omnia operatur in omnibus*. Hugo von Amiens: *Christus ordinat, deponit, reconciliat*. Vgl. oben Anm. 6. In der Deposition handelt unmittelbar Christus selbst, genau ebenso wie in der Ordination. Auch die Deposition des Klerikers ist darum ein Sakrament im altkatholischen Sinn. Darum schließen Gratian und die ältesten Dekretisten wie die Ordination und die Reparation (Rekonziliation) so auch die Deposition des Klerikers in die Reihe der auf die Stellenbesetzung bezüglichen „Sakramente“ ein, vgl. oben S. 47—49 und unten § 15 Anm. 1. Was von der Deposition, gilt genau ebenso von der Exkommunikation. Bei Gratian lesen wir in seiner Erläuterung zu c. 39 C. XXIV qu. 1: *Die Rebertaufe ist gültig, alia vero sacramenta, ut sacri corporis et sanguinis Domini, excommunicationis vel reconciliationis, si ab heretico vel catholico non sacerdote ministrentur, vel nullum vel letalem habebunt effectum*. Auch die Exkommunikation ist ein Sakrament! Deutlicher kann der Gegensatz des altkatholischen und des neukatholischen Sakramentsbegriffs nicht veranschaulicht werden. Dem vorigen entsprechend nennt Scharb von Cremona in seiner Summe zu Gratians Dekret (um 1185) unter den dem Bischof vorbehaltenen *officia sacramentalia* auch die Verhängung des Anathema (die liturgische Vollziehung der Exkommunikation), vgl. Gilmann a. a. D. (oben Anm. 4) S. 199. An erster Stelle wurden unter Sakramenten stets solche Handlungen verstanden, welche die Gnade Gottes mitteilen. Augustin definierte das Sakrament als *visibile signum invisibilis gratiae*. Aber der altkatholische Begriff des Sakraments geht weiter. Daher die Streitfrage unter den altkatholischen Theologen, ob Augustins Begriffsbestimmung richtig sei, vgl. zum Beispiel Roland in seinen Sentenzen, Siel S. 157. Der eben genannte Scharb von Cremona sagt, daß die Ehe ein Sakrament sei, obgleich sie keine Gnade mitteilt: *conjugium autem non confert gratiam*. Darum sei simonistische Eheschließung unmöglich, denn: *non committi symoniam in sacramentis nisi in illis, que gratiam conferunt* (Gilmann S. 200 in der Anm.). Es gab Sakramente ohne Gnadenmitteilung, ja auch

Die kirchliche Gesetzgebung selber ist ein Sakrament, denn alle für die Kirche Gottes, die Ecclesia, gültigen Vorschriften, sind geheimnisvoll von Gott (Christus) gegebene Gesetze¹¹.

solche Sakramente, welche (wie das Anathema bzw. die Deposition des Klerikers) die Gnade Gottes entziehen. Alles, was an die Kirche gehört, ist ein Sakrament! Scharb unterscheidet bereits die eigentlichen Sakramente (*sacramenta principalia*) und die Sakramentalien: *Sunt quidem et alia sacramenta, quae significantius possunt dici sacramentalia, quasi sacramentis adnexa et de eis pendentia* (Gilmann S. 197 in der Anm.). Das Anathema zählt er nicht zu den Hauptsakramenten. Es fällt für ihn also unter die Sakramentalien. Aber die Unterscheidung von eigentlichen Sakramenten und bloßen Sakramentalien war, wie seine eigenen, soeben angeführten Worte bestätigen, damals gerade erst im Aufkommen. Es war die Zeit, in welcher die Beschränkung des Sakramentsbegriffs auf die „sieben Hauptsakramente“ sich durchzusetzen anfing. Gratian hat noch nichts von solcher Beschränkung, wohl aber (seit Rufin) die Dekretisten, vgl. die schon mehrfach angeführte Abhandlung von Gilmann, welche nicht bloß den gedruckten Quellenstoff bearbeitet, sondern auch aus den noch nicht gedruckten Summen Scharbs, Huguccio's und anderer wertvolle Mitteilungen bringt. Anathema und Deposition, wenngleich zu anderen Sakramenten (Taufe, Ordination) in Beziehung und Abhängigkeitsverhältnis stehend, waren für die altkatholische Kirche Sakramente gleich den übrigen Sakramenten, weil sie Handlungen der Kirche waren, in denen auf geheimnisvolle Weise Christus, Gott selber handelte. Noch für Huguccio (um 1185) fällt darum Mysterium und Sakrament zusammen: *Et est idem misterium et sacramentum* (vgl. die bei Gilmann S. 203 Anm. 2 abgedruckte Stelle). Deposition und Exkommunikation sind altkatholisch Mysterien, göttlichen Geheimnisses voll. So sind sie für die altkatholische Kirche Sakramente. Ganz anders als heute nach neukatholischem Kirchenrecht!

¹¹ Augustin, *Epist. 55 c. 19, 35* (Migne *Patr. Lat.*, tom. 33, p. 221): bloß örtlicher Kirchenbrauch ist zwar in Anschluß an den Bischof zu befolgen (*Epist. 36, p. 151: episcopo tuo in hac re noli resistere*), aber doch religiös unverbindlich und wenn möglich zu beseitigen. *Quod instituitur praeter consuetudinem (nämlich universae ecclesiae), ut quasi observatio sacramenti sit (als wäre es ein religiös verbindliches Gesetz), approbare non possum*. Vielmehr: *omnia quae neque sanctarum scripturarum auctoritatibus continentur nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur nec consuetudine universae ecclesiae roborata variantur, — ubi facultas tribuitur, sine ulla dubitatione resecanda existimo*. Auch wenn solche örtliche Gewohnheiten nicht contra fidem verstoßen, haben sie doch, wenn als religiös verbindlich (als „Sakrament“) beobachtet, die Folge, daß sie ipsam tamen religionem, quam paucissimis et manifestissimis celebrationum sacramentis misericordia Dei esse liberam voluit, servilibus oneribus premunt. Gott hat im neuen Bunde (im Gegensatz zu der Zeit des alten Bundes) die Freiheit seines Volks von bloß äußerem Gesetz (dem

Die Zahl der Sacramente ist um so mehr unbegrenzt, weil nicht bloß jede Handlung der Kirche¹², sondern auch die persönlichen und dinglichen Mittel, durch welche die Kirche ihre Hand-

Jeremonialgesetz) gewollt und diesen seinen Willen dadurch ausgedrückt, daß er nur sehr wenige Gesetze über äußere Jeremonien (*paucissima celebrationum sacramenta*) gegeben hat. Derselbe Gedanke wird in Epist. 54 c. 1, 1 (Migne p. 200) ausgeführt: das Joch Christi ist leicht; unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur; auch die toto terrarum orbe beobachtete Gewohnheit ist verbindlich, da sie als ab ipsis apostolis vel plenariis conciliis eingeführt anzusehen ist, sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in coelum et adventus de coelo spiritus sancti anniversaria solennitate celebrantur, et si quid aliud tale occurrit, quod observatur ab universa, quacumque se diffundit, ecclesia. Die „Sacramente“, durch welche Christus „das Leben seines Volkes geordnet hat“, sind die von Christus seiner Kirche gegebenen Gesetze: der auf Taufe und Abendmahl bezügliche Befehl. Diesen „Sacramenten“ Christi steht gleich, was sonst noch in der Schrift oder durch vollbesetzte Konzilien oder durch allgemeinen Kirchenbrauch als religiös verpflichtend vorgeschrieben ist. Die für die Kirche Gottes verbindlichen Vorschriften sind Sacramente. Dementsprechend heißt es im weiteren Fortgang des Briefs c. 5, 6 (p. 203): si divinae scripturae praescribit auctoritas, non sit dubitandum, quin ita facere debemus ut legimus, ut jam non quomodo faciendum sed quomodo sacramentum intelligendum sit, disputemus. Einer in der heiligen Schrift enthaltenen Vorschrift gegenüber ist nicht zu fragen, ob wir so zu handeln haben, sondern nur: wie der Inhalt des Sacraments zu verstehen ist. Das gleiche gilt vom Kirchengesetz bzw. vom allgemeinen Kirchengebrauch: Similiter etiam si quid horum tota per orbem frequentat ecclesia, nam et hinc quin ita faciendum sit disputare insolentissimae insaniae est. Es ist der Geist Gottes, der wie in Christo so auch in der Kirche Christi, in den Gesetzen und in der Überlieferung (dem Brauch) der über den Erdbreis ausgebreiteten universa ecclesia geheimnisvoll wirkt. Darum ist das gemeinverbindliche Kirchengesetz gleich den Gesetzen Christi ein „Sacrament“, ein göttliches Gesetz, dem widerstehen zu wollen „Wahnwitz“ ist. Auf dieser Überzeugung von der Sacramentsnatur der für die Christenheit (Ekklesia) geltenden Vorschriften (vgl. auch die oben in Anm. 6 mitgeteilten Sätze des Kardinals Humbert) beruht das ganze altkatholische Kirchenrecht.

¹² Augustin bezeichnet alle einzelnen Stücke der Meßliturgie als Sacramente, Sermo 227 (Migne, tom. 38, p. 1100): Tenetis sacramenta ordine suo. Primo post orationem admonemini sursum habere cor; — cum dicitur Sursum cor, respondetis: Habemus ad Dominum usw. Ebendaf. spricht Augustin von dem zur Taufvorbereitung der Katechumenen gehörigen exorcismi sacramentum.

lungen vollzieht, den Sacramenten zugezählt werden. Schon Augustin nennt auch das geweihte Öl, das (den Katechumenen darzureichende) geweihte Salz Sacramente¹³. Bis in den Ausgang des zwölften Jahrhunderts erhält sich dieser Sprachgebrauch. Die Zahl der Sacramente wird „eine fast unermessliche“¹⁴. Jedes Kreuzifix, jedes Evangelienbuch, jede Niederschrift des Symbols gilt für ein Sacrament¹⁵. Alle Gottesdienste, alle Festtage der Kirche, alle Weihen, sei es der Kleriker, sei es der kirchlichen Gefäße oder sonstiger kirchlich gebrauchter Sachen, werden unter den Begriff des Sacraments gebracht¹⁶. Der Bischof selber,

¹³ Sermo 227 (Migne, tom. 38, p. 1100): Oleum etenim ignis nostri, spiritus sancti, est sacramentum. De peccatorum meritis lib. II c. 26 (Migne, tom. 44, p. 176): quod accipiunt (catechumeni) quamvis non sit corpus Christi sanctum est tamen et sanctius quam cibi quibus alimur, quoniam sacramentum est. Dazu Confess. lib. I c. 11, 17 (Migne, tom. 32, p. 668): Audieram enim ego adhuc puer de vita aeterna nobis promissa per humilitatem Domini Dei nostri — et signabar jam signo crucis ejus et condiebar ejus sale. Vgl. Hahn a. a. O. (oben S. 61 Anm. 1) S. 95, 96.

¹⁴ Hahn a. a. O. S. 104.

¹⁵ Vgl. die oben Anm. 8 mitgeteilte Äußerung des Kardinals Deusdebit (gegen Ende des 11. Jahrhunderts).

¹⁶ Zur Veranschaulichung diene die Ausführung, welche Rufin in seiner Summe zu Gratians Defret (um 1158) über die Sacramente gibt. Dort heißt es im Beginn der tertia pars (Ausg. von Singer S. 537): sacramentorum species quadriformiter propagatur. Alia enim sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia praeparatoria. 1. Salutaria sunt, quibus salus acquiritur, ut baptismus, eucharistia et confirmatio. 2. Ministratoria: que in officiorum ministeriis exercentur, ut missarum laudes et cetera diurna vel nocturna officia clericorum vigiliis sedulo deputata. 3. Veneratoria, que per certa anni tempora in aliquid cuius rei sacre memoriam venerabiliter exercentur, ut sunt dominice festivitates, scilicet conceptio salvatoris, natiuitas, theophania, yppanti, passio, resurrectio, ascensio, pentecoste et sanctorum anniversarie celebrationes. 4. Preparatoria: que omnibus prefatis sacramentis celebrandis preparantur, ut clericorum, ecclesiarum, ecclesiasticorum vasorum et omnium ecclesiae utensilium libaminumque consecratio. Rufin leibt die Unterscheidungen. Er hat zahlreiche Einteilungen als Erster aufgebracht. So auch diese Vierteilung der Sacramente, die dann von den jüngeren Defretisten aufgenommen und mit den von Rufin gegebenen Beispielen, also unter Fortführung des von Rufin vorausgesetzten weiten Sacramentsbegriffs, bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts häufig wiederholt worden ist. Noch Huguccio hat (um 1185) die Vier-

ja jeder rechtmäßig ordinierte Kleriker ist und heißt ein Sakrament¹⁷.

teilung Rufin mit all ihren Sakramentsbeispielen. Vgl. die Zusammenstellung bei de Ghellinck, *Le mouvement théologique du 12. siècle* (Paris 1914), p. 360 ff. Die Vierteilung der Sakramente ist als solche ohne geschichtliche Bedeutung geblieben. Aber Rufin hat mit der Vierteilung eine Zweiteilung verbunden, die dann auf die Folgezeit gewirkt hat. Er fährt a. a. O. fort (Singer S. 538): *Et prima quidem et ultima* (die erste und die letzte der vier Sakramentsgruppen) *proprie sunt sacramenta: quando sanctificantur, sanctificant. Primis namque sacramentis* (durch die Gruppe der sacramenta salutaria wie Taufe, Eucharistie, Firmung) *personae, ultimis* (durch die vierte Gruppe, die sacramenta preparatoria: Weihe von Klerikern, Kirchen, Gefäßen usw.) *personae et res sanctificantur. Et quia sacramenta, ideo irreiterabilia; sacramentis enim Augustino attestante non est facienda injuria. Duo autem media* (die beiden mittleren Gruppen, die sacramenta ministratoria und veneratoria, also alle Gottesdienste der Kleriker und alle kirchlichen Festtage) *significantius dicuntur sacramentalia, sacramentis scilicet adjuncta et de eis pendencia. Hier macht Rufin — wiederum als Erster — den Unterschied zwischen eigentlichen Sakramenten — den Sakramenten im engeren Sinn, für welche der augustiniische Satz gilt, daß sie nicht wiederholt werden dürfen — und von bloßen (beliebig wiederholbaren) Sacramentalien. Diese Unterscheidung ist gleichfalls von seinen Nachfolgern aufgenommen (vgl. zum Beispiel oben Anm. 10) und hat noch heute in der katholischen Kirche Geltung. Rufin zählt zu seinen „eigentlichen Sakramenten“ nicht bloß die späteren sieben, sondern auch die Weihe von Kirchen, Gefäßen usw. Bei den jüngeren Dekretisten aber treten wiederholt die (von Petrus Lombardus aus der Menge der Sakramente hervorgehobenen) sieben Sakramente des Neukatholizismus als die „Hauptsakramente“ (principalia sacramenta) in den Vordergrund, vgl. oben S. 49 und Gillmann im *Katholik* 1909, Bd. 2, S. 188 ff. Aber doch nur als die Hauptsakramente, keineswegs als die einzigen. Die Einschränkung des Sakramentskreises bahnt sich an, aber bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts ist immer noch der Sakramentsbegriff weit genug, um auch die Sacramentalien mit einzuschließen. — Die hier behandelte Tatsache der weiten Erstreckung des Sakramentsbegriffs in der alten Kirche ist bekannt genug. Schon Hahn S. 79 ff. hat eingehend davon gehandelt. Dann haben Kattenbusch, de Ghellinck, Gillmann in ihren bereits wiederholt angeführten Schriften weitere Belege dazu gegeben. Aber von der Bedeutung dieser Tatsache hört man wenig oder nichts.*

¹⁷ Schon bei Pacian von Barcelona (Ende des 4. Jahrhunderts) findet sich diese Anschauung. Vgl. die von Hahn S. 82 Anm. 11 angeführte Stelle *Sermo de bapt. § 6: Haec autem compleri alias nequeunt nisi lavacri et crismatis et antistititis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur, chrismate sanctus spiritus superfunditur, utraque vero ista manu et ore antistititis impetramus.* Hahn meint, daß doch nur von zwei Sakramenten (Taufe und Salbung) die Rede sei, da für Pacian „das sacramentum antistititis

Die griechisch-katholische Kirche hat den gleichen Sakramentsbegriff, der im vorigen insbesondere für die abendländische Kirche der altkatholischen Zeit (bis etwa 1200) entwickelt worden ist. Das Morgenland ist bei diesem Sakramentsbegriff geblieben bis auf den heutigen Tag. In der griechischen Kirche gilt im Grundsatz noch gegenwärtig alles, was der Kirche zugehört (nach Ignatius: „alles was an die Ecclesia gehört“) und folgerweise „der ganze Kirchenbrauch, jeder Ritus der Kirche für ein Mysterium“¹⁸. Der griechisch-katholische Sakramentsbegriff fällt mit

nur in der Darreichung des sacramentum lavacri et crismatis seitens des Priesters besteht“. Aber gerade die Tatsache, daß der Bischof diese Sakramente wirksam darreichen kann, begründet, daß außer den beiden genannten Handlungen auch der Bischof selbst ein (drittes) Sakrament ist, ein Träger geheimnisvoller göttlicher Kräfte. Noch Ende des 12. Jahrhunderts begegnet die gleiche Vorstellung bei Huguccio in seiner Summe zum Dekret, vgl. die von Gillmann a. a. O. S. 203 Anm. 2 mitgeteilte Stelle: *Et dicitur mysterium antistititis, quod est secretum, quasi occultum vel quia in se continet per significationem vel intelligentiam rem secretam et latentem, quia aliud videtur et aliud intelligitur. Et est idem misterium et sacramentum. An einer anderen Stelle (Gillmann S. 207, 208) führt Huguccio aus: monogamus factus episcopus vel clericus habet in se sacramentum, quod exigamus ad susceptionem ordinis. Significat enim monogamus ordinatus ecclesiam militantem i. e. unitatem fidelium tam virginum quam conjugatorum —. Ergo episcopus est sacramentum. Non est dubium nec est inconueniens, si episcopus sit sacramentum. Res enim corporales sunt sacramenta scil. oleum et aqua (wie körperliche Dinge, geweihtes Öl und Wasser, so sind auch geweihte Personen Sakramente) —. Si queras an quilibet clericus monogamus habeat tale sacramentum in se, credo quod sic. Auch wurde gelehrt, wie Huguccio mitteilt, daß die unica uxor episcopi ein sacramentum sei. Doch waren diese Sätze bereits freitig. Die altkatholische Grundidee aber tritt deutlich hervor: daß wie in geweihten Dingen so auch in geweihten Personen das Sakrament der Kirche zum Ausdruck kommt. Treffend spricht Kattenbusch bei Hahn, *KE.*, Bd. 17, S. 353, von der „Sacramentalisierung der Idee der Kirche und des Evangeliums“, welche macht, daß die Sakramente als „Dinge“ wirken, „sei es, daß sie in geweihten Sachen oder geweihten Personen (Priestern) sich darstellen“.¹⁸ Kattenbusch in Hahns *KE.*, Bd. 17, S. 354. Seit dem 13. Jahrhundert zählt in Anblich an die Römer auch die griechische Kirche „sieben Sakramente“, aber nicht in dem Sinne, als ob diese sieben „großen“ Mysterien die einzigen wären: „es bleibt dabei, daß die kleineren Berrichtungen doch qualitativ keinen anderen Charakter tragen“, Kattenbusch, *Konfessionskunde*, Bd. 1, S. 393, 394. Hinter dieser Tatsache steht die größere, daß die griechische*

dem altkatholischen zusammen. Er bringt den altkatholischen Kirchenbegriff zum Ausdruck und bildet die Grundlage des altkatholischen Kirchenrechts. Das ist es, was im folgenden auszuführen sein wird.

§ 8.

Tatbestand und Gültigkeit des Sakraments.

Dem altkatholischen Begriff des Sakraments muß der altkatholische Tatbestand des Sakraments entsprechen.

1. Die Trägerschaft des Sakraments.

Sakrament ist alles, „was der Ecclesia zugehört“ (Ignatius). Organ der Ecclesia ist kraft göttlicher (altkatholischer) Ordnung der Bischof mit seiner Gehilfenschaft. „Alles was an die Ecclesia gehört, das gehört an den Bischof¹.“ Aber nicht an den Bischof als Einzelperson. Das ist gleichfalls deutlich in dem Ignatianischen Satz ausgesprochen. Was an den Bischof gehört, das gehört deshalb an ihn, weil es an die Ecclesia gehört.

Der Bischof ist nicht persönlich der Träger des Sakraments, ist nicht der Inhaber einer potestas ordinis, die seine formrichtige Handlung als solche zum gültigen Sakrament zu machen imstande wäre. Der Bischof hat kraft seiner Bestellung (Ordination) eine geistliche Gewalt, aber sie ist nicht Weihegewalt im neukatholischen Sinne, nicht eine seiner Person unverlierbar zukommende Fähigkeit zu sakramentalem Handeln. Die altkatholische Sakramentsgewalt des Bischofs ist vielmehr Amtsgewalt. Er hat sie als der von Gott bestellte „Vorgesetzte“ der Ecclesia, der kraft seines Amtes alle Handlungen der Ecclesia zu leiten und (selber oder durch seine Gehilfen) zu vollziehen hat². Der Bischof persönlich ist nichts. Er ist, was er ist, nur als Träger des sacramentum ecclesiae.

Kirche bis auf den heutigen Tag bei dem altkatholischen Kirchenbegriff und folgerweise bei dem altkatholischen Kirchenrecht geblieben ist.

¹ So die Ignatiusbriefe, oben S. 77 Anm. 20.

² Vgl. Cyprian, oben S. 78 Anm. 23.

Wer hat die Schlüsselgewalt? Die Ecclesia³. Wer hat die Sakramentsgewalt? Die Ecclesia. Der Bischof (der Priester) für sich allein ist nicht die Ecclesia; kein einzelner Christ ist die Christenheit. Darum ist sein alleiniges Handeln, auch wenn es formrichtig wäre, kein Sakrament. Nicht der Priester als solcher und nicht die Form als solche macht das Sakrament, sondern das durch den Bischof (Priester) sich vollziehende Handeln der Ecclesia, der Christenheit.

Die Christenheit aber, die das Sakrament schafft, ist nicht etwa die den Bischof umgebende örtliche Christenversammlung. Auch diese örtliche Christenversammlung ist als solche nichts, denn sie ist als solche nicht der Leib Christi (oben S. 66) und darum keine Größe von religiösem Wert⁴. Wie sollte eine Ortskörperschaft als solche den Geist, die Gewalt Christi (Gottes), die Sakramentsgewalt besitzen! Nur die allgemeine „katholische“ Christenheit hat den Geist Gottes, das Sakrament Gottes. Der Bischof hat die Sakramentsgewalt (die Schlüsselgewalt) nur als Vorgesetzter, Organ der Christenheit auf Erden.

Wo der Bischof ist, da ist die katholische Christenheit

³ Augustin, In Joannis Evang. Tract. 50 c. 12 (Migne, Patr. Lat., tom. 35, p. 1763): Nam si in Petro non esset ecclesiae sacramentum, non ei diceret Dominus: Tibi dabo claves regni coelorum —. Si hoc Petro tantum (dem Petrus als Einzelperson) dictum est, non facit hoc ecclesia. Si autem et in ecclesia sit, ut quae in terra ligantur, in caelo ligentur, et quae solvantur in terra, solvantur in caelo, quia cum excommunicat ecclesia, in caelo ligatur excommunicatus, cum reconciliatur ab ecclesia, in caelo solvitur reconciliatus: si hoc ergo in ecclesia fit (wenn und weil das Handeln des Petrus nur deshalb auch „im Himmel“ wirkt, weil es zugleich Handeln der Ecclesia bedeutet), Petrus quando claves accepit, ecclesiam sanctam significavit. Daß in der Person des Petrus vielmehr die Ecclesia die Schlüsselgewalt empfangen hat, wird häufig von Augustin angeführt. Die Schlüsselgewalt fällt mit der Gewalt der Ecclesia, der Kirchengewalt, zusammen, Hugo von Amiens (oben S. 84 Anm. 6): clavibus (Christi) ecclesiae commissa solvit et ligat, ministros sacramentorum ordinat, deponit, reconciliat. Petrus (der Bischof) ist nur das Organ der Ecclesia.

⁴ Daher die religiöse Unverbindlichkeit des örtlichen Kirchenbrauchs. Nur in der Überlieferung der universa ecclesia ist der Geist Gottes (Christi). Oben § 7 Anm. 11.

(Ignatius). Nur dadurch, daß der Bischof einen Vorgesetzten der katholischen Christenheit bedeutet, macht er das Handeln der örtlichen Christenheit zum Handeln der katholischen Christenheit, des Leibes Christi auf Erden, zum Handeln Christi (Gottes) und damit zum sichtbaren altkatholischen Sakrament.

Damit in jeder Ortschristenheit das wahre Sakrament sei, muß deshalb in jeder Ortschristenheit die von Gott für das Handeln der Weltchristenheit vorgeschriebene bischöfliche Verfassung sich wiederholen. Die Sakramentsverfassung ist die Kirchenverfassung. Andere Kirchenverfassung gibt es nicht. Darum kann die Ortschristenheit keine Gemeindeverfassung haben. Sie muß Kirchenverfassung besitzen. Sonst besäße sie kein Sakrament.

2. Die Gültigkeit des Sakraments.

Die Gültigkeit des Sakraments beruht in der Beobachtung des Kirchenrechts, der göttlich vorgeschriebenen Ordnung der Ecclesia, des Leibes Christi. Über das Handeln Christi (Gottes) in und mit der Christenheit entscheidet darum das geistliche (aus dem Geist Gottes fließende) Recht: das kanonische Recht⁵. Gerade darin, in der äußerlichen Regelung des sakramentalen Lebens der Christenheit mit Gott besteht der ganze Inhalt des altkanonischen Rechts.

Gültig ist das dem kanonischen Recht entsprechende, ungültig das dem kanonischen Recht nicht entsprechende Sakrament. Das Handeln des Bischofs (beziehungsweise seines priesterlichen Gehilfen) ist ein Sakrament nur vermöge und darum nur gemäß der Ordnung der Ecclesia, der Kirche Gottes auf Erden.

⁵ Das kanonische Recht ist nicht „kirchliches Recht“ im Sinn der herrschenden Lehre, sondern geistliches Recht. Vgl. Weltliches und geistliches Recht (1914). Der Begriff des geistlichen Rechts ist der Schlüssel zur Geschichte des kanonischen Rechts. Das altkanonische Recht, welches uns hier beschäftigt, unterscheidet sich dadurch von dem heute geltenden neukanonischen Recht, daß es in allen seinen Teilen göttliches Recht, geistliches Recht im vollen Sinn des Wortes darstellt. Die praktische Bedeutung dieser Tatsache wird aus dem Folgenden hervorgehen.

3. Der Gegensatz des neukatholischen Rechts.

Der heute bestehende, seit dem 13. Jahrhundert zur Ausbildung gelangte Neukatholizismus unterscheidet zwei Arten des Kirchenrechts und damit des kanonischen Rechts⁶: göttliches und menschliches. Das göttliche Kirchenrecht ist unmittelbar von Gott gesetzt. Das „menschliche“ Kirchenrecht stammt nicht unmittelbar von Gott. Es ist vielmehr, wenngleich unter Leitung des Gottesgeistes, von der Kirche, nämlich von der Kirche als Körperschaft hervorgebracht. Das göttliche Kirchenrecht bestimmt über das Dasein der Kirche Christi und ihrer Handlungen, das menschliche Recht nur über die Ordnungsmäßigkeit kirchlichen Tuns (die „Disziplin“). Dem entsprechend entscheidet das göttliche Recht über das Dasein des Sakraments, das menschliche Recht nur über Erlaubtheit und Unerlaubtheit seines Zustandekommens.

⁶ Vom Standpunkt der katholischen Kirche fällt das kanonische Recht mit dem Kirchenrecht zusammen. Kanonisches (geistliches) Recht ist das für die Christenheit als Trägerin des Gottesgeistes (als Kirche Christi) geltende Recht. Weltliches Recht für die Kirche Christi (für das Leben der Christenheit mit Gott) ist undenkbar. Die katholische Kirche setzt sich selber als die Kirche Christi. So kann es für die katholische Kirche kein weltliches Kirchenrecht geben. Alles Kirchenrecht (für die katholische Kirche) muß kanonisches Recht sein, und umgekehrt: alles kanonische (geistliche) Recht muß Kirchenrecht, Recht für die Kirche im religiösen Sinn (die Kirche Christi), für das Leben der Christenheit als des Volkes Gottes bedeuten. Die übliche Unterscheidung von kanonischem Recht und Kirchenrecht geht vom Standpunkt des Protestantismus und des neuzeitlichen Staates aus, der die Kirche Christi als Gegenstand der Rechtsordnung nicht kennt und folgerweise das kanonische Recht als solches überhaupt ablehnt. Für den Protestantismus und das heutige staatlich geltende Recht gibt es nur den Prot. stantismus und das heutige staatlich geltende Recht gibt es nur den „Kirchenrecht“ als die staatlich anerkannte Rechtsordnung einer öffentlichen Religionsgesellschaft; kanonisches Recht im Sinn des Katholizismus ist überall nicht vorhanden. „Kirchenrecht“ im heutigen Sinn und kanonisches Recht im Sinn des Katholizismus bedeuten nicht „zwei sich durchschneidende Kreise“ (Richter, Kirchenr., § 4), auch nicht zwei Begriffe von verschiedenem „Umfang“ (Niedner, Kirchenr. als atad. Disziplin, 1904, S. 8), sondern Begriffe, die zwei ganz verschiedenen Welten angehören. Für den Katholizismus aber, dessen Geschichte uns hier beschäftigt, sind die Begriffe „kanonisches Recht“ und „Kirchenrecht“ voneinander ununterscheidbar. Das Wesen des katholischen Kirchenrechts besteht darin, daß es kanonisches Recht darstellt, während das Wesen des protestantischen Kirchenrechts darin besteht, kein kanonisches Recht zu sein. Und doch gilt ausnahmslos in unserer kirchenrechtlichen Literatur das protestantische Kirchenrecht für gleichartig mit dem katholischen!

So ist die dem göttlichen Recht widersprechende Ordination nichtig (invalida): es ist gar kein Sakrament der Ordination vorhanden. Die nur menschlichem Recht zuwiderlaufende Ordination aber ist vorhanden, ist gültig (valida); sie ist nur eine auf unerlaubte Weise erlangte Ordination (illicita), die kirchlich strafbar ist, aber doch göttliche Kraftwirkung in sich trägt. Auch die Ordination illicita verleiht nach neukatholischem Recht den character spiritualis, die Fähigkeit zu geistlichem (den Geist Gottes in sich tragendem), das heißt zu sakramentalem Handeln.

Für die Rechtsordnung des geistlichen (aus dem Geist Gottes stammenden) Lebens der Christenheit hat der Neukatholizismus die gleichen Begriffe entwickelt, welche für die Rechtsordnung des bürgerlichen Lebens gültig sind. Es gibt im bürgerlichen Recht „Mufsvorschriften“ (leges perfectae), die für das Dasein, und „Sollvorschriften“ (leges imperfectae), die nur für die Ordnungsmäßigkeit des rechtlichen Vorgangs (zum Beispiel der Eheschließung, des Erwerbs einer Firma) maßgebend sind. Ganz gerade so hier. Es gibt auch für die Sakramente Mufsvorschriften (zum Beispiel die Rechtsätze von der Inkapazität des Ordinandens) und Sollvorschriften (so die Rechtsätze von der Irregularität). Die Mufsvorschriften des geistlichen Lebens sind göttlichen, die Sollvorschriften dagegen bloß „menschlichen“ (körperchaftlichen) Ursprungs. Das „menschliche“ Kirchenrecht kann dem Geist Gottes nicht gebieten, kann nicht machen, daß der Geist Gottes nicht sei im Sakrament; es kann nur verbieten, durch das Sakrament den Geist Gottes auf „unerlaubte Weise“ (illicite) zu erlangen (!). Das göttliche Kirchenrecht aber gebietet dem Geist Gottes. Wo es an den göttlich vorgeschriebenen Voraussetzungen fehlt, da besteht überhaupt kein Sakrament.

Von vornherein liegt auf der Hand, daß dies neukatholische System ausgeklügelter Begriffe und Rechtsätze jeder Ursprünglichkeit entbehrt, daß es den Stempel einer späteren Zeit (der Scholastik) an sich trägt, die zu spitzfindigen Unterscheidungen genötigt war, um die praktisch unabweisbare Umbildung des

überlieferten (altkanonischen) Rechts zugleich zu ermöglichen und zu verschleiern. Im Sakrament wirkt der Geist Christi (Gottes) selber. Und doch soll es menschliches Sakramentsrecht geben, welches zwar das Wirken des Geistes nicht hindert aber doch den Empfang göttlicher Geisteskraft zu einer unerlaubten Handlung macht, zu einer Handlung, die (weil unerlaubt) nicht die Gnade Gottes und doch Geist Gottes, geistliche (aus dem Geist Gottes stammende) Gewalt, potestas spiritualis (potestas ordinis) zu geben imstande ist. Der Selbstwiderspruch ist ein vollkommener.

Wie ist es dazu gekommen?

4. Die Schwäche des altkatholischen Rechts.

Dem Altatholizismus ist die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Kirchenrecht unbekannt. Alles Kirchenrecht des Altatholizismus ist göttliches, geistliches, unmittelbar aus dem Geist Gottes geflossenes Recht⁷. Warum mußte es so sein? Wir haben es schon gehört (oben S. 67). Weil das gesamte Leben der Christenheit als Kirche (Ekklesia, Kirche Gottes) dem Altatholizismus Leben Gottes in und mit der Christenheit bedeutet. Das neukatholische „menschliche“ Kirchenrecht ist für das Leben der Kirche als Körperschaft von der Kirche als

⁷ Das altkanonische Recht entsteht nicht (wie das neukanonische) durch Gesetzgebung oder gesetzgebungsähnliche (körperchaftsrechtliche) Vorgänge, sondern durch das Zeugnis, welches der Geist Gottes durch die übereinstimmende Übung und Lehre der gesamten Christenheit unter Führung der geistbegabten Lehrer der Kirche, an erster Stelle der Bischöfe, über das göttlich gegebene Gesetz ablegt. Alles kanonische Recht ist solches jus divinum. Kanonisches jus humanum gibt es nicht. Das jus humanum (jus forense), welches den Gegensatz zum jus divinum bildet, bedeutet für die alte Zeit vielmehr das weltliche Recht. Auf diesem Standpunkt steht noch Gratians Dekret. Ebenso die Dekretisten. Jus poli (jus coeli) ist ihnen das kanonische Recht schlechtweg, das Kirchenrecht. So in der den Dekretisten geläufigen Formel: hodie jure poli matrimonia fiunt. Vgl. vorläufig die schon von v. Schulte, Geschichte der Quellen u. Lit. d. kanon. Rechts, Bd. 1, S. 90, 97, 126, zusammengestellten (aber nicht voll verwerteten) Quellenzugnisse. Jus poli, im Verhältnis zu Gott geltendes Recht ist altkatholisch das gesamte Kirchenrecht, weil alles Kirchenrecht Recht für das Leben der Christenheit mit Gott bedeutet. Der Gegensatz von forum externum und internum stammt erst aus dem 13. Jahrhundert. Er ist dem altkatholischen Recht gänzlich unbekannt.

Körperschaft hervorgebracht (darüber später). Dem Altkatholizismus aber ist der Begriff der Kirche als einer Körperschaft unbekannt. Darum auch das „menschliche“ Kirchenrecht. Alles Leben der Kirche ist altkatholisch-sakramentales Leben. Für das sakramentale geheimnisvolle Leben Gottes in seinem Volk ist nur göttliches, geheimnisvoll durch Gott selber erzeugtes Kirchenrecht denkbar. Dem sakramentalen Leben entspricht das sakramentale Recht.

Weil dem Altkatholizismus alles kanonische Recht göttliches Recht bedeutet, ist für die altkatholische Kirche die Unterscheidung von Mustervorschriften (*jus divinum*) und Sollvorschriften (*jus humanum*), von Gültigkeitsvorschriften und bloßen Ordnungsvorschriften auf dem Gebiet des Kirchenrechts unmöglich. Es gibt nur Gültigkeitsvorschriften, keine bloßen Ordnungsvorschriften. Die Regel, die noch heute im Neukatholizismus gilt: Was den göttlichen Vorschriften widerspricht, ist ungültig, hat im Altkatholizismus allein das Feld. Weil alles kanonische Recht göttliches Recht darstellt, ist im Grundsatz (vgl. unten §§ 16 ff.) jedes dem kanonischen Recht zuwiderlaufende Sakrament ungültig. Alle Rechtsfälle des Kirchenrechts entscheiden über das Dasein eines gültigen Sakraments, über das Wirken des Geistes Gottes. In dem Sakrament, welches dem Kirchenrecht (dem kanonischen Recht) entspricht, ist der Geist Gottes. In sakramentalem Handeln, welches dem Kirchenrecht nicht entspricht, ist nicht der Geist Gottes: darum ist es kein Sakrament. Wie könnte der Geist Gottes gegen den Willen Gottes (das kanonische Recht) wirksam werden! Die Vorstellung, daß der Geist Gottes „unerlaubter Weise“ (*illicite*) in einem gültigen Sakrament wirksam gemacht werden könne, ist für den Altkatholizismus nicht vorhanden, ja unmöglich.

Vom altkatholischen Standpunkt ergab sich aus jedem kanonischen Rechtsatz ein Ungültigkeitsgrund. Das war es, wodurch das altkatholische Recht zuletzt unmöglich wurde.

Je mehr das kanonische Recht sich entwickelte, je größer ward die Zahl der Ungültigkeitsgründe. Das ward unerträglich, sobald

große Gegensätze innerhalb der Kirche auftraten. Die eine Partei stand in den Augen der anderen nicht auf dem Boden des kanonischen Rechts. So in der Zeit des Investiturstreits. Die eine Partei mußte nach kanonischem Recht der anderen die Gültigkeit aller ihrer Sakramente und damit schließlich das Christentum selbst bestreiten. So geschah es denn auch seitens der Gregorianer gegenüber den Kaiserlichen. Was sich schließlich herausstellte, war die Unmöglichkeit, das altkatholische Sakramentsrecht tatsächlich durchzuführen. Das altkanonische Recht ward für das religiöse Leben der gesamten Christenheit zu einer Gefahr. Auf die Sakramente gründet der katholische Christ seine Heilshoffnung, sein Leben mit Gott. Aber die Entfaltung des kanonischen Rechts machte schließlich alle Sakramente ungewiß. Nicht bloß die Sakramente des abgesetzten Priesters, auch das Sakrament des nicht kanonisch (etwa simonistisch) bestellten Priesters war kein Sakrament. Das heilskräftige Sakrament ward in seinem Dasein unsicher, unsichtbar, wie es einst in den Tagen urchristlicher Gedanken unsichtbar gewesen war. Und das Sakrament sollte doch sichtbar sein, um zweifellos die Gewißheit des ewigen Heils zu verbürgen.

So führte das katholisch-religiöse Bedürfnis der Christenmenge wie einst zur Entstehung des Katholizismus so jetzt zu seiner Umbildung. Das altkanonische Recht bot zu viele der Ungültigkeitsgründe. Ein neues Recht mußte geschaffen werden, welches die Gefahr der Ungültigkeit des Sakraments auf das möglichst geringe Maß herabsetzte. Das religiöse Leben der Christenheit ward von dem kanonischen Recht in weitgehendem Maße befreit. Das Gebiet des göttlichen Kirchenrechts ward eingeschränkt und die große Mehrzahl der kanonischen Rechtsfälle — durch eine Änderung der Rechtsanschauung — in „menschliches“ Kirchenrecht verwandelt, dessen Außerachtlassung die Gültigkeit des Sakraments, das Heil des Sakramentsempfängers nicht gefährdete. Die große Umwälzung vollzog sich um das Jahr 1200. Es kam das neukatholische Sakra-

mentsrecht. Das neukatholische Sakrament ist die formrichtige Handlung des formrichtig geweihten Priesters. Das genügt für die religiöse Gültigkeit des Sakraments (vor Gott). Das Sakrament als rein religiöse Handlung ist endgültig sichtbar geworden. Es ist nicht mehr das Handeln der Ecclesia durch ihren rechtmäßig bestellten Amtsträger. Der Priester macht das Sakrament kraft der ihm persönlich inwohnenden potestas ordinis, mag er abgesetzt, mag er exkommuniziert, mag er ein Ketzer, mag er Simonist sein oder was sonst⁸. Die Zahl der Sakramente ward zugleich begrenzt. Wenn der Priester diese bestimmte Handlung vornimmt, ist das Sakrament da⁹. Nicht mehr alles, „was an die Ecclesia gehört“,

⁸ Theoretisch gilt auch für den Neukatholizismus der Satz, daß Christus deshalb im Sakrament handelt, weil der minister sacramenti Organ der Kirche ist. Vgl. Hahn a. a. O. S. 226 ff. Aber alle Rechtsätze, welche aus diesem Grundsatze folgen und im Altkatholizismus tatsächlich gegolten haben (Ungültigkeit der Sakramente des abgesetzten Priesters usw.) sind aufgegeben. Als einziger Rest des Ursprünglichen ist übriggeblieben, daß der minister sacramenti die Absicht haben muß, „zu tun, was die Kirche tut“ (die intentio id faciendi quod facit ecclesia). Er braucht kein Amt zu haben. Es ist nicht nötig, daß er wirklich Organ der Kirche sei. Es soll genügen, daß er die Absicht hat, Organ der Kirche zu sein. Daß damit das Erfordernis der Organschaft und folgeweise des Handelns der Kirche (durch ihren verordneten Diener) in Wahrheit aufgehoben und nur den Worten nach noch fortgeführt wird, liegt auf der Hand.

⁹ Vgl. die Begriffsbestimmung, welche Papst Leo XIII. vom neukatholischen Sakrament gegeben hat, oben § 6 Anm. 4. — Ein einziges Sakrament paßt nicht unter den neukatholischen Sakramentsbegriff, auch nicht unter die vom Papst gegebene Begriffsbestimmung: das Sakrament der Ehe. Die zweifellose Tatsache, daß die Ehe nach kanonischem Recht durch die Willenseinigung der Ehegatten, nicht aber durch die priesterliche benedictio zustande kommt, bedeutet, daß die Ehegatten selber die ministri sacramenti sind, nicht der Priester. In altkatholischer Zeit war natürlich neben der Ehe auch die priesterliche Einsegnung der Ehe (wie jede kirchliche Handlung) ein Sakrament (das übersehen hat Hahn S. 178 Anm. 21). Daß aber das Sakrament der Ehe durch die priesterliche benedictio zustande komme, ist eine erst in neukatholischer Zeit auftretende Meinung: ein Versuch, das Sakrament der Ehe mit dem neukatholischen Sakramentsbegriff in Einklang zu bringen. In Wahrheit ist die Ehe ein Sakrament nicht gemäß dem neukatholischen, sondern lediglich gemäß dem altkatholischen Sakramentsbegriff. Sie zählt zu den Dingen, welche „der Ecclesia zugehören“. Sie ist ein Tatbestand, welcher das Wesen der Ecclesia,

ist ein Sakrament. Es gibt noch eine andere Gewalt der Kirche als die Sakramentsgewalt: die körperchaftliche Regierungsgewalt (jurisdictio) erhebt sich. Das neukatholische Kirchenrecht entsteht.

Natürlich hat das neukatholische Sakramentsrecht seine Anknüpfungspunkte schon im alten Recht gehabt. Sonst hätte es sich nicht durchgesetzt.

5. Der Kampf um das altkatholische Prinzip.

Der erste Kampf um das altkatholische Prinzip hat schon im 3. Jahrhundert stattgefunden. Es war die Zeit, da der Altkatholizismus eben erst zur Macht gelangte, und es waren — merkwürdig genug — unchristliche Grundsätze, die für das Taufsakrament sich behaupteten, um das spätere neukatholische Sakramentsrecht vorzubereiten. Im Ketzertauftreit vermochte die noch in der Entwicklung begriffene katholisch verfaßte Ecclesia nicht, ihr Alleinrecht auf das Taufsakrament durchzusetzen. Es blieb bei dem aus der¹⁰ Urzeit stammenden Grundsatz, daß die Taufe der noch rechtlich unorganisierten Kirche (Christenheit) gehört, so daß in jeder Christenversammlung durch jeden Christen gültige Taufe möglich ist. Auch die außerhalb des kanonischen Rechts (nicht durch den rechtmäßigen Bischof, Priester) vollzogene Taufe blieb in Kraft: die Ketzertaufe ward als gültig anerkannt. Seit dem 8. Jahrhundert galt selbst die von einem Nichtchristen formrichtig vollzogene Taufe. So ist für das Taufsakrament zwar nicht die Weihgewalt des formrichtig ordinierten Priesters, aber doch der

das Verhältnis Christi zu seinem Volke widerspiegelt. Mit dem Sakrament der Ehe ist ein altkatholisch gedachtes Sakrament in die Reihe der neukatholischen Sakramente mit aufgenommen. Darum fällt das Eherecht aus dem sonstigen neukatholischen Sakramentsrecht heraus. Auch das „Sakrament der Buße“ hat seine geschichtlich begründeten Besonderheiten, sofern der Priester die jurisdictio, also Amtsgewalt, über den Beichtenden besitzen muß, damit das Bußsakrament gültig sei. Es ist das jüngste unter den neukatholischen Sakramenten. Seine Eigentümlichkeit beruht darauf, daß es aus einer Verschmelzung der altkatholischen Privatbuße (mit privater Absolution) und der Kirchenbuße (mit öffentlicher bischöflicher Absolution) hervorgegangen ist.

neukatholische Grundsatz, daß die Form als solche das vor Gott gültige Sakrament macht, durch eine in das 3. Jahrhundert zurückreichende Entwicklung vorbereitet worden: wo die christliche Form der Taufe (mit der nötigen intentio), da ist das christliche Taufsakrament.

An die Sätze von der Rekertaufe hat dann, im Kampf mit dem Donatismus, Augustin angeknüpft, um die Gültigkeit aller Rekerfsakramente, überhaupt aller kirchenordnungswidrigen Sakramente zu verteidigen, um also die Gültigkeit aller Sakramente von der kanonischen Ordnung zu befreien¹⁰. Er prägte die be-

¹⁰ Ein entwickeltes Sakramentsrecht gab es noch nicht. Für die Taufe hatte sich die Gültigkeit auch des außerkirchlichen Sakraments durchgesetzt. So war die Bahn frei, für die übrigen Sakramente Schlüsse zu ziehen entweder aus dem Wesen des Sakraments als eines Besitztums der Kirche (über dieses Stück des Sakramentsbegriffs bestand keine Meinungsverschiedenheit) oder aus dem für die Taufe zur Geltung gelangten Satz, welcher die Macht der Form des Sakraments auch außerhalb der Kirche bejahte. Das erstere war der Standpunkt der Donatisten (ebenso wie früher Cyprians), das andere die Idee Augustins. Immer geht er von der Taufe aus, um daraus Schlüsse auch für die übrigen Sakramente zu ziehen. Vgl. Augustin, Contra epistolam Parm., lib. II, c. 13, 30 (Migne, Patr. Lat., tom. 43, p. 72): ob auch die von einem Nichtchristen vollzogene Taufe gültig sei, ist zweifelhaft, nec aliquid temere inde affirmandum est sine auctoritate tanti concilii quantum tantae rei sufficit. De iis vero qui ab ecclesiae unitate separati sunt, nulla jam quaestio est, quin et habeant (die Taufe) et dare possint, et quin perniciose habeant pernicioseque tradant extra vinculum pacis. Hoc enim jam in ipsa totius orbis unitate — firmatum est. Sed si hoc mali facimus (wenn wir die bischöfliche Eigenschaft auch schismatischer Bischöfe anerkennen), ipsi explicent (die Gegner), quomodo sacramentum baptizati non possit amitti (der Schismatiker bleibt ein Getaufter) et sacramentum ordinati possit amitti, quoniam dicunt: recedens ab ecclesia baptismum quidem non amittit, jus dandi tamen amittit. Si enim utrumque sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur, et illud amittitur? Neutri sacramento injuria facienda est. Was von der Taufe gilt, muß auch für die anderen Sakramente, zum Beispiel die Ordination, Geltung haben. Das jus dandi baptismum schreibt Augustin im Grundsatz nur dem Bischof (und den priesterlichen Gehilfen des Bischofs) zu, dem Laien nur im Notfall und nicht ohne Bedenken. Wenn er den schismatischen Bischöfen das jus dandi baptismum zuspricht, so behauptet er damit, daß sie ihre bischöfliche Sakramentsgewalt auch außerhalb der katholischen Kirche gültig, wenngleich illicite und darum perniciose ausüben. Sie bleiben gültig getauft. Ebenso müssen sie auch gültig ordiniert bleiben. Das ist sein Gedankengang.

rühmten Sätze: sacramenta ubicumque sunt, ipsa sunt; sacramenta si eadem sunt (der Form nach), integra sunt¹¹. Die Form macht das Sakrament: hanc formam ubi invenio necesse est ut approbem¹². Die Donatisten sind im Unrecht, wenn sie die Sakramente der Katholiken ablehnen; die katholische Kirche ist im Recht, wenn sie die Sakramente der Donatisten gelten läßt. Augustin denkt altkatholisch. Der oberste altkatholische Grundsatz aber lautet: nicht die Form, sondern die Kirche (die katholische Kirche) macht das Sakrament. So muß Augustin behaupten, daß die Form das Sakrament zu einer Handlung der Kirche, die außerkirchliche Handlung dennoch zu einer Handlung der katholischen Kirche und so zu unmittelbarem Handeln Christi mache¹³, — eine Auskunft, die dann später vom Neukatholizismus

¹¹ Augustin ebendaf. (vgl. Anm. 10) c. 13, 28 (Migne p. 70): schismatische Bischöfe können ohne Reordination bei uns das bischöfliche Amt verwaltten: sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra, quia in praecisione (in ihrem Schisma) fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis, quae ubicumque sunt, ipsa sunt. — Contra Donatistas lib. III c. 15, 20 (Migne, tom. 43 p. 148): Häretiker und Schismatiker verübigen sich adversus catholicam pacem. Sacramenta tamen si eadem sunt, ubique integra sunt, etiamsi prave intelliguntur et discordiose tractantur: sicut scriptura ipsius evangelii si eadem ipsa est, ubique integra est, etiamsi innumerabili falsarum opinionum varietate asserantur.

¹² Epist. 23, 4 an einen donatistischen Bischof (Migne, tom. 33, p. 96): Cur non — christiana indutus fiducia exis et dicis: Ego unum baptismum novi, Patris et Filii et Spiritus sancti nomine consecratum atque signatum? hanc formam ubi invenio necesse est ut approbem; non destruo quod dominicum agnosco, non exsufflo vexillum regis mei. — De baptismo contra Donatistas lib. IV, c. 4, 6 (Migne, tom. 43, p. 157): nec ejus error immundus efficit, ut non sit sanctum sacramentum, quod accepit verbis evangelicis consecratum.

¹³ Contra Gaudentium lib. II, c. 10, 11 (Migne, tom. 43, p. 747): Nec vobis blandiamini, quod baptismum non rescindimus vestrum. Non est hoc vestrum, sed catholicae ecclesiae, quam tenemus, unde illum, quando discessistis, non quidem ad salutem, sed ad perniciem vestram vobiscum tulistis. — Contra Cresconium lib. II, c. 10, 12 (Migne, tom. 43, p. 473): ihr könnt euch nicht auf unsere Anerkennung eurer Sakramente berufen, quasi sacramenta et invocatio nominis Dei quae fit apud vos, ipsa inimica sit nobis, cum et in eis qui extra ecclesiam sunt, non sit omnino nisi ecclesiae; der Gegner selbst kann nicht

übernommen ist. Daraus ergibt sich das übrige: Uns, den Katholiken, sagt er, gehören die Sacramente. Wir gebrauchen sie rechtmäßig. Darum sind sie uns zum Heil. Wenn aber ihr (die Donatisten) die Sacramente formrichtig (und darum gültig) verwaltet, so gebraucht ihr unrechtmäßig fremdes Eigentum: die uns zugehörigen Sacramente. Auch in euren Sacramenten ist (kraft ihrer Form) die Handlung Christi und seiner Ecclesia, so daß eure Sacramente bei uns nicht wiederholt werden dürfen, damit nicht der Macht Christi und der Kirche, die auch in eurem Sacrament ist, Beleidigung widerfahre¹⁴. Eure Sacramente sind gültig. Aber sie sind unrechtmäßig. Ihr habt die Sacramente, aber ihr habt sie doch nur der Form nach (nur die forma sacramenti), nicht auch der Wirkung nach (ohne die virtus sacramenti). Denn ihr habt sie unerlaubterweise. Darum sind die Sacramente zwar uns zum Heil, aber euch zum Verderben¹⁵.

behaupten, extra ecclesiam nihil ecclesiasticum posse esse. — Epist. 54 c. 11, 46 (Migne, tom. 33, p. 343): Non sacramenta christiana faciunt te haereticum, sed prava dissensio; — ex catholica enim ecclesia sunt omnia dominica sacramenta, quae sic habetis et datis quemadmodum habebantur et dabantur etiam priusquam inde exiretis. Non tamen ideo non habetis quia ibi non estis unde sunt quae habetis. — Weil Augustin seinen Satz von der Gültigkeit auch des außerkirchlichen Sacraments altkatholisch begründen will und muß, gelangt er zu der Behauptung, daß es ecclesiastica extra ecclesiam, kirchliches Handeln ohne Handeln der Kirche gibt!

¹⁴ An der oben Anm. 11 angeführten Stelle contra Parmen. c. 13, 28 fährt Augustin fort: Et cum expedire hoc iudicatur ecclesiae, ut praepositi eorum venientes ad catholicam societatem honores suos ibi non administrarent, non eis tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Ideoque non eis in populo manus imponitur, ne non homini, sed ipsi sacramento fiat injuria. Vgl. oben Anm. 10: Neutri sacramento injuria facienda est. Wie oft sind diese Worte Augustins wiederholt worden! Im Hintergrunde steht auch hier das Recht der Taufe, insbesondere der Rebertaufe. Eine zweite Taufe gibt es nicht. Die Rebertaufe wird, weil gültig, nicht wiederholt. Daraus wird der Grundsatz der Unwiederholbarkeit aller Sacramente abgeleitet (ne sacramento fiat injuria), eine Folgerung, die dann doch wieder Schwierigkeiten mit sich brachte, vgl. zum Beispiel oben § 7 Anm. 8, 16.

¹⁵ Vgl. oben Anm. 10: die von der Kirche Getrennten haben zwar das

Augustin findet das Sacrament in der katholischen Kirche und findet es doch auch außerhalb der katholischen Kirche. Er

Sacrament der Taufe, aber es ist kein Zweifel, daß sie es perniciose habeant pernicioseque tradant. Denn sie mißbrauchen in ihrer Hand befindliches fremdes Gut. De baptismo contra Donatistas lib. IV, c. 17, 24 (Migne, tom. 43, p. 170): quaecumque ipsius ecclesiae habentur, extra ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere. — Contra epistolam Parm. lib. II, c. 13, 30 (Migne, tom. 43, p. 72): baptismus in sola vera ecclesia recte habetur; — non recte habet qui ab unitate discedit, sed tamen habet et ideo redeunti non redditur; sic etiam non recte dat qui ab unitate discedit sed tamen dat et ideo quod ab eo accepit, venienti ad unitatem non iteratur. Gerade weil auch die außerkanonischen, aber formrichtigen Sacramente gültig sind (es sind die Sacramente Christi und seiner Kirche), gereicht ihr unrechtmäßiger Gebrauch zum Verderben. Wiederum: weil ihr außerkanonischer Gebrauch zum Verderben, nicht zum Heil gereicht, ist klar, daß die außerkanonischen Sacramente nur der Form nach Sacramente sind, nicht auch der Wirkung nach, Sermo 71 c. 19, 32 (Migne, tom. 38, p. 463): corporalia sacramenta, quae portant et celebrant etiam segregati ab unitate corporis Christi, formam possunt exhibere pietatis, virtus vero pietatis invisibilis et spiritualis ita in eis non potest esse quemadmodum sensus non sequitur hominis membrum, quando amputatur a corpore. Was bei den Häretikern und Schismatikern zustande kommt, ist nur das Körperliche des Sacraments (corporalia sacramenta; vgl. In Joannis evang. tract. XXVI, § 12, Migne, tom. 35, p. 1612: visibile sacramentum), nicht aber die geistliche Wirkung, die virtus des Sacraments. Die Taufe der Häretiker ist nur das lavacrum carnis ohne die Wiedergeburt durch den heiligen Geist (Sermo cit.: non eis repetitur lavacrum carnis). Diese bloße forma sacramenti nennt Augustin das Sacrament schlechtweg (In Joannis evang. l. cit. § 11: aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti). Die außerkanonischen Sacramente sollen also wirkliche, d. h. gültige Sacramente sein, obgleich nur das Körperliche, Äußerliche, Sichtbare zustande kommt, während das Unsichtbare, Geistliche (aus dem Geist Gottes stammende), also das Wesentliche des Sacraments (die virtus sacramenti) ausbleibt. — Man versteht es, daß die altkatholischen Theologen des 11. Jahrhunderts, welche (in den Tagen des Investiturstreits) die Nichtigkeit der außerkanonisch verwalteten Sacramente behaupteten, sich für ihren Standpunkt auch auf Augustin beriefen: da Augustin dem außerkanonischen Sacrament nur die forma, nicht die virtus sacramenti zuschreibe, sei klar, daß er gleich den übrigen Autoritäten der Kirche die Ungültigkeit solcher Sacramente lehre. Das ist der Gedankengang des Kardinals Deusdebit (Ende des 11. Jahrhunderts) in seinem Libellus contra invasores et symoniacos, Mon. Germ. Libelli II, p. 323—325: videtur Augustinus memoratis patribus (Cyprian u. a., welche die Ungültigkeit der außerkanonischen Sacramente vertreten) reluctari, dicendo hereticorum vel scismaticorum sacramenta, verbi gratia baptismum et sacrificium, sacramenta credi debere; aber ex hoc quod Augustinus scribit, in sacramentis quae sunt extra ecclesiam virtutem spirituales non esse,

lehrt die Gleichheit des Sakraments bei denen, die in der Kirche, und bei denen, die nicht in der Kirche sind, und doch soll dasselbe Sakrament in dem einen Fall Heil, in dem anderen Unheil bringen¹⁶. Es soll Sakramente geben, denen doch das Wesen des Sakraments (die *virtus sacramenti*) abgeht!

Die Selbstwidersprüche, die später im neukatholischen Sakramentsrecht wiederkehren, finden ihr Vorbild schon bei Augustin. Die Unterscheidung von Gültigkeit und Erlaubtheit des Sakraments hat er vorweggenommen, um das „Heiligtum“ des äußeren Ritus als solchen mit der ganzen Wucht seines Geistes zu verteidigen.

Die Augustinischen Sätze sind durch die Jahrhunderte gegangen. Aber trotz des überragenden Ansehens, welches Augustin als geistbegnadeter Kirchenlehrer in der abendländischen Kirche bis zu den Tagen der Hochscholastik vor allen anderen Kirchenvätern besessen hat, sind seine Sätze dennoch nicht altkatholisches Kirchenrecht geworden. Für die altkatholische Kirche blieb es dabei, daß das Taussakrament eine Sonderstellung einnehme. Bis in das 12. Jahrhundert war es gemeine Lehre, daß das Zustandekommen der übrigen Sakramente unter durchaus anderen Be-

et malos homines sacramentum tantum, non autem virtutem sacramenti edere posse, — ex his inquam videor videre Augustinum in hac causa sacrificii nequaquam prefatis patribus contraire. In ähnlicher Weise wird Augustin von Kardinal Humbert (um 1058), *Adversus Simoniacos* lib. II, c. 28 (Libelli I, p. 174) und von Bernhard von Konstanz (um 1085), *Liber canonum* c 5 (Libelli I, p. 479) angerufen. In der Tat konnten beide Parteien des Investiturstreits den großen Kirchenvater für sich ins Feld führen, denn seine Sätze bedeuteten sowohl die Gültigkeit wie auch (sachlich) die Ungültigkeit der außerkanonischen Sakramente. Vgl. unten S. 137 ff.

¹⁶ De baptismo contra Donat. lib. III c, 13, 18 (Migne, tom. 43, p. 146): neque ut ille baptismus (die Taufe der Ketzer) quasi alienus aut alius improbetur, ut alter tradatur; sed ut idem ipse qui propter discordiam foris operabatur mortem, propter pacem intus operetur salutem. Es ist ganz dieselbe, heilige Kraft in sich tragende, von Christus eingesetzte und seiner Kirche geschenkte Taufe, die außerhalb der Kirche mit der Wirkung des ewigen Todes, innerhalb der Kirche mit der Wirkung des ewigen Lebens vollzogen wird. Das gleiche gilt nach Augustin für alle Sakramente. Vgl. oben Anm. 11. Die bestimmungsgemäße Wirkung ist an die Kirche gebunden, nicht aber das Dasein, die Gültigkeit des Sakraments. Das Sakrament (das Wirken Christi, Gottes) ist möglich mit bestimmungswidriger Wirkung!

dingungen stehe als die Gültigkeit des Taussakraments¹⁷. Die Tatsache ist um so bedeutungsvoller, weil das altkatholische Kirchenrecht zu Augustins Zeit noch im Fluß war. Aber die Logik des altkatholischen Sakramentsbegriffes war mächtiger als selbst Augustin. Das neukatholische Sakramentsrecht geht nicht unmittelbar auf Augustin zurück. Erst als aus anderen Gründen die Zeit des neukatholischen Rechts gekommen war, halfen die Augustinischen Sätze, den Umschwung herbeizuführen und das neue Recht als das Recht schon der Väter zu rechtfertigen.

6. Die altkatholische Dispensation.

Was den Inhalt des späteren Sakramentsrechts entscheidend vorbereitete, war nicht Augustin, sondern eine Tatsache, die mit der Durchführung der altkatholischen Grundsätze als Folgeerscheinung sich verband.

Die Ekklesia schafft das Sakrament. Nicht die Ortsekklesia (die örtliche Christenversammlung) als solche, sondern die Ortsekklesia als Darstellung und Organ der katholischen Ekklesia (oben S. 93, 94). Wenn die örtliche Versammlung gemäß der göttlichen Ordnung der Christenheit (gemäß dem kanonischen Recht) handelt, so vollzieht sich durch das Handeln der örtlichen Ekklesia vielmehr Handeln der katholischen Ekklesia. Das Sakrament ist da: das Geheimnis der Kirche Christi verwirklicht sich.

Wie aber, wenn das kanonische Recht nicht beobachtet ist? Hier geht der Grundsatz, wie wir schon gehört haben, dahin:

¹⁷ Gratian zu c. 97 C. I qu. 1: *Opponitur autem huic sententiae Augustini: Potestas dandi baptismum et jus consecrandi dominicum corpus et largiendi sacros ordines plurimum inter se differunt: denn das Sakrament der Taufe kann auch von einem abgesetzten Priester, selbst von einem Heiden verwaltet werden, nicht ebenso die übrigen Sakramente.* Vgl. unten § 12. — Aus dem 11. Jahrhundert vgl. die Schrift *De unitate ecclesiae conservanda* Lib. II c. 4 (Libelli II, p. 215): der kaiserliche Gegenpapst (Wibert von Ravenna) beruft sich auf Augustin, um darzutun, daß auch extra ecclesiam die Sakramente gültig vollzogen werden (*rata et vera existere*); die Gregorianer, die Vertreter des strengen Kirchenrechts von damals, antworten: *hoc Augustinum de solo, unde tunc agebatur, baptismi dixisse sacramento.*

das Sakrament ist ungültig. In solchem Fall besteht kein Handeln der katholischen Kirche. So kommt das Wesen des katholischen Sakraments nicht zustande. Das „unerlaubte“ Sakrament ist nichtig¹⁸. Das gilt natürlich schlechtweg von allen Sakramenten der Exkommunizierten, der Häretiker und Schismatiker, überhaupt derer, die, sei es rechtlich, sei es tatsächlich, außerhalb der katholischen Kirche stehen. Hier liegt der

¹⁸ Vgl. zum Beispiel Pseudo-Damasus (Hinschius p. 514): per illam illicitam manus inpositionem — vulneratum caput illi qui videntur aliquid accepisse habebant (Anspielung auf die unten § 17 zu besprechende Dekretale Innocenz' I.) — et medicinam adhibere — id est reiterari necesse est quod legitime actum aut collatum minime adprobatur, si perfectum esse debet. Die ordinatio illicita, minime legitima wird als solche für einen bloßen „Schein“ der Ordination erklärt, so daß Wiederholung der Handlung notwendig ist. Weitere Belege werden sich in großer Zahl von selbst aus der folgenden Darstellung ergeben. Vgl. insbesondere unten § 17 ff. Das allgemeine Prinzip wird unmittelbar ausgesprochen von der Provinzialsynode zu Bourges im Jahre 1031 c. 11 (Mansi, Conciliorum collectio, tom. XIX, p. 504): Unfreie und Söhne von Geistlichen, die der Bischof unwissenderweise geweiht hat, sind abzusetzen, quia irrita est illicita ordinatio, sicut sancti patres dixerunt. Der Ausdruck irrita bedeutet die Nichtigkeit der Ordination, unten § 16. — Ebenso Bernold von Konstanz De damnatione scismaticorum (im Jahre 1076) c. 39, Mon. Germ. Libelli II, p. 44: non tantum a symoniaciis, non tantum, quod minus est, a neophytis sed etiam ab aliis inordinate promotis non posse confici sacramenta ecclesiae. Alle Sakramente eines ordnungswidrig Ordinierten sind wiederum ordnungswidrig. Wie für solche Ordination, so gilt darum auch für alle Sakramente eines so Ordinierten der Grundsatz der Nichtigkeit des ordnungswidrigen Sakraments. Als Beleg und zugleich als Beispiel wird von Bernold angeführt, daß die von Ebo in Hildesheim erteilten Weihen durch seinen Nachfolger Alfrid, Bischof von Hildesheim, für ungültig erklärt wurden. Ebo war im Jahre 835 als Erzbischof von Reims abgesetzt, sodann im Jahre 847 als Bischof von Hildesheim wieder eingesetzt worden. Das letztere war ordnungswidrig, 1. weil der Deponierte von Erlangung eines neuen Kirchenamtes ausgeschlossen ist; 2. weil überhaupt ein Bischof nicht von einem Sitz auf einen anderen übergehen darf. So waren seine Ordinationen, weil ordnungswidrig, nichtig. Alle Fälle der Ordnungswidrigkeit werden gleichmäßig behandelt. Die Weihe eines Neophyten, die Weihe unter Überschlagung einer Zwischenstufe (ordinatio per saltum), die von einem Abgesetzten (Deponierten), die von einem Invasor (dem Eindringling in ein noch besetztes Bischofsamt) erteilten Weihen, alle sind sie nach altkatholischen Grundsätzen gleichermaßen nichtig. In zahllosen Fällen ist das angewandt worden. Vgl. unten §§ 17 ff.

Grund der Nichtigkeit auf der Hand: in ihren Sakramenten handelt niemals die katholische Kirche¹⁹. Das außerkirchliche Sakrament ist immer ein außerkirchliches Sakrament. Es gilt der allgemeine Grundsatz: außerhalb der katholischen Kirchenordnung kein gültiges Sakrament.

Aber es gab Fälle, in denen von der strengen Durchführung des Grundsatzes abgesehen werden mußte und abgesehen ward. Einen für die ganze Zukunft vorbildlichen Beschluß faßte das Konzil von Nicäa im Jahre 325 in seinem c. 8: Unter bestimmten Voraussetzungen wurden die Ordinationen der Novatianer („Katharer“) als in der katholischen Kirche gültig anerkannt. Das novatianische Schisma sollte beseitigt, der novatianischen Masse der Übertritt zur katholischen Kirche erleichtert werden. Unter Berufung auf diesen Konzilsbeschluß von Nicäa hat Papst Innocenz I. wiederholt den Grundsatz verkündigt und angewandt: wo die Menge der gegen die Kirchenordnung Verstoßenden groß ist, kann es um des Friedens der Kirche willen notwendig sein, von der Strenge des kanonischen Rechts abzugehen, das kirchenordnungswidrige Sakrament (insbesondere der Ordination) dennoch als kirchlich gültig zu behandeln und „Gott das Urteil anheimzustellen“²⁰. Leo I. wendet bereits ohne Bedenken den

¹⁹ Bernold a. a. O. (vgl. Anm. 18) fährt in c. 40 (p. 45) fort: Restaret mihi probare de publice excommunicatis: sed cum sacramenta ecclesiae non conficiantur a presumptoribus, qui nondum in iudicio sunt presentati, quis quaerat, quis ambigat de his, quin a contione ecclesiae sint alienati? Dimembrati igitur a corpore Christi, id est separati ab ecclesia, nihil poterunt intra ecclesiam operari.

²⁰ Innocentii I epist. ad episcopos in synodo Toletana um das Jahr 404 (Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum, ed. 2, Nr. 292) c. 7: de ordinationibus, quas pravae consuetudinis vitio Hispanienses episcopos celebrare cognoscimus — quorum factum ita reprehendimus, ut propter numerum corrigendorum ea quae quoquo modo facta sunt, in dubium non vocemus, sed Dei potius iudicio dimittamus. Innoc. ad episc. Macedonas, vom Jahre 414 (Jaffé Nr. 414) c. 13: es handelt sich um die von dem Schismatiker und Häretiker Bonosus erteilten, grundsätzlich nichtigen Ordinationen; pervideat ergo dilectio vestra, hactenus talia transisse et advertite, quod utique, ut dicitis, necessitas imperavit, in pace jam ecclesias constitutas non praesumere (die in Frieden be-

Grundsatz an, daß auch die kirchenordnungswidrige Weihe nachträglich dennoch als mit dem Willen Gottes vollzogen, d. h. als vor Gott und darum auch vor der Kirche gültig beurteilt werden werden kann²¹. Damit war der Gedanke einer kirchlichen Dis-

stehenden Kirchen sollen nicht gestört werden). Sed, ut saepe accidit, quoties a populis aut a turba peccatur, quia in omnes propter multitudinem vindicari non potest, inultum solet transire, priora dimittenda dico Dei iudicio et de reliquo maxima sollicitudine praecavendum. Es besteht also doch die Möglichkeit, die Ordinationen des Bonosus kirchlich gelten zu lassen.

²¹ Auf der sogenannten Räubersynode zu Ephesus vom Jahre 449 war Flavian von Konstantinopel abgesetzt worden. Anatolius ward als sein Nachfolger eingesetzt. Die Ordination des Anatolius ging also von keiserlicher Seite aus. Überdies ward Anatolius noch zu Lebzeiten des Flavian ordiniert, also zu einer Zeit, da nach römischer Auffassung der Bischofsstuhl von Konstantinopel durch Flavian noch besetzt war. Vom römischen Standpunkt war die Ordination des Anatolius unkanonisch und darum zu urteilen, daß er nur „von Menschen“, nicht aber von Gott ordiniert, das heißt, daß seine Ordination nichtig sei. Aber Anatolius bekannte sich dann zu der von Rom vertretenen Lehre. Darum schreibt ihm Leo I. im Jahre 452 (Jaffé Nr. 488): non immerito credebatur, quod ordinatores tui contra sanctorum canonum constituta viderentur sui similem consecrassse. Sed adfuit misericordia Dei in hoc te dirigens atque confirmans, ut malis principiis bene uteris et non te iudicio hominum, sed Dei profectum benignitate monstrares: quod vere ita accipiendum est, si hanc divini muneris gratiam alia offensione non perdas. Trotz der mala principia, das heißt der unkanonischen Ordination, ist doch klar geworden, daß Anatolius „nicht von Menschen, sondern durch Gottes Güte“ erwählt, also gültig ordiniert ist, denn Anatolius hat den Geist Gottes bewährt durch Annahme der römischen Lehre. Gott hat die Ordination des Anatolius durch Geistesverleihung genehmigt. Das Sakrament, der geheimnisvolle Vorgang göttlicher Amtseinführung, ist da. Die Gnade Gottes hat für diesen Fall das kanonische Recht außer Kraft gesetzt. — Ein Seitenstück bietet das Schreiben Leos I. an Rusticus von Narbonne um das Jahr 458 (Jaffé Nr. 544) c. 1: Nulla ratio sinit, ut inter episcopos habeantur qui nec a clericis sunt electi nec a plebibus expetiti nec a provincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati. Unde quum saepe quaestio de male accepto honore nascatur, quis ambigat, nequaquam istis esse tribuendum, quod non doceatur fuisse collatum? Die ordnungswidrige Bischofsweihe ist nichtig: das Bischofsamt (eine Weihe ohne Amt gibt es nicht!) wird überall nicht empfangen. Si qui autem clerici ab istis pseudoepiscopis in eis ecclesiis ordinati sunt, quae ad proprios episcopos pertinebant et ordinatio eorum cum consensu et iudicio praesidentium facta est, potest rata haberi, ita ut in ipsis ecclesiis perseverent. Aliter autem vana habenda est consecratio, quae nec loco fundata est

penfationsgewalt gegeben. Ginkmar von Rheims benutzt die Möglichkeit des kirchlichen Dispenses, um seine Theorie von der concordia discordantium canonum zu begründen: die canones sind stets miteinander in Einklang, auch wenn die einen die Strenge des kanonischen Rechts, die andern milde Nachsicht zum Ausdruck bringen²². Bis hin zu Gratian ist das wiederholt

nec auctore munita. Ordnungswidrig geweihte Bischöfe sind bloße „Scheinbischöfe“. Eine von ihnen erteilte Ordination ist nichtig (vana habenda est). Es fehlt, da der Weihende keine Diözese hat, am titulus (nec loco fundata est, vgl. unten § 14), es fehlt überhaupt an einem möglichen Urheber (nec auctore munita). Doch ist eine Ausnahme denkbar: wenn ein solcher „Scheinbischof“ Kleriker für einen bestimmten Titel ordiniert (der aber, da der Scheinbischof ohne Diözese ist, einem anderen, rechtmäßigen Bischof untersteht) und der zuständige Bischof solche Ordination genehmigt, so kann die an sich nichtige Ordination als gültig beurteilt werden, nicht etwa kraft gemeinsüchtigen Rechtsjages, sondern kraft besonderer kirchlicher Nachsicht für den Einzelfall (daher das potest). Die altkatholische Theologie fand in dem letztzitierten Papstbrief den allgemeinen Grundsatz, daß jede ordnungswidrige Ordination, sobald der Ordinierte sich bewähre, als kirchlich gültig anerkannt werden könne. So erläutert Kardinal Humbert Adversus simoniacos lib. I, c. 5 § 6 (Libelli I, p. 108, 109) das letztangeführte Schreiben Leos durch Aufzählung mehrerer Bischöfe, qui nec a clero fuere electi nec a plebibus expetiti nec metropolitani iudicio a comprovincialibus episcopis consecrati et tamen ex sola consecratione tantae auctoritatis, sanctitatis et utilitatis inventi sunt in ecclesia Christi ut nemo nisi sacrilegus praesumat eos pseudoepiscopos in aliquo profiteri. Die bloß formrichtige, ohne kanonisches Wahlverfahren vollzogene Konsekration ist als solche nichtig, kann aber doch bei Tüchtigkeit ihres Trägers durch Anerkennung seitens der ecclesia Christi in eine gültige Konsekration sich verwandeln. Humbert weicht nur darin von der damals (11. Jahrh.) herrschenden Lehre ab, daß er häretische und simonistische Ordinationen von dieser Möglichkeit ausschließen will. Man sieht, daß die altkatholische Theologie aus dem zweitangeführten Schreiben Leos den gleichen Satz ableitete, den Leo I. in dem erstangeführten Schreiben an Anatolius (Anerkennung auch einer keiserlichen Ordination) bereits selber angewandt hatte.

²² Bernold von Konstanz De excommunicatis vitandis (um 1090) c. 14 (Libelli II, p. 117): Nec in hoc utique illos (die sancti patres) sibi ipsos contrarios reputare debemus, si aliquando lapsos (in Sünde gefallene und deshalb deponierte Kleriker) in ordinem restituerunt, quos tamen alibi, ne restituerentur, prohibuerunt. Nam utrimque unam et eandem intentionem habuisse non dubitantur, videlicet; ut ecclesiasticae utilitati summius providerent, sive canonum rigorem observarent, sive pro qualitate temporis eum ad tempus temperarent. Semper enim mala prohibere et bona instituere potissimum studuere, quod procul dubio efficere non possent, si non pro diversitate temporum nunc

worden. Die Dispensationsgewalt der Kirche ward allgemeine Lehre und die „milde“ Handhabung des kanonischen Rechts allgemeine Forderung²³.

Die Dispensationsgewalt der altkatholischen Kirche war jedoch etwas durchaus anderes als die Dispensationsgewalt des späteren und des heutigen katholischen Kirchenrechts.

Die Dispensation des Neukatholizismus (seit dem 13. Jahrhundert) bedeutet eine Handlung der *jurisdictio*. Sie ist Ausübung der im Dienst kirchlicher Ordnung (Disziplin) bestehenden kirchlichen Körperschaftsgewalt. Über das göttliche Kirchenrecht vermag sie nichts. Sie ist außerstande, einen nach göttlichem Recht ungültigen Tatbestand gültig zu machen. Sie hat vielmehr zur Voraussetzung, daß der durch Dispens gutgeheißene Tatbestand kraft göttlichen Rechts gültig und nur kraft Körperschaftsrecht unerlaubt (Körperschaftsordnungswidrig) ist. Der neukatholische Dispens ist körperschaftsrechtlichen (menschlich-rechtlichen) Wesens und gilt daher nur für das Gebiet des körperschaftlichen („menschlichen“) Rechts. Er setzt kirchliches Körperschaftsrecht (*jus humanum*) für den Einzelfall außer Kraft. Die gültige aber doch ordnungswidrige Handlung wird durch den Dispens ordnungsgemäß, erlaubt.

Ganz anders der altkatholische Dispens. Der Unterschied von menschlichem (körperschaftsrechtlichen) und göttlichem Kirchenrecht ist unbekannt. Der Dispens bewegt sich im Gebiet des göttlichen Kirchenrechts, denn anderes als göttliches Kirchenrecht gibt es nicht. Der altkatholische Dispens soll nicht von bloßen Ordnungsvorschriften befreien. Er soll den kraft gött-

mitius, nunc severius incedere studuissent. Es kann mit großer Sicherheit angenommen werden, daß die Ausführungen Bernolds einer verloren gegangenen Schrift Hinkmars entnommen sind, vgl. P. Saltet, Les réordinations (Paris 1907) S. 134 ff., 395 ff.

²³ Man vergleiche etwa die Schrift des Auxilius In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi (10. Jahrh.), den Liber gratissimus des Petrus Damiani (11. Jahrh.), die Vorrede Ivos zu seinem Dekret und die „Paragraphen“ des Gratianischen Dekrets (12. Jahrh.).

lichen Rechts ungültigen (nichtigen) Tatbestand gültig machen.

Das erhellt besonders deutlich aus der Behandlung der ordnungswidrigen Ordination.

7. Deposition und Reordination.

Grundsatz war in der altkatholischen Kirche: Der ordnungswidrig Ordinierte ist zu deponieren²⁴. Die Deposition wegen

²⁴ Die von einem unzuständigen Bischof erteilte Ordination ist, weil ordnungswidrig, nach altkatholischem Recht nichtig (Konzil von Nicäa vom Jahre 325 c. 15, 16, Bruns, Canones I, 1839, p. 18: *κρυπος εσται η χειροτονια*. Concil. Sardic. vom Jahre 347 c. 15, Bruns I, p. 104: *κρυπος και απεβατος*, im lateinischen Text: *non sit rata ordinatio ejus*; die „Invalidität“ kann nicht deutlicher ausgesprochen sein, trotz der Versuche der katholischen Kanonistik, die Ungültigkeit in Gültigkeit mit bloßer *suspensio latae sententiae* zu verwandeln, vgl. Kober, Die Suspension, 1862, S. 46 ff., 143 ff.). Hat der Bischof innerhalb seiner Diözese unzuständig (einen fremden Kleriker) ordinert (das Verbot der Versetzung eines Klerikers an eine andere Kirche ist überschritten), so ist die Ordination nichtig mit der Wirkung, daß dem Ordinierten sein früheres Amt (sein früherer *ordo*) bleibt und er darum verpflichtet ist, zu der Kirche zurückzukehren, der er von rechtswegen noch immer angehört, vgl. die sieben angeführten Konzilschlüsse und das Konzil von Chalcedon vom Jahre 451 c. 20 (Bruns I, p. 31). Hat der Bischof aber in einer fremden Diözese unzuständig gehandelt, so tritt das kanonische Recht voll in Kraft: die Folge der nichtigen Ordination ist die Deposition sowohl des Ordinator's wie des Ordinierten, vgl. das Konzil von Antiochien vom Jahre 341 c. 13, 22 (Bruns I, p. 84, 86) und Can. apost. c. 34 (Bruns I, p. 5): *καταρκεσθη και αυτος και ος χειροτονησεν*. Daß die Deposition die regelmäßige Folge der ordnungswidrigen (und darum ungültigen) Ordination ist, bestätigt das Konzil von Nicäa c. 2, 9, 10 (Bruns I, p. 14, 17), Can. apost. c. 67, Bruns I, p. 10) und insbesondere Innozenz I. in seinem Schreiben an spanische Bischöfe um das Jahr 404 (Jaffé Nr. 292) c. 7: es wird eine Reihe von Fällen unzulässiger Ordinationen aufgeführt (die heute zu den Irregularitätsfällen zählen); dann heißt es: für die Vergangenheit soll das nachgesehen werden (*remittenda haec putamus*), aber si qui post haec adversus formas canonum vel ad ecclesiasticum ordinem vel ad ipsum sacerdotium venire tentaverint, una cum creatoribus suis ipso in quo inventi fuerint ordine et honore priventur. Dementsprechend heißt es in dem bereits oben Anmerkung 18 angeführten Konzilschluß von Bourges vom Jahre 1031: *et si cuiquam de talibus (Unfreie oder Söhne von Geistlichen) sacrum ordinem aut clericatum ignoranter tribuerit episcopus, mox ut cognitum fuerit, archidiaconus deponat eos, quia irrita est illicita ordinatio et in talibus ecclesia Dei despectui patet*. Der (nach heutiger Auffassung) Irreguläre

Mangels an der Ordination war deklaratorisch. Sie stellte die Nichtigkeit der ordnungswidrigen Ordination klar und hatte rückwirkende Kraft (vgl. Anm. 51). Sollte der ordnungswidrige Ordinierte begnadigt werden, so ward er nicht deponiert, sondern reordiniert als wenn die erste Ordination überall nicht geschehen wäre. So ergab sich als Regel die Vollziehung entweder der Deposition (für welche seit dem 4. Jahrhundert die Form der Degradation ausgebildet war) oder der Reordination. Das eine wie das andere brachte die Nichtigkeit der ersten ordnungswidrigen Ordination zum Ausdruck. Die Fälle, in denen demgemäß gehandelt wurde, sind zahlreich.

Im Jahre 767 war Konstantin II. als „Neophyt“, das heißt als Laie, ohne die Stufen des kirchlichen Dienstes durchgemacht zu haben, auf den päpstlichen Stuhl erhoben worden. Seine Weihe war formrichtig aber ordnungswidrig und darum nichtig²⁵. Konstantin wurde deshalb im Jahre 768 deponiert (degradiert). Seine Deposition hatte rückwirkende Kraft. Die römische Synode vom Jahre 769 unter Stephan III. erklärte alle seine Weihen, obgleich sie von einem formrichtig Ordinierten formrichtig vollzogen waren, für nichtig. Die von Konstantin Geweihten wurden teils (die Mehrzahl) deponiert, teils reordiniert²⁶. Den neukatholischen Kanonisten ist das unbegreiflich. Den Zeitgenossen

wird abgesetzt, weil seine Ordination ordnungswidrig und darum nichtig ist. Die Stelle bestätigt zugleich, daß es unmöglich ist, die *ordinatio irrita* der Quellen bei bloßen Irregularitätsfällen mit den neukatholischen Kanonisten als eine gültige, nur „praktisch nichtige“ (durch dauernde *suspensio latae sententiae* in ihrer Wirkung behinderte) Ordination zu verstehen (vgl. unten § 16). Nach dieser neukatholischen Deutung würde der Konzilschluß sagen: Diese Kleriker sind abzusetzen, weil sie suspendiert sind. Die eine Art der Absetzung (in der Form der Suspension) kann aber doch unmöglich Grund dafür sein, daß eine andere Art der Absetzung (in der Form der Deposition) stattzufinden hat. Wohl aber kann die Nichtigkeit der *ordinatio illicita* begründen, daß der Schein der Ordination durch Deposition zu zerstören ist (vgl. das Folgende).

²⁵ Vgl. I. Tim. 3, 6; Concil. Nic. a. 325 c. 2, Sardic. a. 343 c. 10 (Bruns I, p. 14, 98). Die Neophytenweihe gehörte in altkatholischer Zeit zu den zweifellosen Fällen der nichtigen Ordination, unten Abschnitt V.

²⁶ Vgl. Saltet, Les réordinations p. 103, 104.

von damals war nichts Auffallendes daran. Kein Protest ward vernehmbar. Der Liber Pontificalis berichtet darüber wie über etwas Selbstverständliches. Es war das geltende kanonische Recht, das zur Anwendung gebracht wurde.

Gegen Ende des 9. Jahrhunderts kam es aufs neue zu einem berühmten Fall. Formosus war im Jahre 891 ordnungswidrig auf den römischen Stuhl erhoben worden, denn er war bereits Bischof von Porto, die „Translation“ eines Bischofs aber auf einen anderen Bischofsitz war verboten. Er ward noch nach seinem Tode (896) auf der berücktigten römischen Totensynode im Jahre 897 unter Stephan VI. deponiert (degradiert). Seine Deposition hatte rückwirkende Kraft. Sie sprach die Nichtigkeit der „Translation“ aus: Formosus war niemals römischer Bischof gewesen. Alle seine von ihm als Papst vollzogenen Weihen wurden als ordnungswidrig für nichtig erklärt. Zwar kassierte sowohl Papst Theodor II. im Jahre 897 wie Papst Johann IX. im Jahre 898 auf einer römischen Synode die Beschlüsse der Totensynode von 897²⁷. Aber Papst Sergius III. setzte auf einer Synode von 904 die Beschlüsse von 897 und damit das strenge kanonische Recht wieder in Kraft²⁸. Die von Formosus während seiner römischen Zeit Ordinierten wurden teils deponiert teils reordiniert²⁹. Dabei blieb es trotz der Gegenschriften des Auxilius und des Bulgarius.

²⁷ Diese beiden Päpste übten die kirchliche Dispensationsgewalt aus: sie machten das Ungültige (die Erhebung des Formosus auf den römischen Bischofsitz und die römischen Weihen des Formosus) durch kirchliche Genehmigung rückwärts gültig. Aber die Wirkung einer solchen Dispensation war von der Rezeption seitens der übrigen Christenheit (*universalis ecclesia*) abhängig, vgl. das Folgende.

²⁸ Sergius III. mit seiner Synode lehnte die Rezeption der dispensatorischen Synodalschlüsse von 897 und 898 ab.

²⁹ Auxilius *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi I.*, c. 1 (Ausgabe von Dümmler S. 60): Sergius III. *clerum sanctae Romanae ecclesiae — terruit; quatenus ad deponendam reverendissimi papae Formosi ordinationem et ad cunctas propagines extirpandas, quae ab ejus consecrationis radice hactenus derivatae sunt, assensum praeberent.* II, c. 1 (S. 78): Sergius hat mit seinen Genossen *sacram ordinationem* verfolgt

Die beiden soeben besprochenen Fälle sind bekannt genug. Man betrachtet sie allgemein als Ausnahmefälle, die durch die Barbarei jenes Zeitalters zugleich zu erklären und gewissermaßen zu entschuldigen sind. Aber die Barbarei lag doch nur in den Mißhandlungen, die an Konstantin auf der Synode von 769 (er ward von den Bischöfen durchgeprügelt!), an dem Leichnam des Formosus durch Stephan VI. verübt wurden. Die Nichtigkeits-erklärung der von den beiden deponierten Päpsten erteilten Ordinationen aber mit der Folge der Deposition bzw. Reordination hatte nichts mit Barbarei, auch nichts mit dem „Niedergang der Theologie“³⁰ zu tun. Sie bedeutete lediglich, daß die Bischöfe von damals eine andere Theologie hatten als die heutige, daß sie, was nicht weiter zu verwundern noch ihnen zum Vorwurf zu machen ist, altkatholisch dachten, nicht neukatholisch. Ihr Verfahren entsprach ganz den Grundsätzen ihrer Zeit. Darum erfolgte in den Tagen Konstantins überhaupt kein Widerspruch. Gegen Sergius III. schrieb Auxilius, um sein eigenes Priester-tum zu verteidigen (er war selber von Formosus ordiniert). Aber er berief sich nicht auf den Inhalt des kanonischen Rechts, sondern darauf, daß das kanonische Recht gegen Unschuldige (wie er) „milder“ gehandhabt werden müsse³¹.

und auf einer Synode cunctos quos — flectere aliquatenus potuerunt memoratam ordinationem negare compulerunt (die Deponierten mußten selbst schriftlich ihren Verzicht auf den von Formosus empfangenen ordo aussprechen). Appendix (S. 96): Stephan VI. hat mit seiner Totensynode nur die stadtrömischen, nicht auch die außerrömischen Kleriker, die Formosus ordiniert hatte, deponiert (per vim intus Romae et non foris deposuerat; die Deponierten mußten libelli abrenuntiationis ausstellen) und sich keine Reordinationen angemaßt (nec tamen praesumpserat eos iterum consecrare). Dagegen hat Sergius III. die sämtlichen Ordinationen aus der römischen Zeit des Formosus, auch die Ordinationen außerrömischer Kleriker angegriffen, die Mehrzahl deponiert und einige reordiniert; II, c. 1 (S. 78): quosdam autem ex illis, tamquam si nihil sacrae unctionis habuerint, novum imitati sacrilegium iterum consecrare non timuerunt, tamquam si prima in eis non consecratio sed magis execratio fuerit.

³⁰ So Sallet a. a. O. S. 104.

³¹ Vgl. unten § 18. Es heißt darum bei Auxilius II, c. 1 (Dümmler S. 78), daß Sergius III. die von Formosus Ordinierten non canonice sed

In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts lehnte die kirchliche Reformpartei im Frankenreich die von Chorbischöfen vollzogenen höheren Weihen ab. Die von Chorbischöfen Ordinierten wurden teils deponiert teils reordiniert. Papst Nikolaus I. mißbilligte das, aber nur mit der Begründung, daß „Unschuldige“ nicht zu bestrafen seien und daß andererseits doch auch den Chorbischöfen ein bischöfliches Amt zukomme³².

Der Erzbischof Anselm von Mailand hatte, obgleich durch Papst Johann VIII. exkommuniziert, im Jahre 879 den Priester Joseph zum Bischof von Vercelli ordiniert. Der Papst erklärte die Ordination für nichtig³³ und vollzog die Deposition

hostiliter verfolge. Sergius handelt gegen den Geist des kanonischen Rechts (nicht gegen den Buchstaben), indem er es hostileiter, nicht, wie Auxilius (I, c. 3, S. 63) verlangt, gegen Unschuldige misericorditer handhabt.

³² Schreiben Nikolaus I. vom Jahre 864 an den Erzbischof von Bourges (Jaffé Nr. 2765): A chorepiscopis asseris, multas esse in regionibus vestris ordinationes presbyterorum et diaconorum effectas, quos quidam episcoporum deponunt, quidam vero denuo consecrant. Nos vero dicimus, nec innocentes debere percelli (die Deposition ist eine Strafe und darum für Unschuldige ausgeschlossen) nec alias debere fieri reordinationes vel iteratas consecrationes (auch die Reordination ist Richtigerklärung der erstempfangenen Ordination, die unter den vorliegenden Umständen jedenfalls zu vermeiden ist). Ad formam enim Septuaginta chorepiscopi facti sunt, quos quis dubitet episcoporum habuisse officia? (Die Chorbischöfe sind zwar nicht als Nachfolger der Apostel, aber doch als Nachfolger der 70 Jünger, vgl. Luk. 10, eingesetzt, so daß sie ein bischöfliches Amt haben und aus diesem Grunde die Reordination der von ihnen Ordinierten auf alle Fälle ausgeschlossen ist; der Papst beruft sich also nicht darauf, daß Reordination als solche überhaupt nicht stattfinden dürfe). Sed quia sacri canones vetant ne omnes sibi omnia vindicent ac per hoc dignitas episcoporum ad chorepiscopos suos videatur transferri fiatque vilior honor episcopi, decernimus nihil in hoc praeter regulas ulterius fieri. Es bleibt dabei, daß das Verfahren der Chorbischöfe unkanonisch ist. Die Macht des ordentlichen Bischofs wird dadurch gemindert, gerade weil auch die Chorbischöfe ein bischöfliches Amt empfangen. Für die Vergangenheit soll Nachsicht geübt werden. (Dispensation durch Rezeption ohne Reordination, vgl. unten.) Für die Zukunft aber soll das strenge Verbot (mit seiner Rechtsfolge: Deposition bzw. Reordination) ohne Gnade zur Durchführung gelangen. Nikolaus I. verfährt gerade so wie in einem anderen gleichfalls schwierigen Fall sein Vorgänger Innocenz I., oben Anm. 24.

³³ Johann VIII. an Klerus und Volk von Vercelli im Jahre 879 (Jaffé Nr. 3306). Der Papst gebraucht die stärksten Ausdrücke: cum praedictus

Josephs, aber aus Gnaden nur vom Episkopat, so daß Joseph den früher erlangten Presbyterat behielt und dann später in Afti aufs neue zum Bischof gewählt und reordiniert werden konnte. Hier ward an demselben Mann beides vollzogen: zuerst die Strafe (Deposition, aber nur von dem ungültig erlangten ordo), dann die Begnadigung (Reordination für einen andern Bischofsstiz)³⁴.

Daß in allen diesen Einzelfällen einfach die Grundsätze des altkanonischen Rechts gehandhabt wurden, offenbarte sich wiederum als um die Mitte des 11. Jahrhunderts unter Papsst Leo IX. der Kampf gegen die Simonie (und die Laieninvestitur) eröffnet ward. Die Forderung der Reformer lautete, daß alle simonistisch Ordinierten, auch die ohne eigne Simonie von einem Simonisten Geweihten entweder deponiert oder reordiniert würden. Es war die kirchlich gesinnte Partei, welche die Forderung erhob.

Ansbertus dudum Mediolanensis archiepiscopus esset regulariter excommunicatus, aliquam vel minimorum in ecclesia Dei consecrationem graduum facere nullo modo potuit; quia quod non habuit dare profecto nequivit. Wie die von einem Deponierten, so ist die von einem Exkommunizierten vollzogene Ordination nach altkatholischem Recht nichtig, unten Abschnitt V.

³⁴ Johann VIII. an Anspert von Mailand, dessen Exkommunikation inzwischen aufgehoben war, im Jahre 881 (Jaffé Nr. 3334): nos — misericordiae fomenta, gratia sancti spiritus revelante, protinus adhibuimus (in bezug auf Joseph), scilicet ut, eo in pristinum ordinem reducto (Joseph ist vom Episkopat deponiert, aber im Presbyterat belassen), si alium ei episcopatum concedisses et cleri vel populi vota hunc sibi concorditer in episcopum expeterent et eligeretur et sicut qui nihil ab ordinatore prius acceperit in episcopatum crearetur; — — praefatum Joseph presbyterum sanctae ecclesiae Astensi praefecisti et ordinationem illius ratam haberi decernimus et omnium ora contra hoc quoquo modo mussitantia apostolica auctoritate obstruimus, quia de irregulariter quibuslibet habitis nos ad haec corrigenda zelus justitiae excitat (Deposition des ungültig Ordinierten), ita de honorum virorum laudabilibus factis gratia divina laetificat. Nam et sedes apostolica, juxta quod S. Leo papa scribit, hanc temperantiam servat, ut et severius agat cum obduratis et veniam cupiat praestare correctis. Widerspruch fand nicht die Deposition, sondern die Begnadigung durch Reordination, zu deren Rechtfertigung daher der Papsst auf die durch sein Vorgehen sich offenbarende Gnade Gottes (gratia sancti spiritus revelante) sich beruft. — Vgl. Saltet, Réordinations p. 146 ff., der natürlich, im Hinblick auf die (neukatholische) „Theologie“, das Vorgehen des Papsstes unbegreiflich findet.

Es war das geltende Kirchenrecht, das gegen die eingerissenen Mißbräuche geltend gemacht wurde. Jede simonistische Ordination sollte als nichtig behandelt werden. Daher die Folgerung: Deposition oder Reordination. Petrus Damiani berichtet uns darüber. Er kann nicht bestreiten, daß das dem kanonischen Recht entspricht. Er will nur eine Ausnahme gemacht wissen zugunsten dessen, der zwar von einem Simonisten, aber doch ohne eigene Simonie geweiht war³⁵.

Die ordnungswidrige Ordination war nichtig: Daher die Deposition, welche den Schein der früher erteilten Ordination zerstörte (wie heute der Schein der Ehe durch Nichtigkeitsurteil zerstört wird). Die Gewährung der Reordination war Begnadigung von der Strenge des kanonischen Rechts. Sie war eine Art der Dispensation, bestimmt, die Nichtigkeit der ersten ordnungswidrigen Ordination für die Zukunft unschädlich zu machen³⁶. Es waren die kirchlich Gesinnten, welche um 1050 Reordination der zu begnadigenden simonistisch Ordinierten forderten. Es war die durchaus herrschende Meinung, daß grundsätzlich nur die gültige Ordination unwiederholbar sei³⁷.

³⁵ Petrus Damiani, Liber gratissimus vom Jahre 1052 c. 5 (Mon. Germ. Libelli I, p. 22): ego non video, cum baptizatus etiam ab heretico non rebaptizetur, cur promotus a symoniaco (derjenige, der nicht selbst Simonist, sondern nur von einem Simonisten ordiniert ist), sicut dicitur, vel deponatur vel denuo consecratur. Was Petrus Damiani für solchen Fall (es war sein eigener Fall) verlangte, war Dispensation durch Rezeption, ohne Reordination, vgl. unten § 19.

³⁶ Vgl. die Mitteilung aus der noch ungedruckten sogenannten Summa Coloniensis von etwa 1170 bei Saltet S. 334: Ordinati vero extra ecclesiam ab his qui in ecclesia ordinandi potestatem non acceperunt, dispensatorie reordinantur. Das Seitenstück bilden die ordinati in ecclesia, si postmodum in heresim labuntur, possunt resipiscentes dispensatorie in suis ordinibus recipi, sed non ulterius promoveri. Die dispensatorische Reordination steht neben der dispensatorischen Rezeption, welche letztere wie eine ungültig erlangte Ordination gültig, so auch eine von Rechts wegen entkräftete (der abgefallene Kleriker mußte deponiert werden) Ordination wieder in Kraft setzen kann.

³⁷ Das beweisen die außerordentlich zahlreichen Fälle der Reordination, welche die Kirchengeschichte aufweist. Nach Augustin war jede Reordination ausgeschlossen, weil auch bei einer wegen Ordnungswidrigkeit nichtigen Ordi-

Aber es gab neben der Reordination eine zweite Art der Dispensation, welche dem ordnungswidrig Ordinierten noch mehr entgegenkam: die Dispensation durch Rezeption.

nation die Form der heiligen Handlung vorlag. Natürlich ist auch dieser augustinische Gedanke in der Folgezeit vertreten worden. Aber bis in das 12. Jahrhundert immer nur vereinzelt. Ein besonders lehrreiches Beispiel gibt das Schreiben Gregors d. Gr. vom Jahre 592 an den Erzbischof von Ravenna (Jaffé Nr. 1198). Eine Verfehlung war entdeckt worden, die ein Kleriker vor seiner Ordination sich hatte zu Schulden kommen lassen. Die Ordination stellte sich damit als ordnungswidrig und folglich als ungültig heraus, denn der zu Ordinierte soll „untadelig“ sein (1. Tim. 3, 2; Konzil von Nicäa vom Jahre 325, c. 9). Also: Deposition oder Reordination. Das war denn auch die Meinung des Erzbischofs von Ravenna. Es handelte sich um eine leichte Verfehlung. Der Erzbischof wollte darum nicht deponieren, sondern reordinieren. Er fragte jedoch zunächst beim Papst an. Natürlich war Reordination in solchem Fall unmöglich, ja töricht. Denn auch die zweite Ordination würde ja wiederum Ordination eines nicht „Untadeligen“, also wiederum ungültig gewesen sein. Das ist denn auch die Meinung des Papstes: quod dicitis, ut is qui ordinatus est iterum ordinetur, valde ridiculum est. Zur Begründung beruft Gregor sich auf den augustinischen Satz: Sicut enim baptizatus semel baptizari iterum non debet, ita qui consecratus est semel in eodem ordine iterum non valet consecrari. Aber wie wenig der augustinische Satz den wirklich maßgebenden Grund der Entscheidung darstellt, ergibt sich sofort aus dem unmittelbar Folgenden: Sed si quis cum levi forsitan culpa ad sacerdotium venit, pro culpa poenitentia indici debet et tamen ordo servari. Ob die Verschuldung groß oder klein war, ist für die Anwendung des Verbots jeglicher Reordination gleichgültig. Trotzdem folgert der Papst unlogisch genug, daß bei leichtem Verschulden der Kleriker ohne Reordination nach geleisteter Buße in seinem ordo zu belassen sei. Der Gedankengang des Papstes beruht in Wahrheit nicht in der augustinischen Idee (die nur der einbringlicheren Darstellung dient), sondern in einer rein praktischen Erwägung: Reordination wäre in solchen Fällen „lächerlich“; tatsächlich möglich ist allein bei schwererer Verschuldung Deposition, bei leichterer Verschuldung Dispensation, aber nicht durch Reordination, sondern durch Rezeption: die früher empfangene Ordination soll auf Grund geleisteter Buße als gültig genehmigt werden (der Kardinal Deusdebit, Ende des 11. Jahrhunderts, Contra invasores et symoniacos, cap. II, 9, Libelli II, p. 326, ist daher der Meinung: das Reordinationsverbot Gregors in diesem Schreiben sei nur de his qui rite ordinati sunt zu verstehen). Man sieht, daß der Papst Mühe hat, mit dem augustinischen Gedanken umzugehen, daß andererseits dem Erzbischof von Ravenna die Reordination bei ordnungswidriger Ordination so geläufig ist, daß er sie mechanisch ohne Rücksicht auf Besonderheiten des Einzelfalles als ordnungsmäßiges Heilmittel verwendet. Genau in demselben Jahr 592 fand in Saragossa eine spanische Synode statt, welche (in ihrem c. 1, Bruns II p. 65) für die nunmehr zur katholischen Kirche übertretenden arianischen Presbyter und Diakonen

8. Die dispensatorische Rezeption.

Während die dispensatorische Reordination die Nichtigkeit der ersten Ordination durch Wiederholung der Handlung nur für die Zukunft und nur durch Setzung eines neuen sakramentalen Tatbestandes praktisch beseitigte, bedeutete die dispensatorische Rezeption, daß die damals ordnungswidrig und darum ungültig vollzogene Weihe durch Anerkennung seitens der Kirche dennoch rückwärts gültig gemacht wurde. Dazu bedurfte es keiner Reordination. Die erstempfangene Ordination ward vielmehr von der Kirche nachträglich genehmigt und ihr dadurch zum Rechtsbestand verholfen.

Dieser Art war das Entgegenkommen, welches das Konzil von Nicäa im Jahre 325 den Novatianern gewährte: ihre Kleriker durften „in ihrem Ordo bleiben“³⁸. Ganz geradeso verfuhr Papst Innozenz I. in bezug auf ordnungswidrig geweihte spanische und bonosianische Kleriker, Leo I. in bezug auf die Weihe des kezerisch ordinierten Anatolius von Konstantinopel (vgl. oben S. 109, 110), Anastasius II. in bezug auf die Weihe des zuvor vom Papst Felix III. wegen Kezerei exkommunizierten Acacius von Konstantinopel (Jaffé Nr. 744 vom Jahre 496), eine spanische Synode (Concil. Tolet. IV vom Jahre 633 c. 19, Bruns I. p. 229) in bezug auf sämtliche in der Vergangenheit ordnungswidrig ordinierte spanische Kleriker, Papst Johann VIII. in bezug auf die Weihe des Photius und der von Photius Ordinierten (Jaffé Nr. 3271 vom Jahre 879), die Päpste Theodor II. und Johann IX. in bezug auf die Kleriker des Formosus (oben S. 115). Im

bestimmte: sie sind entweder (falls tüchtig) zu reordinieren oder (falls untüchtig) zu deponieren, — ganz dem entsprechend, was im vorigen ausgeführt wurde. Das gleiche war im Jahre 511 durch ein fränkisches Konzil zu Orleans c. 10 (Mon. Germ. Concilia, tom. I, p. 5) beschlossen worden. Darüber, was in jener Zeit gemeinverbreitete Lehre und Übung der Kirche war, ist kein Zweifel möglich. So hat denn auch Papst Nikolaus I. in dem oben Anm. 32 besprochenen Fall nicht die Reordination als solche abgelehnt.

³⁸ Es heißt: ἔδοξε τῇ ἀγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροτεθουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ.

10., 11. und 12. Jahrhundert sind solche Fälle außerordentlich zahlreich. Es handelt sich gewöhnlich um ganze Gruppen von ordnungswidrig Ordinierten, denen gegenüber die ganze Strenge des kanonischen Rechts durchzuführen unmöglich erschien. Solche Art der Dispensation begehrte Auxilius für sich und alle, die ohne eignes Verschulden ihre Weihe von Formosus empfangen hatten, ebenso im 12. Jahrhundert Petrus Damiani für sich selbst und für alle ohne eigne Simonie von einem Simonisten Ordinierten. Aber es konnte ein Dispens solcher Art auch lediglich für Sonderfälle als solche gewährt werden. So gestattete Urban II. dispensatorisch einem französischen Bischof, nach Ermessen auch die absolute Ordination als gültig zu behandeln, obgleich derselbe Papst wenig Jahre später auf seinem Konzil von Piacenza im Jahre 1095 selber den altkatholischen Rechtsfaz bestätigte, daß Ordinationen sine titulo, weil ordnungswidrig, nichtig sind³⁹.

³⁹ Urban II. ad Pibonem episcopum Tullensen, Jaffé Nr. 5409 vom Jahre 1089, c. 6: De his qui sine titulo ordinati sunt, licet ejusmodi ordinatio sanctorum canonum sanctioni contraria iudicetur, utrum tamen aliqui in acceptis sunt ordinibus permittendi, discretioni tuae pro praesenti ecclesiae necessitate committimus si tamen alias sine pravitate eos ordinatos fuisse constiterit. Dazu vgl. den im Jahre 1095 unter Urbans II. Vorsitz beschlossenen c. 15 des Konzils von Piacenza (Mansi tom. XX p. 805): Sanctorum canonum statutis consona sentientes (es handelt sich lediglich um Bestätigung des überlieferten kanonischen Rechts) decernimus, ut sine titulo facta ordinatio irrita habeatur. Die absolute Ordination ist, weil ordnungswidrig, nichtig (unten § 14). Daher sind die sine titulo Ordinierten, wie auch die Dekretale ad Pibonem bestätigt, grundsätzlich zu deponieren; aber pro ecclesiae necessitate wird für einige, falls sie tüchtig sind, nach Maßgabe bischöflichen Ermessens, dispensatorische Rezeption gewährt: sie können in ihrem ordo „zugelassen werden“. — Einen ganz ähnlichen Fall betrifft das Schreiben Urbans II. an Hugo von Lyon um das Jahr 1090 (Jaffé Nr. 5723): Kleriker der Lyoner Diözese sind ab alterius parocia episcopis ordiniert; der Erzbischof darf sie cum graduum suorum honore recipere (obgleich solche Kleriker nach kanonischem Recht, weil ungültig ordiniert, zu deponieren sind, vgl. oben Anm. 24). Quos igitur recipiendos moderato tua arbitrata fuerit, injuncta satisfactionis gratia propter ecclesiam quam offenderunt congrua poenitentia misionis intuitu in suo quemque honore recipias, salvo in omnibus sanctorum canonum disciplina (im übrigen bleibt es beim kanonischen Recht). Auch hier wird die Entscheidung über die Rezeption der einzelnen Kleriker dem Ortsbischof überlassen.

Der berühmteste Fall eines Sonderdispenses für einen Einzelfall ist der des heiligen Ambrosius. Er war (im Jahre 374) als Laie auf den bischöflichen Stuhl von Mailand erhoben worden. Als er zum Bischof gewählt wurde, war er noch nicht einmal getauft. Seine Ordination war als „Neophytenweihe“ zweifellos unkanonisch und darum nichtig, gerade so wie die Ordination Konstantins II. (oben S. 114). Aber während Konstantin degradiert und mißhandelt wurde, hat sich gegen Ambrosius niemals eine Stimme des Widerspruchs erhoben. Die Bedeutung seiner Persönlichkeit schloß jeden Angriff aus. Seine Ordination ward gültig durch Rezeption⁴⁰. Das gleiche geschah anderen Bischöfen, wenn sie auf einen anderen Bischofsitz übergingen. Die „Translation“ war nichtig. Die Translation des Formosus ward darum noch nach seinem Tode durch Degradation rückwärts für ungültig erklärt (oben S. 115). Trotzdem sind in durchaus nicht seltenen Fällen Translationen von Bischöfen vorgekommen und infolge mangelnder Anfechtung durch stillschweigend erteilte Genehmigung seitens der Christenheit zu kirchlicher Gültigkeit gelangt⁴¹.

Das Gebiet der dispensatorischen Rezeption umfaßte alle Fälle formrichtigen, aber doch nichtigen kirchlichen Handelns, folgerweise auch alle Fälle der dispensatorischen Reordination. Man erinnere sich an die Ordinationen der Schismatiker und Häretiker. Der Mangel konnte durch Reordination (so geschah es arianischen Klerikern), aber auch durch Rezeption (so geschah es Novatianern, Bonosianern und anderen) geheilt werden. Die Reordinationsfälle sind zweifellos Nichtigkeitsfälle. Aber die Reordinationsfälle waren zugleich Fälle auch der einfachen Dispensation durch Rezeption. Auch in den Fällen der dispensatorischen Rezeption handelt es sich um kraft göttlichen Rechts nichtige Tatbestände. Die Genehmigung seitens der Kirche ist bestimmt und fähig, für

⁴⁰ Vgl. die oben Anm. 21 mitgeteilte Äußerung des Kardinals Humbert.

⁴¹ Auf diese Fälle beruft sich Auxilius, In defensionem I c. 7 (Dümmler S. 67), um die Ordinationen des Formosus zu verteidigen. Man ging von dem Grundsatz aus, daß utilitas ecclesiae die Translation rechtfertige.

gewisse Fälle oder Personen, für gewisse Orte, für gewisse Zeiten das göttliche Kirchenrecht außer Kraft zu setzen⁴².

Darum ist das altkatholische Dispensationsrecht vom neukatholischen Standpunkt unbegreiflich. Wie soll es möglich sein, daß die „disziplinare“ Gewalt der Kirche in die Gewalt Gottes (des göttlichen Rechts) eingreift! Wie soll es möglich sein, die Gültigkeitsfragen des göttlichen Rechts als bloße Ordnungsfragen des menschlichen Rechts zu behandeln!⁴³

⁴² Bernold von Konstanz, De damnatione scismaticorum vom Jahre 1076 epist. III, c. 24 (Libelli II, p. 56): Von Kegern Ordinierte sind bald reordiniert, bald ohne Reordination in ihrem ordo rezipiert worden. Harum igitur sententiarum repugnantiam concordare nescimus, nisi hoc auctoritati sedis apostolicae cum consensu sanctae matris aecclisiae licitum fore dicamus, ut pro aliqua temporis necessitate ordinatos ab hereticis per invocationem sanctae trinitatis (die Ordination ist formrichtig gewesen), in ordine suo non reconsecrandos suscipiat, quos tamen aliquando ad evidentiores hereticae ordinationis proscriptionem reconsecrari precipiat. — Hinc igitur conicitur, ordinatos ab heretico non consecrationem accepisse sed solam formam consecrationis absque virtute sanctificationis, quae utique forma sive accepta virtute sanctificationis ex consensu sanctae aecclisiae a conversis retineatur, sive per iterationem penitus proscribatur, ad presens non occurrit quid rationabiliter obici possit. Nam illa objectio, quae dicit, invocationem sanctae trinitatis, licet ab heretico factam, non annullandam (damit soll die Reordination bekämpft, d. h. der augustiniſche Standpunkt verteidigt werden), facile refellitur, cum aecclias item ab haereticis per invocationem sanctae trinitatis consecratas reconsecrare jubeamur. Die keiserliche Ordination ist kraft göttlichen Rechts nichtig: nur die forma consecrationis kommt zustande, nicht die göttliche Wirkung (die virtus sanctificationis). Darum hat die Kirche Macht, entweder die Nichtigkeit der forma consecrationis durch Reordination zu betätigen (die Reordination blühte, trotz Augustin, auch im 11. Jahrhundert; Bernold war einer von den gregorianisch Gesinnten, über deren Standpunkt oben Anm. 35 zu vergleichen ist), oder aber durch kirchliche Genehmigung (consensus aecclisiae) die kraft göttlichen Kirchenrechts nichtige forma consecrationis dennoch mit göttlicher Wirkung (virtus sanctificationis) zu erfüllen.

⁴³ Hugo von Amiens, Dialogorum libri VII, Lib. V, c. II (Migne, P. L., tom. 192, p. 1204), lehrt (um 1130): Quem itaque Christus per ecclesiam deponendo et excommunicando destituit ab officio, si in sacramentis ministrare praesumit, qui jam minister non est, nihil facit (die Sakramente des Deponierten und des Exkommunizierten sind nichtig: das war gemeine Kirchenlehre noch durch das ganze 12. Jahrhundert); — legimus tamen et de excommunicatis talibus dispensationem factam a patribus.

In dem altkatholischen Dispensationsrecht kommt der Grundgedanke des altkatholischen Kirchenrechts zum Ausdruck. Gott, Christus, der heilige Geist selber ist die in allen kirchlichen Handlungen wirkende Kraft (oben S. 83). Er selber hat auch das gesamte Kirchenrecht geschaffen, den Geist Gottes bindend an das geistliche (kanonische) Recht. Aber Gott kann nicht schlechtweg gebunden sein. Gott kann sich über das göttliche Recht hinwegsetzen. Neben dem Wirken Gottes, welches ordentlicherweise durch das kanonische Recht bestimmt und zugleich verbürgt wird, ist ein außerordentliches Eingreifen Gottes außerhalb der Formen des kanonischen Rechts möglich. Durch Gott kann das göttliche Kirchenrecht für den Einzelfall oder für eine Gruppe von Fällen außer Kraft gesetzt werden. Das ist der Sinn der altkatholischen Dispensation. Wie alle Handlungen der Kirche, so ist auch die kirchliche Dispensation im Sinne des Altkatholizismus sakramental. Durch die Kirche dispensiert auf geheimnisvolle Weise der heilige Geist⁴⁴.

Universalis ecclesia Novatianos haereticos anathematizans damnaverat, sed eorum clericos ad catholicam fidem redeuntes Nicaena synodus quos acceperat habere permisit [imo dedit] ordines. Carthaginiensis quoque synodus Donatistarum clericos cum suis ordinibus suscipiendos esse decrevit. — Nemo autem contra ecclesiam sentiat, nemo clavibus ejus contradicat, quae in spiritu sancto solvit et ligat, ligandique et solvendi officium sensu dispensatorio temperat. Nach göttlichem Recht ist die von einem Exkommunizierten vollzogene Ordination nichtig, denn Gott (Christus) selber hat in der Exkommunikation dem Betroffenen die Sakramentsgewalt (Schlüsselgewalt) genommen. Dennoch kann die Kirche solche nichtige Ordination durch ihren Dispens (dispensatorische Rezeption) gültig machen und dem so Ordinierten dennoch die Sakramentsgewalt (die göttliche Schlüsselgewalt) verleihen. Entsetzt ruft Saltet, réordinations, p. 274, aus: Comment une dispense peut-elle rendre réel un acte nul? Er muß selber feststellen, daß für Hugo von Amiens diese Zweifelsfrage garnicht da ist. Immer wieder gerät Saltet als neukatholischer Theologe zu den altkatholischen Theologen in Gegensatz, wenn sie das nichtige Sakrament durch Dispens gültig werden lassen und so, wie er meint (vgl. p. 211, 220, 246), Gültigkeitsfragen mit Ordnungsfragen verwechseln. Er empfindet den Widerspruch zwischen der heutigen und der damaligen Theologie, ohne doch zugeben zu können, daß Kirchenlehre und Kirchenrecht damals grundsätzlich anders waren als heute.

⁴⁴ Das ist es, was Hugo von Amiens in der seeben (Anm. 43) vor-

So kann die altkatholische Kirche ein nichtiges Sakrament doch nachträglich mit der Kraft göttlicher Geisteswirkung ausrüsten, d. h. gültig machen. Die Dispensationsgewalt der Kirche ist die Gewalt Gottes.

Die praktische Folge aber der göttlichen Dispensationsgewalt war die Entkräftung des altkatholischen Kirchenrechts.

9. Pneumatische Anarchie.

In der altkatholischen Kirche gab es keine Grenze der Dispensationsgewalt. Die neukatholische Beschränkung der Dispensation auf das Gebiet des „menschlichen“ Kirchenrechts war undenkbar. War doch alles Kirchenrecht göttliches Recht. Da auch in der Dispensation Gott selber eingreift, war alles kanonische Recht dispensabel.

Wiederholt sind in altkatholischer Zeit Versuche gemacht worden, ein gewisses Gebiet der Dispensationsgewalt abzustecken, selbstverständlich vergeblich. Vom altkatholischen Standpunkt gab es keine Möglichkeit, der göttlichen Dispensationsgewalt gegenüber zu indispenfablem Kirchenrecht zu gelangen⁴⁵.

geführten Stelle von der dispensatorischen Rezeption ausagt: *Nemo contra ecclesiam sentiat, quae in spiritu sancto solvit et ligat*. Niemand darf der von der Kirche gewährten Dispensation widersprechen. Denn in ihrer Ausübung der Dispensationsgewalt handelt der heilige Geist. Auch die Dispensation ist Ausübung der Binde- und Lösegewalt (der Sakramentsgewalt), der Gewalt Gottes im Hause Gottes (der Schlüsselgewalt). Das ist keineswegs eine dem Hugo von Amiens eigentümliche Ansicht, sondern altkatholisch. Man lese Can. apost. c. 79 (Bruns I, p. 12): *Verbot der Neophytenweihe, el η̄τρον κατά θε̄λαν χ̄ρῑν τούτο γ̄νεται*. „Gottes Gnade“ kann die Neophytenweihe gestatten; Gott spricht durch die kirchliche Rezeption. Innozenz I. legt die Entscheidung über in der Vergangenheit vollzogene ungültige Weihen in die Hand Gottes (oben S. 109, Anm. 20): er gestattet damit die Rezeption. Leo I. erklärte, daß Gottes Güte die Ordination des Anatolius genehmigt habe: er rezipierte die legerische Ordination (oben Anm. 21). Die Rezeption der Ordination des Joseph durch Johann VIII. (oben S. 118, Anm. 34) bedeutet Offenbarung der Gnade Gottes durch den heiligen Geist. Es gilt auch hier der allgemeine Grundsatz: *spiritus sanctus ecclesiae suae jura disponit* (oben S. 84, Anm. 6).

⁴⁵ Auxilius verlangte dispensatorische Rezeption für die ihm vom Papst Formosus erteilte Ordination (oben S. 116, 122 und Anm. 31). Die Gegner (Papst

Die praktische Folge war, daß alles kanonische Recht nach Ermessen außer Kraft gesetzt werden konnte. Ja, der ganze Sinn

Sergius III. und dessen Anhänger) wollten Deposition bzw. Reordination (für entschuldbare Fälle). Das letztere war der Fall des Auxilius, vgl. unten § 18. Auxilius aber lehnte die Reordination ab. Er erklärt sie, unter Berufung auf Gregor d. Gr. (vgl. oben Anm. 37), für schlechtweg verboten. (In defensionem Formosi II, c. 1, Dümmler S. 78, 79.) Die Gegner erheben eine „schlaue“ Gegenfrage (Cod. c. 2, Dümmler S. 79): *adjiciunt callidam explorationem dicentes: debet illicita removeri ordinatio annon?* Die Gegenfrage war „schlau“, weil sie gemäß dem geltenden Recht unbedingt mit Ja! beantwortet werden mußte. Sollte von der Vernichtung der illicita ordinatio durch Deposition im Einzelfall abgesehen werden, so mußte also die Vernichtung (*removeri*) in anderer Form, das heißt durch Reordination, vor sich gehen. Denn alle dem kanonischen Recht widerstreitenden Ordinationen waren als nichtig zu „removieren“ durch Deposition oder Reordination, vgl. oben S. 113 ff. Auxilius antwortet darum auch mit: Ja! Aber er fügt sogleich ein Nein! hinzu. Seine Antwort lautet: *debet et non debet (removeri illicita ordinatio)*. In gewissen Ausnahmefällen ist die *illicita ordinatio* gültig zu machen durch dispensatorische Rezeption. In welchen Fällen? *Nonnumquam fit ordinatio, quae in tantum probatur illicita, ut nisi removeatur, anathema sit, et aliquando fit ordinatio quae paululum videtur illicita eique interdum pro temporis necessitate indulgendum est*. Es gibt schwere und leichte Fälle. Leicht sind die Fälle, welche nur „wenig unerlaubt“ (!) sind. Auch für die leichten Fälle gilt die Regel: *removeri debet* (durch Deposition oder Reordination), denn jede *ordinatio illicita* ist als nichtig zu vernichten. Aber interdum ist pro temporis necessitate in den leichten Fällen Dispens (Rezeption) zu gewähren. Auxilius sucht eine Grenzbestimmung, aber seine Formel „nur wenig unerlaubt“ zeigt, daß ein klarer Gedanke über das Gebiet der Dispensation seinem Zeitalter fehlt und ebenso ihm selber. Die Beispiele, die er beibringt (Dümmler S. 80, 81), sind nur darauf angelegt, zu zeigen, daß auch bei durch Konzilschluß festgestellten oder sonst zweifellos geltenden Ordinationsverboten, selbst in Fällen der legerischen Ordination, trotz Remotionswürdigkeit des Ordinierten doch der Satz angewandt worden ist: *necessitate imminente quaedam in ecclesia fieri permittuntur, quae necessitate cessante permittenda non sunt*. In seinem Fall (Ordination des Formosus) ist nach Auxilius die Nachsicht um so mehr angezeigt, weil überhaupt kein zweifelstreibender Fall eines Ordinationsverbotes vorliegt: in *authenticis canonibus nihil omnino monstrari potest, quod eidem ordinationi, de qua questio ventilatur, obviare possit* (Auxilius bestreitet, daß das Translationsverbot schlechtweg gültig sei, daß Formosus früher rechtmäßig deponiert und folgeweise von Neuerlangung eines Kirchenamtes ausgeschlossen gewesen sei). Das Ergebnis ist also: in zweifelhaften Fällen ist zu dispensieren (durch Rezeption), in zweifellosen Fällen, selbst wenn ein apostolisches (zum Beispiel bezüglich der Neophytenweihe) oder konziliares Verbot vorliegt, ist unter Umständen gleichfalls zu dispensieren! Eine Grenze der Dispensationsmöglichkeit wird nicht sichtbar. — Am lehrreichsten ist der einstmals berühmte und weit-

des überlieferten kanonischen Rechts mußte fraglich werden, da es möglich war, alle Entscheidungen der Vergangenheit (Konzils-

verbreitete Prolog, den im Beginn des 12. Jahrhunderts Ivo von Chartres seinem Dekret vorausschickte (Migne, P. L., tom. 161, p. 47 ff.). Der Grundgedanke lautet: die anscheinenden Widersprüche der Kanonen sind dadurch zu erklären, daß sie zum Teil das strenge kanonische Recht (secundum rigorem, secundum iudicium) und damit die Gerechtigkeit Gottes, zum anderen Teil aber die Nachsicht (secundum moderationem, secundum misericordiam) und damit die Gnade Gottes zum Ausdruck bringen: das eine ist nicht im Widerspruch mit dem anderen (als Beleg werden zwei Psalmstellen aufgeführt). Die Hauptfrage ist, wie weit die göttliche Nachsicht geht: quae sint remissibilia, quae irremissibilia. Es gibt göttliche Vorschriften, die bloße Ermahnung (zum Beispiel zu freiwilliger Armut) oder eine Erlaubnis (zum Beispiel zu heiraten) enthalten: diese Vorschriften sind schlechtweg remissibilia; ihre Nichtbefolgung zieht keine Strafe nach sich. Anders steht es mit den göttlichen Geboten und Verböten. Praeceptiones et prohibitiones aliae sunt mobiles, aliae immobiles. Hier gibt es ein Gebiet ausnahmsloser („unbeweglicher“) Geltung des göttlichen Gesetzes bei Strafe der ewigen Verdammnis. Aber „unbeweglich“ ist nur die lex aeterna: die zehn Gebote. Praeceptiones immobiles sunt quas lex aeterna sanxit: quae observatae salutem conferunt, non observatae eandem auferunt, zum Beispiel das Gebot: Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, Du sollst Vater und Mutter ehren. Similiter immobiles prohibitiones sunt, quae adversus vitia loquuntur, zum Beispiel: Du sollst nicht töten, Du sollst nicht ehbrechen. Unbeweglich (indispensabel) ist nur das ewige Sittengesetz (die lex aeterna oder naturalis der mittelalterlichen Theologie). Beweglich (dispensabel) sind alle anderen Gesetze. Mobiles vero sunt, quas lex aeterna non sanxit, sed posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinendam, sed eam tutius muniendam, zum Beispiel das Gebot des Apostels: Du sollst einen heidnischen Menschen meiden. Et multa reperies in canonicis institutionibus in hunc modum. Folglich: in his, in quibus observatis salus acquiritur, vel in quibus neglectis mors indubitata consequitur, nulla est admittenda dispensatio, sed ita sunt omnia mandata vel interdicta servanda sicut sunt aeterna lege sancita. In his vero quae propter vigorem disciplinae vel muniendam salutem posteriorum sanxit diligentia, si honesta vel utilis sequatur compensatio (wenn ein Ausgleich, etwa durch Buße, erfolgt), potest praecedere auctoritate praesidentium (der Bischöfe) diligenter deliberata dispensatio. Das wird durch zahlreiche Autoritäten bestätigt. Multa enim talia in evangelica historia, in actibus apostolorum, in gestis conciliorum et contigisse legimus et postmodum apostolicorum virorum auctoritate roborata cognovimus. Das erste Beispiel der Dispensation hat Christus selbst gegeben: er hat seinen Jüngern Beutel und Tasche verboten (Luk. 10, 4) und dann doch gestattet (Luk. 22, 35, 36), in se ipso primo dans exemplum, quod in hujusmodi traditionibus necessitati temporis sit cedendum. Ebenso verfuhr der Apostel Paulus: er änderte seinen Reiseplan (2. Kor. 1, 15 ff.), ob-

schlüsse, Väterworte) doppelt auszulegen: entweder als Setzung des ordentlichen kanonischen Rechts oder aber als Gewährung

gleich er seine Absicht, den Korinthern wohlzutun, nicht änderte (mutavit dispositionem suam, non tamen sententiam); er ließ den Timotheus beschneiden, obgleich er seinen Grundsatz der Nichtbeschneidung aufrecht hielt. Multa quoque principes ecclesiarum pro tenore canonum districtius iudicant, multa pro temporum necessitate tolerant, multa pro personarum utilitate vel strage populorum vitanda dispensant. Es folgt eine lange Reihe von Stellen aus Augustins Schriften und insbesondere aus Papstbriefen, welche diese Tatsache bestätigen. Auch aus dem Schreiben, in welchem Johann VIII. seine dispensatorische Rezeption der Ordination des Photius begründet (Jaffé Nr. 3271 vom Jahre 879), ist ein großes Stück wiedergegeben, und zwar in Anschluß an die (durch Photius) interpolierte Form, aus der Ivo ohne Bedenken auch den Satz übernimmt: Synodus etiam synodum solvit propter unitatem et pacem ecclesiae (vgl. Hergenröther, Photius, Bd. 2, 1867, S. 400). Das ist alles. Man sieht, daß bei Ivo bereits das Künftige sich andeutet. Als dispensabel bezeichnet er, was nur propter vigorem disciplinae und erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung durch die „Späteren“ (posteriorum diligentia) an Geboten angekommen ist. Aber auch Gebote Christi und der Apostel läßt er unter den „beweglichen“ Vorschriften auftreten. Aus dem gesamten kanonischen Recht wird kein einziges Beispiel eines indispensable Gesetzes gegeben. Es bleibt dabei, daß grundsätzlich nur das Sittengesetz „unbeweglich“ ist. Alles Kirchenrecht erscheint als „beweglich“. Auf dem Gebiet des kanonischen Rechts entscheidet über die Dispensation tatsächlich das freie Ermessen der Bischöfe (auctoritas praesidentium), an erster Stelle natürlich des Papstes (das drücken die Zitate aus den Papstbriefen aus). — Gratian steht ebenso wie Ivo. Er bringt (dist. 13 princ.) nur den Satz: adversus naturale jus nulla dispensatio admittitur. Sonst hat er keine Grenze der Dispensationsgewalt. Eingehender Rufin in seiner Summa zu Gratians Dekret (Singer S. 234): Sciendum autem est quod statuta canonum quaedam sunt indispensable, quaedam dispensantur. — Et quidem indispensable illa sunt, quorum mandata vel interdicta ex lege moralium vel evangelica et apostolica institutione principaliter pendent; Beispiele: die Verbindlichkeit des bei der Absolution abgelegten Gelübdes, das Verbot der Doppel-ehe, des Laienpriestertums, der Simonie. Et quare hoc? Quia omnia haec statuta partes sunt juris naturalis, adversus quod nulla dispensatio admittitur, ut supra dicitur dist. 13. Dispensabilia vero sunt cetera statuta canonum, que sola sanctorum posteriorumque patrum auctoritate promulgata sunt; wie weit die Dispensation im Einzelfall geht, ist lediglich Zweckmäßigkeitsfrage. Neben dem Sittengesetz nennt Rufin also auch Vorschriften des Evangeliums und der Apostel als indispensable, aber nur solche, die nach seiner Ansicht gleichfalls dem jus naturale (der lex aeterna) angehören. Rufin bestätigt also den Standpunkt Ivos. An anderer Stelle (Singer S. 34) macht Rufin eine andere Unterscheidung: Non solum de scriptura Novi Testamenti hoc intelligendum est, que ex nulla

aufserordentlicher dispensatorischer Nachsicht für gewisse Fälle, eine duplex interpretatio, von der denn auch zwecks Harmonisierung der Kanonen bis hin zu Gratian reichlich Gebrauch gemacht worden ist. In Tagen der Erschütterung der Kirche, wie sie das 11. und 12. Jahrhundert brachte, führte das altkatholische System des göttlichen Kirchenrechts und der göttlichen Dispensation tatsächlich zu schrankenlosem Ermessen der kirchlichen Machthaber.

Die Unbegrenztheit der Dispensationsgewalt war ein Ausdruck der Tatsache, daß die dispensatorische Rezeption überhaupt außerhalb des kanonischen Rechts stand. Durch die dispensatorische Wiederholung des Sakraments (Reordination) wurde der Mangel des vorausgegangenen Sakraments im Wege ordentlichen (kanonischen, „regelmäßigen“) Verfahrens ausgeglichen: für die Reordination galt das kanonische Recht. Die Rezeption aber bedeutete ein unkanonisches („unregelmäßiges“) Wirken des Gottesgeistes. Für die Rezeption galt kein kanonisches Recht. Das hatte die wichtigsten praktischen Folgen. Die kanonisch organisierte Ecclesia war Trägerin nur der kanonischen (regelmäßigen) kirchlichen Handlung (so auch der Reordination); Trägerin

dispensazione potest convelli, sed etiam — quattuor majora concilia (die ersten vier ökumenischen Konzilien) et canones apostolorum in nullo casu mutilari possunt, während minora concilia, decreta pontificum, auctoritates expositorum (der Ausleger des Neuen Testaments) auctoritate speciali summi patriarche causa faciente immutari possunt. Die Ansicht, daß die vier ersten allgemeinen Konzilien auch in bezug auf Indispensabilität ihrer Vorschriften „den Evangelien gleich“ seien, begegnet man noch bei anderen Dekretisten, vgl. die von v. Schulte, Geschichte der Quellen u. Rit., Bd. 1, S. 102 in der Anmerkung gegebenen Mitteilungen aus den Summen zum Dekret. Aber Rufin selber gibt Ausnahmefälle zu, und man braucht sich nur an das Verbot der Neophytenweihe durch das nicänische Konzil, an das Verbot der absoluten Ordination durch das Konzil von Chalcedon zu erinnern, um zu sehen, daß von Geltung dieser Grenze niemals die Rede gewesen ist. Entscheidend für die Schrankenlosigkeit der Dispensation war nicht, wie v. Schulte annimmt, daß das Gebiet des jus divinum zweifelhaft gewesen wäre, sondern vielmehr die Tatsache, daß alles kanonische Recht, aber auch alle Dispensation dem jus divinum angehörte, die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes (Svo) verwickelte.

der Rezeption aber war die unorganisierte Ecclesia. Für das regelmäßige (kanonische) Handeln besaß die Weltchristenheit ihre Verfassung durch die bischöfliche Ordnung der Ortskirchenheiten (oben S. 76). Für den unkanonischen Vorgang der Rezeption besaß sie keine kanonische Organisation. Keine Ortskirchenheit, kein Bischof besaß eine rechtlich wirkende Rezeptionsgewalt: der römische Bischof so wenig wie ein anderer. Natürlich waren die Bischöfe, an ihrer Spitze der römische Bischof, Führer in der Rezeptionsbewegung und tatsächlich wirkte die Dispensationsgewalt der Kirche zur Erhöhung der Papstgewalt. Nach altkanonischen Grundsätzen aber mußte immer zu der bischöflichen, auch zu der päpstlichen Entscheidung der consensus ecclesiae, die Zustimmung der unorganisierten Ecclesia, des gesamten christkatholischen Volkes auf Erden, nicht bloß der Kleriker, auch der Laien hinzutreten⁴⁶. Der consensus ecclesiae bedeutete den consensus fidelium. Die Rezeptionsgewalt war in der altkatholischen Kirche letztlich bei der unvertretenen 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 (der ganzen Christenheit) sich durch, und umgekehrt: was bei dem ganzen Volke Gottes sich durchsetzt, das ist Gottes Werk, mag es auch widerkanonisch sein. Auf diesem Gedanken beruht die Rezeption.

Was im Urchristentum für jede geistliche Handlung galt — es gab kein kanonisches Recht: über die Gültigkeit einer jeden

⁴⁶ Vgl. Bernold von Konstanz, oben Anm. 42. Als das eigentlich Entscheidende erscheint ihm der consensus ecclesiae: er ist es, der zu der forma sacramenti die virtus sacramenti hinzufügt. Der zu der Entscheidung des Bischofs (Papstes) hinzutretende consensus ecclesiae kann immer nur die Zustimmung der unorganisierten katholischen Christenheit sein. Natürlich erfolgt diese Zustimmung meist stillschweigend. Der Papst setzte die Zustimmung zu seiner Entscheidung als selbstverständlich voraus, so daß die Dispensation in der Regel der Form nach vom Papst allein ausging. Aber die Entscheidung des Papstes war keineswegs als solche verbindliches Gesetz, wie aus dem Folgenden hervorgehen wird. Die Christenheit konnte Widerspruch erheben und damit die Rezeption ausschließen.

der Ecclesia zugehörigen Handlung entschied ihre tatsächliche Durchsetzung in der Christenheit, d. h. die Rezeption (oben S. 66) —, das gilt im Altkatholizismus unverändert für die außerkanonische Handlung. Soweit das Gebiet des kanonischen Rechts reicht, ist die Christenheit äußerlich sichtbar organisiert: von Rechts wegen gilt die kanonische Handlung für die ganze Christenheit (Kirche). Soweit aber das kanonische Recht versagt, bleibt es bei dem Ursprünglichen. Es gilt lediglich die unsichtbare charismatische Organisation. Es entscheidet die tatsächliche Durchsetzung in der ganzen Christenheit: die Rezeption durch die unorganisierte Ecclesia.

Die unverirretene, zwar die bischöfliche Verfassung besitzende (sonst wäre sie ja nicht Volk Gottes), aber doch nicht durch die Organe dieser Verfassung, sondern unmittelbar handelnde gesamte katholische Christenheit auf Erden ist die höchste Autorität des Altkatholizismus. Sie ist die Trägerin der Tradition, welche die Grundlage alles kanonischen Rechts, ja Quelle und Bürgschaft des gesamten katholischen Christentums bedeutet⁴⁷. Sie ist ebenso

⁴⁷ Vgl. die berühmte Augustinstelle *Contra epistolam fundamenti* c. IV, V (Migne, P. L., tom. 42, p. 175, 176): multa sunt quae in ejus (ecclesiae catholicae) gremio me justissime teneant. Tenet consensus populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata —, tenet ab ipsa sede Petri apostoli — usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum, tenet postremo ipsum catholicae nomen, quod — ista ecclesia sola obtinuit. Damit sind die Gründe Augustins erschöpft. Entscheidend ist die Übereinstimmung des gesamten christlichen Volks, welches die durch den Episkopat, die Nachfolgerschaft Petri, verkörperte katholische Kirche bildet. In demselben Sinne heißt es weiter; Ego evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas; — ipsi evangelio catholicis praedicantibus credidi, — catholicis quoniam semel credidi, ad te (zu den Manichäern) non transeo; — catholicorum auctoritatem, qui jubent ut tibi non credam, qua infirmata jam nec evangelio credere potero quia per eos illi credideram; catholicis potius credam quam tibi. Die catholica ecclesia, auf welche Augustin seinen Glauben an das Evangelium und damit sein ganzes Christentum gründet, ist die Gesamtheit der Katholiken, die Stimme nicht eines bestimmten Organs der Ecclesia, nicht des Papstes, nicht des gesamten Episkopats (auch von einem unfehlbaren Konzil weiß Augustin noch nichts), sondern die Stimme der gesamten katholischen Christenheit, die durch den in ihrer Mitte befindlichen,

die Trägerin der Rezeption, der Außerkräftsetzung des kanonischen Rechts für den Einzelfall. Sie macht die dem kanonischen Recht widersprechende Handlung durch Genehmigung dennoch nachträglich zu einer Handlung der Ecclesia und schafft damit den Zustand eines gültigen altkatholischen Sakraments. Auch in diesem

mit der Schlüsselgewalt Petri ausgerüsteten Episkopat als das Volk Gottes ausgewiesen wird, aber doch nicht durch diesen Episkopat, sondern in eigener Person durch die ganze Volksmenge der Christen die göttliche Wahrheit offenbart. Darin beruht das Wesen der altkatholischen Tradition (wie ganz anders der heutige Katholizismus, auch der sogenannte Altkatholizismus!). Die Idee der katholischen Tradition ist schon im Urchristentum vorbereitet. Sie ergibt sich folgerichtig aus der Gleichsetzung der sichtbaren Christenheit mit dem vom Geist Gottes regierten Volk (der Kirche im religiösen Sinn). Die Gewohnheit „aller Kirchen Gottes“ (aller Christenheitsversammlungen) ist für den Apostel Paulus ein Umstand von religiösem Gewicht, vgl. *Kirchenr.*, Bd. 1, S. 24. In der Urzeit treten natürlich die lebendigen Autoritäten, die Apostel und die apostelgleichen Männer, in den Vordergrund. Mit dem Beginn der nachapostolischen Zeit aber geht sofort die Macht der Tradition ein (vgl. den ersten Kleemensbrief, oben S. 74 Anm. 15). Sie übernimmt gewissermaßen die Stelle der Apostel. Was von dem gesamten Christenvolk geglaubt, gelehrt, geübt wird, das stammt von den Aposteln, das ist apostolisches Gesetz. Vgl. die bekannten Worte Augustins, *De baptismo contra Donatistas*, lib. IV, c. 24, 31 (Migne, P. L., tom. 43, p. 174): quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. *Epist.* 54 c. 1 (Migne, tom. 33, p. 200): Illa autem quae non scripta sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis apostolis vel plenariis conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri. Neben den Aposteln nennt Augustin in dieser letzten Stelle auch „vollbesetzte“ (große) Konzilien. Aber die bischöflichen Versammlungen, auch die „Vollversammlungen“ sind für ihn nicht als solche schlechtweg autoritär, sondern nur, sofern sie mit gemeinchristlicher Übung (Tradition bzw. Rezeption) und folgerweise mit apostolischer Autorität sich verbinden, vgl. *De bapt. contr. Don.* l. cit. c. 6 (p. 159): die Gültigkeit der Kerkertaufe beruht auf der consuetudo des ganzen Erdkreises, die durch ein „Vollkonzil“ (das Konzil von Arles vom Jahre 314) bestätigt worden ist; wenn Chyprion sich adversus totius orbis morem erklärte, so ist das damit zu entschuldigenden, daß damals ein Vollkonzil noch nicht gesprochen hatte (plenarium de hac re concilium nondum habebat ecclesia); für uns aber ergibt sich jetzt aus dem Hinzutreten des Konzilschlusses zu der Überlieferung mit Sicherheit der apostolische Ursprung der durch das Vollkonzil bestätigten Gewohnheit: recte ab apostolis tradita creditur. Auch Beschlüsse von Vollkonzilien sind nur als Bestandteil und Bezeugung der von den Aposteln stammenden Tradition von religiös verpflichtendem Wert.

(jetzt rezipierten) Vorgang verwirklicht sich das sacramentum ecclesiae, das Handeln Gottes durch das Handeln der gesamten Christenheit.

Durch die Gesamtheit des katholischen Volkes spricht immer Gott, Christus⁴⁸. Der Altkatholizismus hat die Unfehlbarkeit der Kirche gerade so wie der Neukatholizismus. Der Glaube an die unfehlbare Kirche (an die sichtbare katholische Christenheit als das Volk Gottes) ist der Schlüsselstein wie des neukatholischen, so schon des altkatholischen Kirchengebäudes. Auf ihr beruht letztlich alles. Aber die Unfehlbarkeit steht im Altkatholizismus, der hier das Urchristliche fortführt, bei der unvertretenen, im Neukatholizismus bei der (sei es durch ein allgemeines Konzil, sei es durch den Papst) vertretenen Christenheit. Das gilt wie für die Tradition so für die Rezeption.

Die Unfehlbarkeit der Kirche (Ekklesia) ist es, die für den Altkatholizismus in der Dispensationsgewalt sich äußert. Aber die unfehlbare Dispensation (die Rezeption) leidet an der gleichen Schwierigkeit wie die unfehlbare Tradition des Altkatholizismus. Die Entscheidung der gesamten Christenheit ist an keine Form gebunden, und darum an keiner Form erkennbar. Es gibt wie für die Tradition so für die Rezeption in der altkatholischen Kirche keine bestimmte Handlung, mit welcher sie vollzogen wäre, durch welche sie zugleich bindend würde, keine Machtstelle, die von Rechts wegen über die Tradition, über die Rezeption (Dispensation) zu entscheiden vermöchte. Daher die Unsicherheit wie der Tradition so der Rezeption. Das Handeln der unorganisierten Ekklesia ist unsichtbar und niemals vollkommen abgeschlossen. Die Entscheidung der einen Synode kann durch eine andere Synode (vgl. die Synoden und Gegensynoden des 4. Jahrhunderts), die Entscheidung eines Papstes durch einen anderen

⁴⁸ Hugo von St. Victor, Summa sententiarum (über die Echtheit dieser Schrift Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode, Bd. 2, 1911, S. 290 ff.) tract. VI, c. 5 (Migne, P. L., tom. 176, p. 142): Si etiam non esset alia auctoritas, sufficeret quod universalis hoc tenet ecclesia, cui semper adest Christus.

Papst, die Entscheidung der Christenheit in der Vergangenheit durch eine andere Entscheidung der Christenheit in der Folgezeit entkräftet werden. Papst Anastasius II. rezipierte im Jahre 496 (oben S. 121) dispensatorisch die Ordinationen des von früheren Päpsten exkommunizierten Acacius, aber die Kirche der Folgezeit widersprach. Es ward geltend gemacht, daß er ohne Zustimmung der gesamten katholischen Kirche gehandelt habe. Durch die ganze altkatholische Zeit ward seine Entscheidung als ungültig beurteilt⁴⁹. Die Ordination des Photius und die von ihm erteilten Ordinationen wurden als ordnungswidrig durch die Päpste Nikolaus I. und Hadrian II. für nichtig erklärt. Papst Johann VIII. erkannte sie dispensatorisch als gültig an. Seine Nachfolger Stephan V. und Formosus aber verweigerten dem Dispens ihres Vorgängers die Zustimmung. Sie kehrten zu dem Standpunkt zurück, daß alle photianischen Ordinationen nichtig seien⁵⁰. Ähnlich ging es,

⁴⁹ In die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts, also wenig Jahre nach Papst Anastasius II., fällt wahrscheinlich (nach Duchesne) die erste Redaktion des Liber pontificalis. Dort steht in bezug auf Anastasius II. zu lesen (Duchesne, Liber pontificalis, p. 258): Eodem tempore multi clerici et presbyteri se a communione ipsius erigerunt eo quod communicasset sine consilio presbiterorum vel episcoporum vel clericorum cunctae ecclesiae catholicae diacono Thessalonicensi, nomine Fotino, qui communis erat Acacio et quia voluit occulte revocare Acacium et non potuit. Qui nato divino percussus est. Vgl. Saltet, Réordinations, p. 77. Dem Urteil des Liber pontificalis folgt Gratian in seinem Dekret bei c. 8 dist. 19: Quia ergo illicito et non canonice, sed contra decreta Dei, predecessorum et successorum suorum haec rescripta dedit (Anastasius), ut probat Felix et Gelasius, qui Acacium ante Anastasium excommunicaverunt, et Hormisdas, qui ab ipso Anastasio tertius eundem Acacium postea damnavit, ideo ab ecclesia Romana repudiatur et a Deo percussus fuisse legitur.

⁵⁰ Diese Vorgänge sind bekannt genug. Die Tatsache, daß eine ganze Reihe von Päpsten, unter ihnen Nikolaus I., die Ordinationen des Photius und seiner Kleriker wegen Ordnungswidrigkeit (Photius war bei Lebzeiten des Ignatius auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben) als nichtig beurteilten, bereitet den katholischen Geschichtsforschern natürlich Verlegenheit, vgl. die Ausführungen, zu denen zum Beispiel Saltet, Réord., p. 141 ff. seine Zuflucht nehmen muß: selbst gegenüber dem Beschluß des achten öumenischen Konzils vom Jahre 869, welches feierlich erklärte, daß „Photius niemals Bischof gewesen ist“, glaubt er sich helfen zu können.

wie wir bereits gesehen haben (oben S. 115), den Ordinationen des Formosus. Bei Lebzeiten des Papstes wurden sie anerkannt (rezipiert). Nach seinem Tode ward von Stephan VI. und seiner Synode die Rezeption abgelehnt und die Nichtigkeit ausgesprochen. Die Päpste Theodor II. und Johann IX. gewährten wieder die Rezeption und damit die Dispensation von den Mängeln der formosianischen Ordinationen. Sergius III. aber kehrte zu der Ablehnung der Rezeption zurück.

Die Kämpfe um die dispensatorische Rezeption ordnungswidriger Ordinationen, die entgegengesetzten Entscheidungen aufeinanderfolgender Päpste haben für die altkatholische Zeit nichts Auffallendes. Sie veranschaulichen den vollständigen Mangel an Rechtsätzen wie über die Tradition so über die dispensatorische Rezeption. Dieselbe „pneumatische Anarchie“, welche in den Tagen des Urchristentums auf dem gesamten Gebiet des geistlichen (kirchlichen, an die Ecclesia gehörigen) Handelns herrschte, wiederholt sich in der altkatholischen Kirche auf dem außerkanonischen Gebiet.

Noch immer ist das Kirchenrecht unfertig. Noch immer gibt es Vorgänge, und zwar solche von höchster kirchlicher Bedeutung (Tradition, Rezeption), über deren Zustandekommen kein Kirchenrecht, sondern allein die Geschichte entscheidet. Die ihnen zukommende Nachwirkung beruht in dem Geist Gottes (andere als sakramentale Vorgänge gibt es in der Kirche Gottes nicht), aber so, daß der Geist Gottes hier ungebunden ist durch kanonisches Recht. Das ausschließlich in göttlichen Gesetzen bestehende Kirchenrecht fordert und findet seine Ergänzung durch ein Gebiet freien, unregelmäßigen (unkanonischen) Waltens des Gottesgeistes.

Die tatsächliche Folge war wiederum die Willkür der kirchlichen Machthaber: wie in der Gewährung der dispensatorischen Rezeption so in der Anerkennung ihres ferneren Bestandes. Alles war dispensabel, aber keine dispensatorische Rezeption war ihrer dauernden Geltung sicher.

In der Schwäche der Rezeption offenbarte sich die Schwäche

des altkatholischen Kirchenrechts. Aber die Möglichkeit des Dispenses durch Rezeption offenbarte zugleich den Weg, auf dem man durch Überwindung des altkatholischen Kirchenrechts zu dem neukatholischen Kirchenrecht der Zukunft gelangen konnte.

10. Ansätze zum neukanonischen Recht.

Wie die Wiederholung des ordnungswidrigen Sakraments (Reordination des Klerikers, Rekonsekration des Kirchengebäudes), so beruhte auch die Heilung seines Mangels durch Rezeption, wie wir gesehen haben, auf dem Gedanken der Nichtigkeit des widerkanonischen Tatbestandes. Aber die dispensatorische Rezeption half, ohne daß dieser Tatbestand wiederholt wurde. Es war doch schon, wie man im Anschluß an Augustin sagte, die forma sacramenti da, wenngleich die virtus sacramenti fehlte. Die bloße forma sacramenti war allerdings ein bloßer Schein des Sakraments, denn keinerlei dem Sakrament entsprechende göttliche Wirkung war mit ihm verbunden. Aber der Schein der heiligen Handlung war doch da. Um dieses Scheines willen bedurfte es nach altkanonischem Recht der Vernichtung des nichtigen (ordnungswidrigen) Sakraments, sobald es sich (wie zum Beispiel bei der Ordination) um ein Sakrament von praktisch-kirchlicher Bedeutung handelte. Der ordnungswidrig Ordinierte mußte deponiert oder reordiniert werden (oben S. 113 ff.). Die Deposition des unerlaubterweise Ordinierten war nicht eine Entsetzung von einem wirklich erlangten ordo (der ordo bedeutete altkatholisch ein Amt), sondern nur klarstellende Vernichtung des Scheines eines ordo⁵¹. In dieser Richtung leistete die Reordination

⁵¹ Kardinal Humbert, *Adversus simoniacos* lib. I, c. 18 (Libelli I, p. 131): Die Gegner berufen sich für die Gültigkeit der simonistischen Ordination auf die Notwendigkeit der Deposition: etenim depositio habitus honoris est amissio vel privatio; darauf ist zu antworten: depositionem quoque rite dici, quae nullam promotionem aut honoris gradum habuisse, nisi ex aliqua similitudine superficiteus comprobatur; — inusitato quidem modo sed proprio loquimur, si depositionem hujusmodi (eine den bloßen Schein der Ordination aufhebende Deposition) revelationem dicimus. Ebenda, lib. III c. 32, 33 (p. 240): gültig Ordinierte bleiben in ihrem Amt und ver-

das gleiche wie die Deposition. In der einen wie in der anderen Form ward der Schein zerstört.

Der Schein aber mußte zerstört werden. Daher nach der Strenge des Rechts die Notwendigkeit von Deposition oder Reordination. Auch der Schein des Heiligen, die bloße heilige Form ist dem Altkatholizismus etwas Heiliges. Alles was, wenn auch nur äußerlich, mit dem Leben Gottes in der Kirche Gottes zusammenhängt, ist altkatholisch ein Sakrament (oben S. 81 ff.). Wie das Kreuzifix und das Evangelienbuch, wie das Salz, das in der Katechumenenweihe, das Wasser, das in der Taufhandlung, das Öl, das in der heiligen Salbung gebraucht wird, altkatholisch wiederum ein Sakrament heißt und ist (neben der Weihe, der Taufe, der Salbung), so ist auch die bloße *forma sacramenti*, die heilige Formel (*invocatio trinitatis*), der Ritus, dessen Gebrauch auch in der nichtigen sakramentalen Handlung wiederkehrt, altkatholisch als solcher wiederum ein Sakrament. Auch das (kraft Ordnungswidrigkeit) nichtige Sakrament ist altkatholisch dennoch ein Sakrament: allein kraft der *forma sacramenti*, auch bei völlig mangelnder *virtus sacramenti*.

Vom neukatholischen Standpunkt ist das ein Widerspruch in sich selbst. Es ist der altkatholische Sakramentsbegriff, der solche Vorstellung ermöglicht. Mit Hilfe dieser Vorstellung aber konnte

walten, auch wenn sie sich Vergehen zu Schulden kommen lassen, bis zu ihrer Absetzung gültig die Sakramente: ihre Absetzung ist wahre Absetzung (*vere deponuntur, weil sie veram promotionem habuisse dicuntur*); sed non sic symoniani (simonistisch und deshalb ungültig Ordinierte), non sic, quorum depositio non est habiti honoris privatio, sed simulatae vel aestimatae promotionis detectio vel confutatio. Durch die Deposition des nichtig Ordinierten wird die bloß scheinbar und vermeintlich, in Wahrheit gar nicht vorhandene Ordination als solche „offenbar“. Was von der simonistischen Ordination, daß gilt allgemein von der häretischen (Simonie wurde als Kezerei beurteilt), lib. III, c. 30 (p. 236): *hereticos deponendos*; die Gegner folgern daraus, *eosdem gratiam ecclesiasticam adeptos, a cujus ascensione ut deponantur sit necesse*; aber *symoniani seu quilibet heretici cum deponi jubentur, non ab aliqua ecclesiasticae ordinationis gratia, quam hactenus habeant, deponi jubentur, sed tantum ab exteriori specie ecclesiasticorum graduum, qua ad perditionem suam populique christiani deceptionem per inposturam abutuntur*.

aus dem altkatholischen Sakramentsbegriff der neukatholische hervorgehen. So ist es denn auch geschehen.

Weil die *forma sacramenti* selbst wieder ein Sakrament war, das Sakrament des heiligen Ritus (wenngleich nicht das Vollsakrament der Ordination, der Taufe), folgerte Augustin, daß jegliche Reordination ausgeschlossen sei, denn auch bei nichtiger Ordination war doch das „Sakrament“ des Ritus da. Die herrschende Lehre und Übung der altkatholischen Kirche aber forderte, wie wir bereits gesehen haben, aus demselben Grunde vielmehr bei ordnungswidriger Ordination Deposition oder Reordination. Ja, die Reordination war gerade dadurch ermöglicht, daß das Sakrament der Form, trotz Nichtigkeit der Sakramentshandlung, schon da war. Ein nichtig Ordiniertes war, wie es in der altkatholischen Kirche hieß (vgl. unten § 14), „den Hippozentauren gleich“. Er war kein Kleriker, denn er hatte keinen *ordo* (keinen Dienst in der Kirche Gottes) empfangen: seine Ordination war nichtig. Aber er war auch kein Laie mehr. Denn er hatte mit der *forma sacramenti* dennoch ein Sakrament, das äußere Zeichen des *sacramentum ordinationis*, an sich. Die Tatsache, daß er kein Laie war, befreite die Reordination von dem Verbot der Neophytenweihe. Die Reordination (etwa zum Priester oder Bischof) konnte durch eine Reihe von unmittelbar (ohne *interstitia*) aufeinanderfolgenden, mit der untersten Stufe beginnenden, Ordinationen vollzogen werden. Das Verbot der Neophytenweihe ward dadurch nicht verletzt, denn der Reordinierte war bereits kraft der früher empfangenen nichtigen Ordination aus dem Stand der Laienschaft ausgeschieden⁵². Das Sakrament

⁵² Petrus Damiani in seinem *Liber gratissimus* c. 35 (Libelli I p. 63) macht gegen die Reordination das Verbot der Neophytenweihe geltend: *cunctos simul gradus in reconsecratione suscipiunt*; ein Bekannter des Petrus ist reordiniert worden und Petrus fragt ihn: *Numquid, inquam, jam in te erat aliquid ex his gradibus, quos nuper ab episcopo suscepisti? Nihil prorsus, ait, ut quid enim acciperem, si me habere constaret? Et adjei: Ergo a laico nil distabas, immo laicus prorsus eras? Etiam inquit, purus profecto laicus, ut puta qui de clerico nihil habuerim. Petrus weiß also seinen Gegner zu dem Zugeständnis zu bringen, daß er „reiner*

der forma sacramenti war die Voraussetzung der Deposition und ebenso der Reordination.

Vor allem: weil die bloße forma sacramenti dennoch selbst bereits ein Sakrament zum Dasein brachte, war es möglich, daß die Dispensation durch Rezeption der nichtigen Ordination aufkam, durch die noch „nichts von einem Kleriker empfangen war“. Das „Sakrament“ der forma sacramenti (des Scheinsakraments) war schon da. So konnte es durch Anerkennung seitens der Ecclesia zum Vollsakrament werden. Die Möglichkeit der kirchlichen Rezeption bestätigte das Vorhandensein eines der Genehmigung fähigen, durch seine Form sakramentalen Tatbestandes.

Von diesem „Sakrament“ der bloßen forma sacramenti spricht Augustin, wenn er sagt, daß dem „Sakrament“ (im Fall der Taufe, der Ordination) durch Wiederholung kein „Unrecht“

laie“ geblieben sei nach empfangener, zwar formrichtiger, aber doch wegen Ordnungswidrigkeit nichtiger Ordination. Jetzt hat Petrus es leicht, den Sieg davonzutragen: Sed si laicus, inquam, ipso die quo laicus est, ad sacerdotis jura proruperit, tuo quoque iudicio fit neophytus ac perinde procul dubio deponendus. Ad haec ille confusus erubuit et conclusionis necessitatem, quia labefactare non potuit, tacendo firmavit. Von Seiten des Gegners war es natürlich ein Fehler, zuzugeben, daß er trotz empfangener Form der Ordination „reiner Laie“ geblieben sei. Der Standpunkt der altkatholischen Kirche war das nicht. Petrus fährt fort: Illud quoque non levioris videtur vesaniae, quia reconsecratores novi (die Strenge gegen die Simonisten hatte erst neuerdings eingesehen) non prefixa canonibus jejunia curant, non sabbata conferendis sacris officiis dedicata conservant sed quocumque mense vel feria munus inordinatae ordinationis indifferenter usurpant, tamquam prima consecratio hanc secundae consecrationis licentiam praebet, ut confusis ordinibus, utpote simul datis, etiam temporum statuta confundat et hoc in reconsecratione sit licitum, quod ipsi etiam in consecratione omnimodis testantur absurdum. Die reconsecratores novi, gegen die Petrus sich wendet, sind die Männer der Reformpartei, des strengen kanonischen Rechts. Bei der Reordination setzen sie dennoch die Vorschriften des kanonischen Rechts (über das Fasten, über die Zeiten, über die Häufung von Ordinationen, über die Neophytenweihe) außer Kraft. Die Reordination war, weil die Weihe eines der Form nach bereits Ordinierten, in den Augen der leitenden Kirchenmänner doch etwas anderes als die Weihe eines niemals Ordinierten (eines „reinen Laien“), obgleich der zu Reordinierende wegen Nichtigkeit der früheren (von einem Simonisten erteilten) Ordination noch „nichts von einem Kleriker empfangen hatte“ und deshalb zu reordinieren war.

geschehen dürfe (neutri sacramento injuria facienda est), wenn er behauptet, daß auch bei nichtiger Ordination (ohne ein gültiges Amt) doch das „Sakrament“ zustande komme, daß andererseits durch Absetzung des Klerikers zwar das Amt, aber nicht das „Sakrament“ verloren gehe⁵³.

Der Schein des Sakraments (Kraft der forma sacramenti) ist selbst bereits ein Sakrament. So kommt das Sakrament (der forma sacramenti) zustande, unabhängig von den Verböten des kanonischen Rechts. Es genügt selbstverständlich die Formrichtigkeit der Handlung, um das Sakrament der Form hervorzubringen. So wird ferner durch Deposition und Exkommunikation des Ordinierten die Tatsache nicht berührt, daß der einst die forma sacramenti an ihm vollzogen wurde. Das Sakrament der Form ist unzerstörbar in dem einmal formrichtig Ordinierten.

Diese Gedanken sind seit dem 11. Jahrhundert von der altkatholischen Theologie aufgenommen worden.

Man unterscheidet, wie Augustin, eine doppelte Wirkung des Sakraments der Ordination: den unverlierbaren Besitz des „Sakraments“ (der forma sacramenti) und den verlierbaren Besitz des Amtes (der virtus sacramenti)⁵⁴. In den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts, also in dem Zeitalter Gratians, trägt Hugo

⁵³ Augustin, De bono conjugali c. 24, 32 (Migne, P. L., tom. 40, p. 394): durch Kinderlosigkeit wird die Ehe nicht gelöst, quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente. Das Sakrament der Ordinationsform ist mit dem „Ordinations sakrament“, dem „einmal vollzogenen“ heiligen, von Christus eingesetzten Ritus gemeint. Vgl. oben Ann. 15.

⁵⁴ So Petrus Damiani, Liber gratiss. (Lib. I, p. 67): simonistisch Ordinierte sind doch jedenfalls ordiniert, haben etwas von dem sacerdotii sacramentum, können deshalb deponiert werden und auch post depositionem werden sie nicht schlechtweg als Laien behandelt (können nicht heiraten usw.), nam si exercitium perdunt sacramentum tamen ordinationis amittere nequeunt.

von Amiens das als gemeine Kirchenlehre vor. Die Ordination gibt immer kraft ihrer Form eine „Begnadung“ (gratia), die Begnadung mit dem „Sacrament“: der einmal Ordinierte ist und bleibt ein durch heilige Form Geweihter; aber sie gibt nicht immer auch das Amt (officium)⁵⁵. Gratian sagt das gleiche, wenn schon er die Wirkung des „Sacraments“ als potestas (nicht als gratia) bezeichnet. Er fügt hinzu, daß die in der bloßen Form beruhende potestas keinerlei Möglichkeit der Ausübung in sich trägt, also keine wirkliche potestas ist⁵⁶. An Gratian schließt sein Schüler

⁵⁵ Hugo von Amiens ergänzt die in seinen Dialogen gegebenen Ausführungen (oben S. 124, Anm. 43) infolge lautgewordenen Widerspruches in einem Brief (Migne, P. L., tom 192, p. 1228): Apostolica sedes et ubique terrarum catholici doctores, ut scripta testantur antiqua, praedicare solent, quia tam sacerdotes quam in clericali ordine ministri quilibet tempore depositionis vel excommunicationis suae gratiam semel acceptam quidem retinent sed officio carent. — Aliud est loqui de sacramento, aliud de officio. Officium enim sacerdotale quam multis interdicitur, sed eis sacramentum non aufertur. Daher bei Reconciliation des Abgesetzten keine Reordination (die forma sacramenti, die gratia ist schon da). Quod si per ecclesiam ab officio deponitur, manet sacramentum semel impositum, sed — manet ad iudicium, non ad officium. Jeder, der die Kirche de sacramentis ministrorum belehren will, muß daher unterscheiden das, was unverlierbar und was verlierbar ist, discernens ordinationis sacramentum et ordinati officium.

⁵⁶ Gratian zu c. 97 C. I qu. 1: Qui intra unitatem catholicae ecclesiae constituti sacerdotalem vel episcopalem unctionem accipiunt, officium et executionem sui officii ex consecratione adipiscuntur. Recedentes vero ab integritate fidei (sie werden häretisch und verfallen der Exkommunikation) potestatem acceptam sacramento tenus retinent (sie behalten die potestas, sofern sie das „Sacrament“ behalten), effectus suae potestatis penitus privantur, sicut conjugati ab invicem discedentes conjugium semel initum non dissolvunt, ab opere tamen conjugali inveniuntur alieni. Zu c. 37 C. XXIV qu. 1 sagt er: aliud est potestas officii, aliud executio. Plerumque officii potestas — accepta sine sui executione retinetur, veluti a suspensis, quibus administratio interdicitur, potestas non aufertur. A fide igitur recedentibus potestas non adimitur sicut redeuntibus non redditur, ne non homini sed sacramento injuria videatur fieri. Die potestas, welche Gratian auch bei Verlust des Amtes fortbestehen läßt, ist nur der Fortbesitz des „Sacraments“. Der Form nach ist der Suspendierte, Deponierte, Exkommunizierte noch immer mit göttlicher Gewalt betraut. Aber wirksame Ausübung ist ausgeschlossen, so daß Gratian selber diese „Gewalt“ als „keine

Rufin sich an. Auch er spricht von einer potestas, aber wiederum nur von solcher potestas, für die es keine Ausübung gibt⁵⁷. Jüngere Dekretisten (seit etwa 1180) haben endlich den Ausdruck, der dann später allgemein geworden ist. Sie bezeichnen, wiederum in Anschluß an Augustin, die Wirkung des Sacraments der Ordinationsform als character. Der Ritus der Ordination als solcher beeigenschaftet die Person des Ordinierten, sein

Gewalt“ bezeichnet, vgl. die erstangeführte Stelle, wo Gratian kurz vor den oben mitgeteilten Worten in Polemik gegen Augustin sagt: Suspendo enim vel deposito sacerdote nulla ei relinquitur potestas sacrificandi. In diesem letzten Satz ist das geltende Recht und zugleich die eigene Meinung Gratians ausgesprochen. Den Ausdruck potestas gebraucht er nur, um Augustin entgegenzukommen (ne Augustinum in hac sententia penitus reprobemus). Wer nur das „Sacrament“ besitzt, hat keine Sacramentsgewalt: seine Sacramente sind nichtig. In der Entscheidung Urbans II., die Gratian in Causa IX, qu. 1 wiedergibt, daß Ordinationen, die von „katholisch“ (in der katholischen Kirche) ordinierten und nachher exkommunizierten Bischöfen vollzogen sind, als gültig beurteilt werden können, bedeutet, wie auch von Gratian selbst betont wird, Ausübung der kirchlichen Dispensationsgewalt (misericorditer tollerantur), nicht Handhabung des geltenden kanonischen Rechtes. Sie hat für die Rechtsentwicklung Bedeutung gehabt, aber in dem Sinne, daß sie die Änderung des altkanonischen Rechtes vorbereiten half (vgl. Anm. 60).

⁵⁷ Summa Rufini (Ausg. von Singer S. 210): In officio sacerdotali duo sunt: usus et potestas. Item potestas triplex est: aptitudinis, habitatis et regularitatis. Vel potestas alia sacramentalis (das ist die potestas aptitudinis), alia dignitatis, tertia regularitatis est. Potestas aptitudinis est, qua sacerdos ex sacramento ordinis quod accepit habet aptitudinem cantandi missam (er hat die „Eigenschaft“ an sich, die zur Feier des Messopfers nötig ist). Potestas habitatis est, qua dignitate officii quam adhuc habet habilis est ad cantandam missam (er ist auch kraft seines Amtes zur Feier des Messopfers berufen). Potestas regularitatis est, qua ex vite merito — dignus est missam canere. — Si vero labitur et suspenditur et deponitur, usum utique officii cum potestate habitatis et regularitatis amittit, sed potestate aptitudinis eatenus numquam carere potest, quatenus illud sacramentum, dum vivit, deesse non potest. Die Dreiteilung der potestas ist eine der vielen selbstverständlichen Einteilungen Rufins. Als potestas aptitudinis bezeichnet er den Besitz des sacramentum ordinis, mit dem aber, sobald das officium mangelt, kein usus verbunden ist. Sie ist lediglich eine geistliche Beeigenschaftung (aptitudo), keine geistliche Gewalt. Rufins Dreiteilung kehrt bei jüngeren Dekretisten wieder, bei denen dann die potestas aptitudinis mit dem character gleichgesetzt wird, vgl. Anm. 58.

Wesen, seine Seele ändernd, so daß die Wirkung unverlierbar ist⁵⁸.

Aber nicht bloß die gratia des Hugo von Amiens, die (nur der Form nach zuständige) potestas Gratians und Rufins, sondern auch der character der Defretisten ist in der Gestalt, in welcher er zunächst gedacht wird, etwas anderes als der character des formrichtig Ordinierten nach neukatholischem Recht. Neukatholisch bedeutet der character die Zuständigkeit einer Gewalt, der potestas ordinis, der Sakramentsgewalt. Die von dem formrichtig Ordinierten vollzogenen (seinem ordo entsprechenden) Sakramente sind nach neukatholischem Recht religiös (vor Gott) gültig, wenngleich sie kirchlich (körperchaftsrechtlich) unerlaubt und darum kirchlich unwirksam sind. Den altkatholischen Theologen aber sind die Sakramente des nur den character (die gratia, die Form) Besitzenden vor Gott und darum auch für die Kirche nichtig: die bloße forma sacramenti schließt nichts von der virtus sacramenti in sich. Die Gültigkeit der Sakramentsverwaltung hängt altkatholisch an dem verlierbaren Amt, nicht aber an dem unverlierbaren Besitz der Form, des „Sakraments“, des „Charakters“⁵⁹. Der character des formrichtig Ordinierten

⁵⁸ Vgl. die Mitteilungen Gillmanns im Katholik, 1910, Bd. V, S. 303 ff., Bd. VI, S. 216, aus den noch ungedruckten Summen des Sighard von Cremona und des Huguccio (beide um 1185). Sighard unterscheidet in Anschluß an Rufin vier Arten der priesterlichen potestas (den drei Arten Rufins fügt er die potestas executionis hinzu, die durch Suspension verloren geht, während die in der Amtszuständigkeit beruhende potestas habilitatis durch Deposition entzogen wird). Von der aptitudo sagt er: Est enim potestas aptitudinis in caractere sacramenti. Hanc vero nunquam perdimus. Huguccio trägt die Lehre Augustins vor: Si qui in heresi acciperet characterem Christi scil. baptisma vel ordinem et non ab ecclesia, si postea revertitur, character ille non improbatur nec inmutatur; die Weihe des Priesters kann nicht wiederholt noch verloren werden, quia ejus consecratio est in anima, a qua non potest auferri nisi morte.

⁵⁹ Hugo von Amiens (vgl. oben S. 124 Anm. 43): qui jam minister non est, nihil facit. Das wird wiederholt in dem bereits oben Anm. 55 benutzten Brief, wo Hugo in unmittelbarem Anschluß an den dort erstangeführten Satz fortfährt: Addunt etiam (der päpstliche Stuhl und sämtliche catholici doctores) quia qui in sacramento altaris seu sacramentorum officii

(als solcher) bedeutet vom altkatholischen Standpunkt nur die Tatsache, daß der Geweihte ein „Ordinierter“ ist, daß er für

consecrare praesumunt, qui ministri non sunt, nihil utique faciunt. Über Gratian und Rufin vgl. Anm. 56, 57. Entsprechend Sighard von Cremona (Gillmann a. a. O. Bd. V, S. 303, Anm. 3): Queritur, cum habeat sacramentum (degradatus), an conficiat (das Messopfer), ordinet, an ordinati ab eo sint ordinati. Respondeo: Qui dicunt sacerdotem, ajunt omnia posse (wer den Degradierten noch einen Priester nennt, sagt damit, daß er „das alles“ könne). Nos dicimus: nihil ex his posse. Das wird erläutert durch die andere Äußerung Sighards (Gillmann, Bd. VI, S. 217): Queritur si degradatus sit sacerdos —. Contra, quia ordo est character, quo (im Normalfall) spiritualis potestas et officium traditur ei qui ordinatur. Set hic officium amisit; — dico tamen degradatum habere in se sacramentum sacerdotii (das ist der ordo, der „Charakter“) quod absorberi non potest, non tamen esse sacerdotem quia sacerdos nomen est officii quod amisit. Der degradierte Priester (unter dem sacerdos ist der Bischof mitbegriffen) ist für Sighard kein Priester. Wäre er noch ein Priester, so wären alle seine Sakramente gültig. Sie sind aber nichtig (das ist die für Sighard feststehende Tatsache). So ist der Degradierte trotz des ihm verbleibenden „Sakraments des Priestertums“ doch ohne priesterliche Gewalt (Sakramentsgewalt). Sighard denkt noch ganz altkatholisch: das Priestertum ist ein Amt und an dem Amt, nicht an dem formalen Besitz des „Sakraments“ (des „Charakters“) hängt die potestas ordinis, die über die Gültigkeit der Sakramente entscheidet. In gleichem Sinne äußert sich um 1175 über die (dem „Charakter“ entsprechende) potestas aptitudinis die Summa des Simon de Bisignano, bei Gillmann, Bd. V, S. 303, Anm. 3: ein der Häresie verfallener katholischer Priester verliert die potestas regularitatis und habilitatis, behält aber die potestas aptitudinis (vgl. Rufin). Hic solet in questione descendere, quare sacerdos catholicus in heresim lapsus sacrificandi potestatem amittit, cum potestatem baptizandi sibi retineat. Quod probatur sic: Quia redderetur illa potestas baptizandi redeanti, si eam amisisset recedens. Diversitatis autem hec potest esse ratio: Quia sacrificandi potestas non nisi in ecclesia habetur (sie beruht auf dem kirchlichen Amt), — baptismus autem quia etiam ab hereticis dari potest et baptizandi potestas alicui in heresi non detrahitur —. Vel dicas, quod potestatem regularitatis et habilitatis (das officium), amittat, sed aptitudinis retinet. Auch hier ist die zweifellose Tatsache, von welcher die ganze Gedankenreihe beherrscht wird, die Nichtigkeit der Sakramente des degradatus (die Laute ausgenommen). So ergibt sich, daß trotz Fortbestehens der aptitudo (des character) die potestas ordinis, welche die Sakramente gültig macht, fehlt. Auf Grund der gleichen Anschauung haben noch die Päpste Lucius III. (1181—1185) und Urban III. (1185—1187) an solchen, die von nicht „katholisch“ ordinierten Bischöfen ordiniert waren, die Reordination vollzogen (vgl. die Unterscheidung Urbans II.). Das bekräftigt Bernhard von Pavia (um 1190) in seinem Breviarium extravaganantium: si numquam fuit

immer ein „Zeichen“, eine „Beeigenschaftung“ (aptitudo) an sich trägt kraft der „Begnadung“ mit dem heiligen Ritus⁶⁰. Diese

catholicus episcopus, nec ordinem dat nec executionem, unde ab eo ordinatus ex dispensatione poterit ordinari ad eundem ordinem (dispensatorische Reordination), tamquam qui nihil ab eo accepit (die dispensatorische Rezeption ist gemäß den Grundsätzen Urbans II. ausgeschlossen). In der Schule von Bologna ist Gundulf (um 1170) der Erste, der die potestas aptitudinis (den character) zu einer potestas ordinis in neukatholischem Sinne macht, vgl. Anm. 60. Ihm folgte sein Schüler Huguccio, der Lehrer Papst Innozenz' III. war. Seit etwa 1190 war der Sieg dieser neuen Lehre vom character entschieden. Eine Bologneser anonyme Summe zum Dekret aus den Jahren 1191—1198 bezeugt den eingetretenen Umschwung: tenet hodie ecclesia, quod ordinatus ab heretico sive excommunicato recipit ordinem et a talibus ordinati confitunt eucharistiam. Vgl. die Lehrreife, die mannigfachen, auch später nicht mehr ganz ausbleibenden Schwankungen veranschaulichende Darstellung der Lehrentwicklung bei Saltet, Réord. p. 320 ff.

⁶⁰ Summa Parisiensis (um 1170), bei Gyllmann, Bb. V, S. 301: In ordinatione quatuor considerantur: sacramentum, scil. unctio et benedictio et cetera que fiunt circa ordinandum; secundum potestas, tertium executio, quam scil. agit ordinatus quorum potestatem accepit; quartum scil. ipsa spiritualis gratia, scil. appositio virtutum et similitum gratiarum. Der Besitz des zum ordo gehörigen „Sakraments“ besteht lediglich im Besitz der Form der Ordination. Präpositinus (Gyllmann, S. 311 Anm. 3) nennt daher den ordo als solchen ein bloßes signaculum, quod confertur ordinato, sine quo esse non potest. Von dem gleichen Gesichtspunkt geht auch Gundulf aus. Er sagt (bei v. Schulte, Die Glossen zum Dekret Gratians, 1872, S. 53): degradatus et exactoratus remanet ordinatus, quia non iteratur ordo in degradato sicut nec baptismus in baptizato; an anderer Stelle: hinc collige sacramentum ordinis inseparabile, sicut et baptismus, unde degradatus retinet ordinem. Das „remanet ordinatus“ ist das Wesen des „sacramentum“ ordinis. Aus diesem „remanet ordinatus“ hat dann aber Gundulf weitere Schlüsse gezogen, so daß bei ihm die unverlierbare potestas aptitudinis in eine potestas faciendi (vgl. Saltet S. 322), in den Besitz einer Ordinationsgewalt sich verwandelt (die neukatholische Gedankenreihe). Sein Ausgangspunkt ist die von Urban II. stammende Unterscheidung (vgl. Anm. 56): „katholisch“ ordinierte, aber dann ketzerisch (oder schismatisch) gewordene Bischöfe sind und bleiben ordiniert (behalten das „Sakrament“), so daß die von ihnen vollzogenen Ordinationen formrichtig sind (Reordination ist unmöglich, Rezeption ist möglich): auch die von solchen „katholischen“ Bischöfen Ordinierten sind ordiniert (der Form nach). Anders wenn ein Bischof ordiniert hat, der niemals katholischer Bischof war, der also in der Häresis oder im Schisma, wenngleich von einem früher katholisch gewesenen Bischof, die Bischofsweihe empfing. Die Ordinationen, die ein „nicht katholisch“ ordiniertes Bischof erteilt, sind nichtig, so daß Rezeption ausgeschlossen

Beeigenschaftung wird auch durch Deposition (Degradation), Exkommunikation nicht verloren. Aber weiter nichts. Mit dem Besitz des character ist in der altkatholischen Kirche keine potestas sacramentalis, mit dem „Sakrament“ der Form, der forma ordinis, keine potestas ordinis verbunden. Für die Sakramentsverwaltung beharrt die altkatholische Kirche bei dem Satz, daß der bloß formale Bestand der Ordination trotz des unverlierbaren Sakraments der Ordinationsform (des „sacramentum ordinationis“) doch einen wichtigen Ordinationsstatbestand bedeutet, der nichts gibt von göttlich übertragener Amtsgewalt (von der virtus sacramenti) und darum nichts von Sakramentsgewalt.

So ist bis etwa gegen das Ende des 12. Jahrhunderts noch immer der altkatholische Sakramentsbegriff in Kraft. Das Amt ist es, welches die Sakramentsgewalt verleiht, nicht der „character“. Die Trägerschaft der Sakramentsverwaltung

und Begnadigung nur in der Form der Reordination zulässig ist. Gratian (vgl. Anm. 56) und die Schule von Bologna (Rufin, Roland) hatte die Unterscheidung Urbans II. angenommen und demgemäß gelehrt (Saltet S. 293 ff.). Gundulf macht geltend (Saltet S. 320), daß die Unterscheidung unhaltbar sei. Der nicht „katholisch“, sondern in Häresis oder Schisma von einem früher katholischen Bischof Ordinierte ist ja nach Urban II. ordiniert (der Form nach), wenngleich ihm die executio fehlt. Der früher „katholische“ Bischof aber, von dem der „häretisch“ Ordinierte seine Ordination empfing, war ja gleichfalls im Augenblick der „häretischen“ Ordination nur noch „ordiniert“ ohne executio. Der „katholisch“ und der „häretisch“ Ordinierte sind also genau in der gleichen Lage. Und doch soll die von dem einen vollzogene Ordination (kraft Dispensation) gültig, die von dem anderen vollzogene aber unheilbar nichtig sein. Gundulf hat ganz recht, wenn er den Mangel der Folgerichtigkeit hervorhebt. Urbans II. Unterscheidung beruht auf keinem Prinzip, auf dem altkatholischen so wenig wie auf dem neukatholischen; sie beruht lediglich auf dispensatorischer Willkür. Was in dem einen Fall recht war, ist in dem anderen Fall billig. So konnte die Unterscheidung auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden. Jeder, der als „Ordinierter“ den bischöflichen „ordo“ (der Form nach) hat, kann formrichtig ordinieren und damit den ordo (der Form nach) geben (Gundulf: ordo est ambulatorius). Die dispensatorische Entscheidung Urbans II. half den Übergang zum neukatholischen Recht vermitteln. Aus dem „Charakter“ eines „Ordinierten“ ward eine Gewalt, aus dem Besitz des Ordinationsstatbestandes der Besitz der (neukatholischen) potestas ordinis abgeleitet.

ist noch immer nicht bei dem formrichtig Ordinierten (als solchem), sondern allein bei der Ecclesia. Sie kann das Amt geben. Sie kann das Amt versagen. Sie gibt und versagt mit dem Amt die Sakramentsgewalt (Schlüsselgewalt). Nur durch den von der Kirche Betrauten handelt Gott (Christus). Nur der von der Kirche Betraute hat die Gewalt Gottes (Christi). Das Sakrament der bloßen Form ist nur Sakramentsbestandteil (wie das Salböl und das Taufwasser), nicht das Vollsakrament der Ordination.

Aber es kostete nur einen Schritt, um aus dem sakramentalen Bestandteil des altkatholischen Ordinations sakraments ein Vollsakrament zu machen. Es kam nur darauf an, dem Sakrament der Form, das ja schon seit Augustin unter der Bezeichnung als sacramentum ordinationis bekannt war, auch sakramentale Wirkung zuzuschreiben: dann war das Vollsakrament da. Das war möglich, seitdem in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts die Unterscheidung der potestas ordinis und der potestas jurisdictionis durchdrang. Die potestas ordinis ist nummehr von rein religiösem Wert. Nur die potestas jurisdictionis hat körperschaftsrechtliche, d. h. praktische Bedeutung. So konnte dem Sakrament der Ordinationsform, welches unabhängig von allen kanonischen Ordnungsvorschriften zustande kommt, Ordinationswirkung beigelegt werden, aber nur Ordinationswirkung im Sinn des neukatholischen Sakramentsrechts. Die neukatholische Sakramentsgewalt wirkt nicht mehr für das kirchliche (körperschaftsrechtliche) Gebiet. So kann die rein religiös gewordene Sakramentsgewalt, die potestas spiritualis im neuen Sinn, ohne Gefahr für die kirchliche Ordnung auch mit der kirchenordnungswidrigen Ordination, d. h. mit dem bloßen Sakrament der Form verbunden werden. Die Ordination ward zu dem, was sie heute in der katholischen Kirche ist. Das „Sakrament“ der heiligen Form ward das gültige, von allen Vorschriften des „menschlichen“ Rechts unabhängige, religiös vollwirksame, aber aller körperschaftsrechtlichen Wirkungen entbehrende Vollsakrament der

neukatholischen Ordination: kein Amt verleihend, aber doch eine vor Gott gültige Weihe.

Der Sakramentsbegriff änderte sich. Träger des neukatholischen Sakraments ist der formrichtig Ordinierte (oben S. 62). Die Sakramentsgewalt änderte sich: sie war keine Gewalt über das Leben der Kirche mehr. Das Sakramentsrecht und damit das ganze Kirchenrecht ward ein anderes. Es kam die Unterscheidung von forum internum und forum externum, die Trennung des sakramentalen und des „disziplinaren“ kirchlichen Gebiets, die Hervorbringung und reiche Entfaltung eines „menschlichen“, nicht mehr religiös, sondern körperschaftsrechtlich gedachten kanonischen Rechts. Mit dem neukatholischen Sakramentsbegriff war die Grundlage für das neukatholische (noch heute geltende) Kirchenrecht gegeben.

Die Entwicklung, von der im vorigen zu handeln versucht wurde, ist bisher unbekannt geblieben. Es wird deshalb nötig sein, den quellenmäßigen Nachweis der aufgestellten Behauptungen durch einige ins Einzelne gehende Untersuchungen zu ergänzen. Das wird die Aufgabe der nächstfolgenden Abschnitte sein.

Führend sind in der Geschichte des Sakramentsrechts zwei Sakramente gewesen: die Taufe und die Ordination. Das Recht von der Taufe ist für das neukatholische Sakramentsrecht vorbildlich geworden. Das Recht von der Ordination stand im Mittelpunkt des altkatholischen Sakramentsrechts, ja, des gesamten altkatholischen Kirchenrechts. Im Kampf um das Recht von der Ordination ist das neue Sakramentsrecht und mit ihm das neukatholische Kirchenrecht geschaffen worden.

So wird im folgenden insbesondere von diesen beiden Sakramenten, der Taufe und der Ordination, die Rede sein.

III. Taientaufe und Rebertaufe.

§ 9.

Die urchristliche Taufe.

Die Taufe ist eine geistliche Handlung, eine Handlung, in welcher der Geist Gottes (Christi) unmittelbar wirksam ist. Christus tauft; es tauft nicht der Taufende¹. Christus aber handelt nicht durch einen einzelnen als solchen, sondern durch seinen Leib, die Ekklesia. So steht die Trägerschaft der Taufe bei der Christenheit, nicht bei dem Christen, der die Taufhandlung vornimmt: die Taufe gehört an die Ekklesia, die Kirche².

Die Taufe muß in einer Christenheitsversammlung vor sich gehen. Urchristlich ist jede Christenversammlung, Christenheitsversammlung, Stätte des heiligen Geistes zu sein. So ist urchristlich jede Christenversammlung fähig, Stätte der Taufhandlung zu werden. Jeder Christ kann in jeder Christen-

¹ Das ist, wie durch das Folgende erhärtet werden wird, die urchristliche (auch die paulinische, vgl. Feine in Haucks *RG.*, Bd. 19, S. 401) Grundidee, die dann vom Katholizismus fortgeführt wurde. Augustin, *Epist.* 89, 5 (Migne, P. L., tom. 33, p. 311; non iste (der minister baptismi, homo quilibet), sed super quem columba descendit, ipse est qui baptizat. Aus der Tatsache, daß durch den minister sacramenti vielmehr Christus (Gott) selber handelt, hat dann der Katholizismus die Gleichgültigkeit der persönlichen Würdigkeit des minister sacramenti ebenso wie des Sakramentsempfängers abgeleitet und damit die Entwicklung des Sakraments zum opus operatum vollendet. Dem Urchristentum ist das völlig fremd. Die katholische Wendung der Sakramentsidee hat das Kirchenrecht zur Voraussetzung. Das kanonische Recht erseht die Würdigkeit des zuständigen minister sacramenti (des Bischofs, des Priesters). Daß aber diese Kraft des kanonischen Rechts (des formell zuständigen Amtes) sich erst allmählich und unter Kämpfen durchgesetzt hat, beweist die bekannte Tatsache (vgl. *Kirchenr.*, Bd. 1, S. 218, 219), daß der unwürdige Bischof nach der bis in das 3. Jahrhundert vorwaltenden Anschauung ipso jure nicht mehr Bischof ist, eine Anschauung, die dann noch im 4. Jahrhundert zu dem donatistischen Streit geführt hat. Vgl. unten § 10 Anm. 5, § 15 Anm. 25.

² So Ignatius ad Smyrn. 8: die Taufe gehört zu den Handlungen, die „an die Ekklesia gehören“ (oben S. 77 Anm. 20). Den Satz, daß die Taufe Christi auch außerhalb der Ekklesia sich findet, sagt Augustin dahin auf, daß die Reber unrechtere Weise das Eigentum der Ekklesia zum Gebrauch sich aneignen (oben S. 103, 104).

versammlung als „Geistlicher“ (πνευματικός) handeln, Werkzeug des Gottesgeistes, Diener Christi sein. Jeder Christ kann als Geistesträger taufen. Aber nicht eher als bis die Taufhandlung von Gott (Christus) befohlen ist.

Für jede Handlung, die in und mit der Christenheitsversammlung geschehen soll, erwartet das Urchristentum eine Stimme Gottes in der Versammlung, eine Stimme, durch die „der Geist spricht“, eine Prophetie. So bei der Erwählung zu einem geistlichen (geistbefohlenen) Dienst (*Ap.-Gesch.* 13, 2). Ebenso bei der Taufe. Die Regel ist eine Mehrheit von übereinstimmenden Geistesoffenbarungen (Prophetien). So bei der Erwählung zum Amt (1. *Tim.* 1, 18): durch „zweier oder dreier Zeugen Mund“ offenbart sich der Wille Gottes³. Ebenso bei der Taufe. Auch die Taufe ist eine Erwählung: Aufnahme in das Volk Gottes. Nur Gott kann in das Volk Gottes aufnehmen. Eine Prophetie, in der Regel durch eine Mehrheit von Propheten (zwei oder drei), muß die Taufe des zu Taufenden als Gottes Willen verkündigen. So ist gewiß, daß der Täufling vor Gott der Taufe würdig ist und die Handlung kann im Namen Gottes mit der Kraft Gottes (Christi) vollzogen werden. Das alles lesen wir in der *Didache*: es sollen fasten vor der Taufe der Täufer und der Täufling und „wennmöglich einige andere“⁴. Das Fasten ist Vorbereitung auf den Empfang des heiligen Geistes⁵. Der Täufling fastet, da ihm der Geist durch die Taufe gegeben werden soll. Auch der Täufer soll fasten. Er bedarf des Geistes für die Vollziehung der Taufhandlung. Seine Stimme, die den Täufling für würdig erklärt, soll Geistesstimme, Prophetenstimme sein. Er hat die führende Prophetenstimme. Die Regel aber ist eine Mehrheit

³ Vgl. *Kirchenr.*, Bd. 1, S. 285, 286. — Nach einer Kirchenordnung vom Ende des 2. Jahrhunderts sind darum für den Empfang der „nötigen Offenbarungen“ zwei Witwen zu bestellen, vgl. *Wesen u. Urspr. d. Katholizismus* (1912), S. XX, Anm. 27.

⁴ *Did.* VII, 4: προηγουσέντων ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ ἐτινες ἄλλοι δύνανται. Vgl. *Justin's Apologie* I, 61.

⁵ *Kirchenr.*, Bd. 1, S. 61, Anm. 9.

von Geistesstimmen. Darum fasten „wenmöglich“ noch „einige andere“. Sie wollen und sollen gleichfalls in der Taufhandlung aus dem Geiste Gottes heraus reden, um durch ihre Prophetie die Prophetie des Taufenden zu bestätigen. Ohne Mühe erkennen wir hier den (bis jetzt vergeblich gesuchten) Ursprung der späteren Taufpatenschaft. Die Mitfastenden sind die Taufpaten. Tertullian (de bapt. c. 8) nennt sie sponsores. Sie sind die „Bürgen“ für die Würdigkeit des Täuflings. Urchristlich sind sie die Propheten, die mit dem Taufenden die göttliche Erwählung des Täuflings zum Empfang der Taufe verkündigen. Alle getauften Christen sind von Gott „Erwählte“ (ἐκλεκτοί), „von Gott Berufene“ (Röm. 9, 24; 1. Thess. 4, 7). Nicht ihr eigener Wille noch eines Menschen Wille, Gott hat sie in der Taufe erwählt und in sein Volk aufgenommen⁶. Von diesem Gedanken ist die ganze Taufhandlung beherrscht. In der Taufe regiert Gott (Christus) sein Volk. Darum verlangt die Taufe die Stimme Gottes in der Versammlung des Volkes Gottes, das Handeln der Ecclesia gemäß der Ordnung der Ecclesia.

§ 10.

Die Laientaufe.

Die Taufe war neben der Eucharistie die älteste sich rituell gestaltende Handlung der Ecclesia. Ja, sie war älter als die rituelle bischöflich geleitete Eucharistie (oben S. 71 ff.). An der rituellen Eucharistie entstand die bischöfliche katholische Kirchenverfassung. Die Ordnung der Ecclesia für die Taufe nahm an dieser Entwicklung nur widerstrebend und nur in gewissem Maße Anteil, — ein neuer Beleg für die Tatsache, daß die katholische Kirchenverfassung ursprünglich lediglich eucharistische Verfassung war.

Die urchristliche Taufe hatte einen Ritus, wenngleich noch

⁶ Vgl. Kiefer, Entstehung und Bedeutung des Kirchenbegriffs, in der Festgabe für R. Sohm, 1914, S. 11. — Unter diesem Gesichtspunkt rechtfertigt sich die Kindertaufe.

ohne genau bestimmte Form. Was aber das Wesen und die Kraft der Taufe machte, das war nicht der Ritus als solcher, sondern der Geist Gottes, der in der Handlung sich betätigte. Es war keineswegs gleichgültig, wer taufte und wer als Taufpate mitwirkte. Nicht bloß der Täufling, auch der Täufer und der Taufpate mußte der Taufhandlung würdig sein. Daher das Fasten aller Beteiligten. Nicht so, als ob jeder Christ ohne weiteres zu einer Taufe hätte schreiten können. Die Taufe soll eine geistliche, geistgetragene Handlung sein. Nur wer den Geist hat, kann den Geist geben. Nur wer den Geist hat, kann für den Geist bürgen. Nur durch den Geistbegabten wirkt der Geist Gottes¹. Der bloße Ritus ist nichts. Die urchristliche Taufe ist noch kein Sakrament im katholischen Sinne, kein opus operatum. Es gibt keine Form und keine Amtsträgerschaft, durch welche das Wirken des Gottesgeistes äußerlich sichtbar gemacht und sichergestellt würde.

Nach dem im 2. Jahrhundert zur Geltung gelangenden katholischen Grundsatz war der Bischof (mit seinem Klerus) das einzige Organ der Ecclesia wie für die Eucharistie und die übrigen (jüngeren) Sakramente so auch für die Taufe (oben S. 77). Der Bischof hat die Gewalt Gottes (die Schlüsselgewalt), die geistliche Gewalt. Er ist der „Geistliche“ und damit das Werkzeug, der „Priester“ Gottes schlechtweg. Sein Handeln verbürgt das Dasein der geistlichen Handlung, des Sakraments.

Die Ignatiusbriefe haben denn auch bereits im Anfang des 2. Jahrhunderts den Satz, daß nur der Bischof gültig taufen

¹ Unzählige Male kehrt in altkatholischer Zeit der Satz wieder: quod non habuit dare non potuit; wer den Geist nicht hat, kann ihn nicht geben. Mit diesem Beweisgrund ward die Ordination eines Exkommunizierten, Häretikers, Simonisten usw. als nichtig abgelehnt. Vgl. zum Beispiel die berühmte Dekretale Ventum est von Innozenz I. (unten § 17). In der soeben gegebenen Formulierung ist der Satz katholisch. Er drückt die Vorstellung des Geistesbesitzes durch eine äußere Handlung aus. Er stammt aber inhaltlich aus dem urchristlichen Gedanken, daß Handeln des Geistes Gottes nur durch den vom Geist Erfüllten möglich ist.

kann². In Kleinasien ist das damals durchgedrungen³. Auf die lateinische Kirche Afrikas hat seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts Kleinasien gewirkt. Tertullian läßt die Laientaufe nur im Notfall zu: die Gewalt über die Taufe, das Recht der Entscheidung (der führenden Prophetenstimme) hat der Bischof; die Laientaufe ist immer ein Eingriff in die bischöfliche Gewalt⁴. Cyprian erklärt die Taufe eines Nichtbischofs geradezu für nichtig⁵. Nach Augustin ist es möglich, die Laientaufe, auch wenn sie im Fall der Not geschieht, für ungültig oder doch für eine Sünde, wenngleich

² Ignatius ad Smyrn. 8: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὐτε βαπτίζειν οὐτε ἀγάπην ποιεῖν.

³ Firmilian von Cäsarea in Kappadozien (um 250): quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident majores natu qui et baptizandi et manum inponendi et ordinandi possident potestatem (Cypr. epist. 75, 7). Die Taufgewalt steht ganz auf gleicher Linie mit der Absolutions- und Ordinationsgewalt. Sie ist ausschließlich den „vorstehenden Ältesten“, den Bischöfen, zuständig. Annäherung der Taufgewalt ist darum Annäherung der „klerikalen“ Bischofsgewalt, ebendas. § 22: Nos (die kleinasiatische Synode von Konium, der Firmilian selbst beigewohnt hat, vgl. § 19 eod.) etiam illos quos hi qui prius in ecclesia catholica episcopi fuerant et postmodum (nach ihrem Abfall von der katholischen Kirche zum Montanismus) sibi potestatem clericae ordinationis (die Befugnis zu „klerikaler Verwaltung“) adsumentes baptizaverant pro non baptizatis habendos judicavimus. Die Synode von Konium fällt in die Zeit um 220—230. Der soeben mitgeteilte Synodalbeschluss in Sachen der Kechertaufe war nur „Bestätigung“ des bereits Überlieferten (confirmavimus, vgl. § 19 cit.). Die Gleichsetzung der Taufgewalt mit Bischofsgewalt hat in Kleinasien, unter dem Einfluß der Ignatiusbriefe, schon im 2. Jahrhundert sich durchgesetzt.

⁴ Tertullian de bapt. c. 17: Dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. Alioquin et laicis jus est — sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea majoribus competant, ne sibi adsumant dicatum episcopi officium.

⁵ Cypr. epist. 66, 5: Puppian hat den Cyprian für des Bischofsamts unwürdig und damit für einen Nichtbischof (vgl. oben § 9 Anm. 1) erklärt, so daß jam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum; Puppian muß zu Hilfe kommen, ne tantus fidelium numerus qui sub nobis accessitus est sine spe salutis et pacis exisse videatur, ne novus credentium populus nullam per nos consecutus esse baptismi et spiritus sancti gratiam judicetur —. War Cyprian kein Bischof, so waren alle seine Taufen nichtig.

für eine läßliche, zu erklären: die Taufe gehört an den Bischof⁶. Die Laientaufe erscheint als minderwertig gegenüber der Bischofstaufe. Das Recht des Bischofs auf die Taufe steht noch für Augustin gleichartig neben dem Recht des Bischofs auf die Ordination⁷.

In der römischen Ecclesia behauptete das Urchristliche sich in stärkerem Maße. Justin schildert um 150 den römischen Gottesdienst. Der „Vorsteher der Brüder“ leitet wie die sonntägliche Versammlung mit Predigt und Eucharistie so auch die auf die Taufhandlung folgende eucharistische Feier; für die Taufhandlung selbst aber ist vom Bischof keine Rede⁸. Der Bischof ist „Vorsteher“ der römischen Ecclesia für die Eucharistie, aber noch nicht

⁶ Contra epist. Parmen. lib. II, c. 13, 29 (Migne, P. L., tom. 43, p. 71): etsi laicus aliquis pereuntem dederit necessitate compulsus, quod cum ipse acceperit, quomodo dandum esset addidit, nescio an pie quisquam dixerit esse repetendum (es besteht die Möglichkeit, die Gültigkeit der Laientaufe zu bestreiten, so daß Wiedertaufe nötig ist, aber Augustin erklärt das für „unfromm“). Nulla enim cogente necessitate si fiat, alieni muneris usurpatio est: si autem necessitas urgeat, aut nullum, aut veniale delictum est. Sed et si nulla necessitate usurpetur, et a quolibet culibet detur, quod datum fuerit non potest dici non datum, quamvis recte dici possit illicite datum; die Unerlaubtheit wird durch poenitentia gesühnt.

⁷ Darum folgert Augustin aus der Gültigkeit der Kechertaufe, die ihm (durch das Konzil von Arles) außer Zweifel steht, die Gültigkeit auch der kechertischen Ordination. Behält der kechertisch gewordene Bischof (formell) das jus dandi in bezug auf die Taufe, so muß er ebenso das jus dandi in bezug auf die Ordination behalten (oben S. 102 Anm. 10). Vom Standpunkt des gemeinen kanonischen Rechts, welches die Taufe anders behandelt als die übrigen Sacramente, war die Schlussfolgerung Augustins unbegreiflich, vgl. Gratians Äußerung oben S. 107 Anm. 17. Augustins Schlussfolgerung aber hat geholfen, das neutestamentliche Sacramentsrecht zu schaffen. Er war dabei (für die Zugehörigkeit der Taufe zur Bischofsgewalt) durch das kleinasiatische Sacramentsrecht bestimmt. So ergibt sich der eigentümliche geschichtliche Zusammenhang, daß die kleinasiatische Auffassung, welche nur die Sacramente des rechtmäßigen katholischen Bischofs für gültig erklärte, tatsächlich dahin gewirkt hat, daß alle formrichtigen Sacramente, auch die des nichtkatholischen Bischofs, für gültig erklärt wurden. Daß Augustin bei seinen Sätzen von der bischöflichen Taufgewalt mittelbar durch die Kleinasien bestimmt war, wird dadurch zweifellos, daß seine kirchenrechtlichen Anschauungen durchaus von Cyprian stammen; Cyprian aber stand mit der kleinasiatischen Kirche in enger Verbindung. Daß von Tertullian gleiches gilt, wird sich unten § 11 ergeben.

⁸ Vgl. Justin, Apol. I, c. 61, 65, 67.

für jede geistliche Handlung⁹. Die Laientaufe ist noch da. Sie ist der Bischofs-Taufe gleichwertig. Die römische Übung ist für den gemeinen Kirchenbrauch maßgebend gewesen. Rom war mächtiger als Kleinasien. Es ward Regel, daß der Bischof oder ein priesterlicher Beauftragter des Bischofs taufte. Aber die Laientaufe blieb als Taufe zweifelloser Gültigkeit anerkannt.

Die Taufe ward nicht völlig katholisirt. Bis auf den heutigen Tag ist die Laientaufe in Kraft geblieben: eine Erinnerung an das allgemeine Priestertum und an die charismatische Organisation der Urzeit. Bis auf den heutigen Tag gehören zu jeder Taufe die Taufpaten: ein, allerdings unkenntlich gewordener, Rest urchristlichen Prophetentums und urchristlicher Kirchenordnung, zugleich wiederum eine Erinnerung daran, daß einstmals die Taufhandlung der ganzen Kirche (Christenheit), dem charismatisch verfaßten Volke Gottes zukauf, daß sie einen Ausdruck des Wesens und der Macht der Kirche Christi als der Trägerin und Dienerin des Geistes Christi bedeutete.

Aber gerade die aus dem Urchristentum stammende Laientaufe wirkte mit, das urchristliche Wesen der Taufhandlung einer Änderung zuzuführen. Der Laie des 2., noch mehr des 3. Jahrhunderts und der Folgezeit ist nicht dasselbe, was der einfache (nicht mit einem geistlichen Dienst betraute) Christ dem Urchristentum gewesen war. Auch der einfache Christ war urchristlich ein Priester Gottes, ein „Geistlicher“. Seit der Ausbildung des Katholizismus ward der Massenchrist, der „Laie“, in stets steigendem Maß zum Ungeistlichen, zum priesterlich Unbegabten. Die Laientaufe bedeutet jetzt, daß es eine gültige Taufe auch durch den Nichtbegabten, den Nichtgeistlichen gibt. Die Taufe kann gültig und vollwirksam sein, ohne daß der Taufende Geistes-träger wäre, ohne daß in der Person des Taufenden der Geist Gottes am Werke ist. Für den unwürdigen Kleriker ward im Lauf des 4. und 5. Jahrhunderts durchgesetzt, daß sein (ihm

⁹ Darum tritt denn auch im Hermasbuch der römische Bischof so wenig hervor, vgl. Kirchengr., Bb. 1, S. 170 ff.

rechtlich zuständiges) geistliches Amt den Geist ersetze, daß der von Rechts wegen gültig bestellte Diener der Kirche als solcher stets auch ein Diener (minister) Christi sei. Der Laie aber ist nicht bloß ohne geistliche Begabung, sondern auch ohne geistliches Amt. So bleibt zur Rechtfertigung der Laientaufe auf dem Boden des Katholizismus nur eine einzige Auskunft: es ist die heilige Form, mit welcher der Geist sich verbindet. Der Ritus, der einst nichts war, jetzt wird er alles. Den Ritus kann auch ein Laie handhaben, der ihn „gelernt“ hat. Die formrichtige Taufe ist das Taufsakrament. Auf diesem Standpunkt steht Augustin¹⁰. Es ist der Standpunkt, den die spätere Zeit festgehalten hat: seit dem 9. Jahrhundert galt der Satz, daß selbst ein Nichtchrist gültig taufen könne¹¹.

Die Taufe ward aus einem Werk der Kirche (Christenheit) ein Werk des Taufenden. Sie ward ein Sakrament im neukatholischen Sinn: ein Ritus, der durch sich selber ex opere operato göttlicher Geisteswirkung mächtig ist.

Die Laientaufe wirkte trotz ihres urchristlichen Ursprungs als Vorbereitung auf den Neukatholizismus.

Ganz gerade so die Rebertaufe.

§ 11.

Die Rebertaufe.

Der Glaube an die Bischofssekklesia als an die alleinige Ekklesia Christi hat erst allmählich im Leben der Christenheit sich durchgesetzt.

Für das Urchristentum reichte die Christenheit so weit wie

¹⁰ Vgl. die oben Anm. 6 angeführte Stelle. Der Laie ist imstande, die Taufe gültig zu vollziehen, denn er kann das geben, quod cum ipse acciperet, quomodo dandum esset addidit. Durch seine eigene Taufe hat der Laie „gelernt“, wie die Taufe verrichtet wird. So kann er die Form, die er „gelernt“ hat, weitergeben, also selber taufen. Auch wenn die Taufe a quolibet cuilibet datur, ist sie doch „gegeben“, weil die Form der Taufe ihren Tatbestand erschöpft.

¹¹ Vgl. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten, S. 233. Hinschius, *NR.*, Bb. 4, S. 28.

das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus. Gruppen und Sekten, die sich schon damals bildeten, hoben die Einheit des Glaubens (eine andere Einheit gab es nicht) und damit die Einheit der Ekklesia nicht auf. Gemeindebildung in unserem Sinne war nicht da. Es gab überhaupt keine rechtlich geordnete Mitgliedschaft in einer örtlichen oder sonstwie begrenzten Christengemeinschaft. Die Taufe war Eingliederung in die Christenheit als religiöse Größe (Volk Gottes), in die Gemeinschaft mit Gott (Christus), nicht in irgendeinen menschlichen Verband. Der Getaufte war aufgenommen in die Christenheit auf Erden. Er war Mitglied nicht in einer bestimmten, sondern in jeder Christenversammlung. Alle Christenversammlungen (Ekklesien) waren fließenden Bestandes¹.

Das galt noch durch das ganze 2. Jahrhundert auch für die katholische Bischofs-Ekklesia. Jeder getaufte Christ sollte ihr zugehören und jeder getaufte Christ, auch wenn er in einer anderen Versammlung die Taufe empfangen hatte, war, wenn er der Bischofs-Ekklesia hinzutrat, ohne weiteres ihr Mitglied². Der Gedanke, daß ein getaufter Christ dennoch nicht Christ sein könne, war (von dem Fall der Todsünde abgesehen) für das gemeinchristliche Bewußtsein nicht vorhanden. Noch bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts nahmen die häretischen Ekklesien den katholisch getauften Christen und ebenso die katholische Ekklesia den häretisch getauften Christen ohne weiteres, auch ohne irgendwelche Bußleistung in die Gemeinschaft auf³. Häresis war noch keine Sünde.

¹ Wesen u. Urspr. d. Kath. S. XXVIII.

² Für die ersten Zeiten der Bischofs-Ekklesia war das selbstverständlich. Die katholische Forderung „haltet euch zum Bischof, kommt zu seiner Eucharistie, gehorcht ihm“ (vgl. die Ignatiusbriefe), setzt voraus, daß alle, auch die außerhalb der Bischofs-Ekklesia getauften Christen ohne weiteres als Vollmitglieder (Teilnehmer an der Eucharistie) der katholischen Ekklesia anzugehören haben. Daß diese Anschauung bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts in der ganzen Kirche (nur Kleinasien ausgenommen) maßgebend geblieben ist, wird sich aus dem Folgenden von selbst ergeben.

³ Das bezeugt als die bis zum Konzil des Agrippinus (um 230) in Kraft gewesene Übung der katholischen Kirche des lateinischen Afrikas Cypr. ep. 73, 23: de haeresi ad ecclesiam venientes sine baptismo admissi sunt — simpliciter admissi: sie wurden ohne irgendeine kirchliche Handlung zur vollen

So galt es auch noch nicht als Sünde, wenn der Katholik zu einer häretischen Ekklesia überging: er brauchte nicht Buße zu

Kirchengemeinschaft zugelassen. Die Übung des lateinischen Afrikas (um 200) gibt die römische Übung von damals wieder. Wie in Rom und in Karthago (und in den diesen Großkirchen zugewandten Kirchen des Abendlandes), so verfuhr man um dieselbe Zeit auch in Alexandria. Dionys von Alexandria schreibt (um 257) bei Euseb. hist. eccl. VII, 9 von einem heidnisch Getauften, der „schon vor langen Zeiten, möglicherweise noch vor dem Episkopat des Heraklas“ (des Vorgängers des Dionys), also etwa um 230 der katholischen Bischofskirche von Alexandria beigetreten war und dort viele Jahre hindurch die volle Kirchengemeinschaft (Teilnahme an der eucharistischen Feier) genossen hatte. Jetzt, in den Tagen des Dionys, bemerkt der Mann, da er einer Tauffehandlung des Bischofs beiwohnt, daß er bei den Negern bereinst mit ganz anderen „Fragen und Antworten“, ja mit „gotteslästerlichen“ Worten getauft ist. Er verzweifelt an seinem Seelenheil und begehrt die Wiedertaufe. Man sieht deutlich, daß die Aufnahme des heidnisch Getauften in die katholische Kirche ohne jede Form vor sich gegangen war. Er wurde einfach zur Kommunion zugelassen. Zwischen ihm und den anderen Katholiken ward kein Unterschied gemacht. So war es bald vergessen, daß er einst Negertaufer gewesen war; er selbst mußte den Bischof daran erinnern. Die häretischen Ekklesien verfuhrten ganz ebenso. Papst Stephan I. beruft sich (um 256) zur Verteidigung des römischen (die Negertaufe anerkennenden) Standpunktes auf die Häretiker, Cypr. ep. 74, 1, 4: cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. Wegen dieser seiner Berufung auf die Negertaufer ward Stephan natürlich von Cyprian und Firmilian arg verhöhnt. Aber Stephan hat mit Recht in dem Verhalten der Häretiker den stärksten Beweisgrund für die Gemeinchristlichkeit der von ihm verteidigten römischen consuetudo gesehen. In der ganzen Christenheit (von Kleinasien abgesehen) kannte man es nicht anders, als daß der Getaufte lediglich kraft seiner Taufe jeder Christenversammlung als Mitglied zugehöre und das Recht der „Kommunion“ besitze. Auch bei den Häretikern gab es nichts von Bußverfahren, ja überhaupt nichts von Gemeindebildung in unserem Sinn, nichts von körperschaftlicher Verfassung, nichts von „Aufnahme“ oder „Eintritt“ als Mitglied, sondern lediglich formlose Gemeinschaftsgewährung (communicent tantum). Daß jüngere häretische Gemeinschaften (die Novatianer, dann die Donatisten) die Wiedertaufe (natürlich nicht als Aufnahme in diese Gemeinde, sondern als Aufnahme in die Christenheit) forderten, war eine Wirkung der inzwischen in der katholischen Kirche (insbesondere im lateinischen Afrika) vollzogenen Entwicklung. Die häretischen Verbände waren stets Widerspiegelungen des Gemeinchristlichen. Die älteren häretischen Gemeinschaften geben die Anfänge des Katholizismus, unter Umständen Archaisches (so in der Kirchenverfassung, vgl. Wesen u. Urspr. d. Kath. S. 64), die jüngeren geben den sich entwickelnden Katholizismus in einem Gegenbilde wieder. So konnte allerdings das von früher her überlieferte Verhalten der häretischen Ekklesia von Stephan I. als Zeugnis für das Dasein gemeinchristlicher Überlieferung geltend gemacht werden.

tum, wenn er später zur katholischen Ekklesia zurückkehrte⁴. Die sämtlichen in der Entwicklung begriffenen Kirchenbildungen jener Zeit waren noch offen, ohne festgeschlossenen Mitgliederstand. Alle wurden sie noch als Erscheinungen, Ausdrucksformen der einen großen Christenheit, des gesamten Volkes Gottes auf Erden beurteilt. Taufe, Christen, Christentum gab es für den Häretiker auch in der katholischen, für den Katholiken auch in der häretischen Ekklesia. Bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts übermog der urchristliche Gedanke der einen, allein auf den Christusglauben gegründeten Christenheit.

Aber die Trennung der katholischen Ekklesia von der Häresis

⁴ Euseb. VII, 7, 4: Dionys von Alexandrien berichtet, daß erst sein Vorgänger Heraklas (um 240) die disziplinäre Behandlung der von der Häresis zur katholischen Ekklesia zurücktretenden Katholiken eingeführt hat: sie mußten „öffentlich“ (als Büßer) bekennen, was sie bei den Ketzern gehört und flehentlich (also unter Verwerfung der ketzerischen Lehren) um Gewährung der Gemeinschaft bitten. Dionys hat „diesen Kanon und diese Form“ von Heraklas übernommen: τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τρόπον παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλά παραλαβὼν. Er bezeugt zugleich, daß bis dahin die zu den Ketzern abgefallenen Katholiken ohne weiteres wieder an der katholischen Gemeinschaft teil hatten, so daß sie unter Umständen nur zum Schein von den Ketzern zu den Katholiken zurücktraten, um in Wahrheit ihre Ketzerei innerhalb der katholischen Kirche zu verbreiten. Das war es, was Heraklas zum Einschreiten veranlaßte. Er wies solche Katholiken aus der Versammlung hinaus (Exkommunikation) und nahm die abtrünnig Gewesenen nur nach einem Bußverfahren und öffentlicher Verdammung der Irrlehre wieder auf. — Für das lateinische Abendland ist die gleiche Entwicklung etwas früher (um 200) anzusetzen. Die erste Exkommunikation wegen Irrlehre erfolgte in Rom unter Victor I. (189—199). Unter Zephyrin (199—217) ward dementsprechend ein von der Häresis zur katholischen Ekklesia zurücktretender Katholik erst nach Leistung einer Kirchenbuße wieder aufgenommen. Vgl. die Erzählung von Theodotus und Natalius bei Euseb. V, 28, dazu v. Harnack, Dogmengesch., 4. Aufl., Bd. 1, S. 708 ff. Dem römischen Vorbild folgte das Abendland, so daß Cyprian (um 250) die Behandlung abtrünnig Gewesener als Sünder (Wiederaufnahme nur durch Handauflegung nach geleisteter Buße) bereits als alte Gewohnheit ansah, Cypr. ep. 71, 2; vgl. auch ep. 74, 12 und Sent. 22 auf dem karthagischen Konzil von 256 (Hartel, Opp. Cypr. I, p. 445). Erst durch dies Verfahren der Bischöfe schloß die katholische Ekklesia sich gegen die Häresis ab. Man sieht auch hier wieder ganz deutlich: nicht, wie die allgemein herrschende Lehre annimmt, die geschlossene Ortsekklesia (die „Gemeinde“) hat den Bischof, sondern der Bischof hat die geschlossene, von den übrigen christlichen Gemeinschaften sich sondernde Ortsekklesia hervor gebracht, vgl. Kirchenr., Bd. 1, S. 191 ff.

mußte kommen. In den großen Lehrstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts setzte sie sich durch. Etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts bahnte sich die Entscheidung an. Hegeßipp (um 175), Irenäus (um 180), Tertullian (um 190) verfaßten ihre ketzerebestreitenden Schriften. Um 200 erhob sich in katholischen Kreisen immer allgemeiner die Erkenntnis, daß die Ketzere Verleugner des Christentums, die ketzertischen Gemeinschaften keine Ekklesien seien.

Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts gab es für das katholische Gemeinbewußtsein eine „Ketzertaufe“ als ein außerhalb der Christenheit vollzogenes Sakrament. Die Frage der Ketzertaufe war jetzt da. Es war erklärlich, daß sie eine unsichere Beantwortung fand. War doch bis dahin die Gültigkeit der Taufe nicht an die Bischofsekklesia gebunden worden, und war doch die Überlieferung der Ekklesia, des Volkes Gottes, von religiös bindender Kraft.

Aber es lag auf der Hand, was die folgerichtige Anwendung des katholischen Kirchenbegriffs forderte.

Die kleinasiatische Kirche brachte zuerst den streng katholischen Standpunkt zu praktischer Geltung. Wie sie die Laientaufe verworf, so auch die Ketzertaufe. Wie in Sachen der Laientaufe, so folgte sie auch hier den Sätzen, welche ihr von den Ignatiusbriefen überliefert waren. Wer einer anderen als der Bischofsekklesia angehört, der „dient nicht Gott, sondern dem Teufel“; nur die Eucharistie und die Taufe des katholischen Bischofs ist „vor Gott gültig“. Das war der Sinn der Ignatiusbriefe. Das ward auch der Sinn der Kirche Kleinasiens. Die kleinasiatische Kirche hat schon früh, jedenfalls schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts die Ketzertaufe als ungültig abgelehnt. Wer von den Häretikern zur katholischen Ekklesia übertrat, mußte aufs neue getauft werden, weil die Ketzertaufe keine Taufe war⁵.

⁵ Firmilian, Bischof von Kasarea in Kappadozien, berichtet (um 250) von der kleinasiatischen Synode zu Konium, welche die kleinasiatische Überlieferung von der Nichtigkeit der Ketzertaufe und der Notwendigkeit der Wiedertaufe „bestätigt“ hat. Firmilian hatte selber an der Synode teilgenommen. Er war Festchrift Wagh. — Sohm.

Es gibt nur eine Taufe: die Taufe, welche Christus (Gott) durch sein Volk, die Ecclesia, vollzieht, die Taufe Christi, die

bereits Bischof im Jahr 232, vgl. G. Krüger in Haucks *RE.*, Bd. 6, S. 79. Doch hätte er auch schon früher als Presbyter oder Diakon an der Synode teil haben können, vgl. *Kirchenr.*, Bd. 1, S. 265 ff. Die Synode von Iconium wird in die Zeit 220—230 zu setzen sein (jam pridem). Firmilian schreibt (Cypr. ep. 75, 7): haereticum enim sicut ordinare non licet nec manum imponere, ita nec baptizare nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate (der Keher hat den Geist Gottes nicht), quod totum nos jam pridem in Iconio qui Phrygiae locus est collecti in unum convenientibus ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus confirmavimus tenendum contra haereticos firmiter et vindicandum, cum a quibusdam de ista re dubitabatur. Er fügt hinzu (eod. § 19): nos veritati et consuetudinem jungimus et consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes quod a Christo et apostolis traditum est; nec meminimus hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper sic istic (hier, in diesen kleinasiatischen Kirchen) observatum sit ut nonnisi unam Dei ecclesiam nossemus et sanctum baptisma nonnisi sanctae ecclesiae computaremus. Plane quoniam quidam de eorum baptismo dubitabant qui etsi novos prophetas recipiunt eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur, plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus repudiandum esse omne omnino baptisma quod sit extra ecclesiam constitutum. Die Synode von Iconium bestätigte nur, was schon damals (etwa 225) in Kleinasien unvordenkliche Übung war, was nach Meinung der Synode „von Anfang an“, also auf Grund einer „von Christus und den Aposteln herrührenden Überlieferung“ in der kleinasiatischen Kirche beobachtet war. Anlaß zu der Synode hatte der Zweifel gegeben, ob auch die Taufe der Montanisten als Kevertaufe für nichtig zu achten sei. Einige Bischöfe machten geltend, daß die Montanisten nur Schismatiker, keine Keher seien (sie hatten das richtige Trinitätsdogma). Daß schon das Schisma (die Trennung von dem rechtmäßigen katholischen Bischof) als solches, auch ohne Häresis, Ausschneiden aus der Christenheit bedeute, war um 220 auch in Kleinasien noch nicht sichere Erkenntnis (hatte doch noch Cyprian um diese Folgerung aus dem katholischen Kirchenbegriff schwer zu kämpfen!). Die Synode aber bejahte die Frage und beschloß korrekt katholisch, daß jede Taufe extra ecclesiam (die Taufe des Schismatikers ebenso wie die des Häretikers) als nichtig abzulehnen sei (Firmilian l. cit. § 7 bekräftigt das durch die Ausföhrung, daß die Montanisten in Wahrheit nicht bloß Schismatiker, sondern auch Häretiker seien: nec patrem possunt habere nec filium quia nec spiritum sanctum; der Vorwurf der Häresis wirkte stärker als der des Schismas, vgl. v. Harnack, *Dogmengesch.*, Bd. 1, S. 424). — Das Zeugnis Firmilians wird um 258 bekräftigt durch Dionys von Alexandria, Euseb. VII, 5, 5; 7, 5: „nicht erst jetzt und nicht nur von den Africanern ist die Wiedertaufe keherisch Getaufte eingeföhrt, sondern schon

Taufe der Ecclesia. Die Keher sind nicht das vom heiligen Geist regierte Volk Gottes. Ihre Taufe ist darum nicht die Taufe Gottes (Christi), nicht die Taufe der Ecclesia⁶. Entscheidend ist, daß nur die Ecclesia die geistliche Gewalt, die Gewalt Gottes (Christi) und darum auch die Taufgewalt innehat; die Keher aber sind nicht die Ecclesia⁷. Es gibt nur eine Ecclesia (die katholische) und nur eine Taufe (die katholische, die Taufe der Ecclesia): über diesen Satz stimmten alle Katholiken überein⁸. Ist es denkbar, daß diese eine Taufe, die Taufe der

vor langer Zeit (πρὸ πολλοῦ) unter den früheren Bischöfen in den volkreichsten Ecclesien und Synoden in Iconium und Synnada (gleichfalls in Phrygien) und vielen anderen Synoden⁹. Vgl. Ernst in der *Zeitschr. f. kathol. Theol.* 1905 S. 260, 261. Die Synoden, von denen Dionys spricht, werden ebenso wie die von Iconium in die Zeit 220—230 fallen. Die unvordenklich, schon „immer“ in Kraft gewesene Gewohnheit, die in Iconium und auf anderen Synoden bestätigt wurde, muß jedenfalls in das 2. Jahrhundert zurückreichen. Damit stimmt überein, daß Tertullian bereits um 190 durch die kleinasiatische Auffassung beeinflusst ist (vgl. unten). Die Wirkung der Kleinasien auf das lateinische Afrika (Tertullian, dann Agrippinus) hat zur Voraussetzung, daß die kleinasiatische Kirche selber schon geraume Zeit zuvor, vielleicht schon um 130, infolge der Verbreitung der Ignatiusbriefe (deren Echtheit sich hier aufs neue erhärtet) zu ihrem Standpunkt gelangt ist. Die Auffassung Firmilians und seiner Genossen ist durchaus die des Ignatius.

⁶ So die kleinasiatischen Synoden und Firmilian, vgl. Anm. 5.

⁷ Firmilian (Cypr. ep. 75, 7): haeretici si se ab ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis et gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit ubi praesident majores natu (die Bischofs-Ecclesia) qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem.

⁸ Auch die Gegner Cyprians, welche die Kevertaufe als gültig anerkannten (Papst Stephan und mit ihm die Vertreter der gemeinkirchlichen Überlieferung des Abendlandes), gingen davon aus, daß nur eine Taufe sei, die Taufe Christi, die Taufe der Ecclesia; sie behaupteten aber, daß diese eine Taufe (nicht eine andere zweite Taufe!) auch von den Kehern erteilt werde, Cypr. ep. 71, 1: eos qui apud haereticos tincti sunt quando ad nos venerint baptizari non oportere eo quod dicant unum baptisma esse; ep. 75, 24: unum nobis atque illis baptisma dicunt esse et in nullo discrepare. Den Gegnern war also auch die Kevertaufe die Taufe der Ecclesia. Gerade dadurch gewann der Einwand der Kleinasien und der Africaner seine Schlagkraft: die Keher sind ja nicht die Ecclesia! Auch über diesen letzteren Satz gab es unter den Katholiken keine Meinungsverschiedenheit. Und doch, sagt Cyprian, würdet ihr (die Gegner) durch eure Anekennung den Häretikern recht geben, wenn sie sich selber für die Ecclesia halten, ep. 73, 24: putabunt (die Häretiker) se ecclesiam

Eklesia, auch bei den Häretikern, daß die Taufe der Nichteklesia die Taufe der Eklesia sei? Unmöglich! Die Taufe der Ketzer ist eine andere, ist eine zweite Taufe, denn sie ist nicht die Taufe, welche Christus gestiftet hat und in der Eklesia verwaltet. Sie steht der christlichen Taufe als die unchristliche gegenüber. Darum ist sie eine zweite Taufe. Das ward das Schlagwort, durch welches die Ketzertaufe als Gegensatz zu der einen Taufe Christi abgelehnt und verurteilt wurde⁹.

In den Sätzen der Kleinasiaten lebte die folgerichtige Durchführung des katholischen Kirchenbegriffs. Waren die Versammlungen der Häretiker keine Eklesien, so konnte ihre Taufe nicht die Taufe Christi sein. Die zwingende Kraft der Schlussfolgerung lag auf der Hand. Darum wirkte sie auch im Abendlande. Tertullian schrieb (vor dem Ende des 2. Jahrhunderts, noch in seiner katholischen Zeit) in diesem Sinne über die Ketzertaufe. Zunächst in griechischer Sprache, um auf die ganze Kirche zu wirken und den Anschluß an die Kleinasiaten zu gewinnen, — sein

quoque et cetera ecclesiae munera juste et legitime possidere. Ein vollkommener Widerspruch in sich selbst! Die richtige Schlussfolgerung ergibt sich aus Cyprians Gegenfrage (ep. 73, 11): si autem in ecclesia non sunt (haeretici), quomodo baptizare baptismo ecclesiae possunt?

⁹ Das Schlagwort klingt schon an bei Tertullian De baptismo c. 15: non idem deus est nobis et illis (den Häretikern), ideoque nec baptismus unus, quia non est idem: es ist nicht eine Taufe, die der Christen und die der Häretiker. Die Anerkennung der Ketzertaufe würde die Anerkennung einer zweiten (nicht christlichen) Taufe sein. Ganz geläufig ist das Schlagwort in Cyprians Zeit, vgl. die Aussprüche der Bischöfe auf dem Konzil von Karthago im Jahre 256 (Hartel I p. 435 ff.), Sent. 22: Cum baptismata duo esse non possint, qui haeticis baptismum concedit sibi tollit. Sent. 36 (die Gegner) non duo sed multa baptismata faciunt, nam cum haereses multae sunt, pro eorum numero et baptismata computabuntur. Cypr. ep. 71, 1: cum duo baptismata esse non possint — — duo baptismata ipsi faciunt, dum et apud haeticos baptismata esse dicunt; ep. 70, 1: neminem baptizari foris extra ecclesiam posse, cum sit baptismata unum in sancta ecclesia constitutum. Dazu Ernst a. a. O. S. 272, 273. — Am deutlichsten Cypr. ep. 73, 24: Nec quisquam existimet, haeticos eo quod illis baptismata opponitur (das Verlangen der Wiedertaufe wird ihnen entgegen gesetzt), quasi secundi baptismi vocabulo scandalizatos ut ad ecclesiam veniant retardari. Das Schlagwort ward von den Häretikern als Schimpfwort empfunden, weil es ihnen das Christentum absprach.

Gedankengang, ebenso wie der Montanismus, zu dem er sich später bekannte, stammte aus Kleinasien. Dann noch einmal in einer lateinischen Schrift: es gibt nur eine Eklesia und darum nur eine Taufe¹⁰. Seinen Spuren folgte ein karthagisches Konzil, das etwa 225—230 von dem Bischof Agrippinus abgehalten wurde¹¹. Die lateinische Kirche Afrikas ging zu dem Grundsatz der Wiedertaufe ketzerisch Getaufte über. Sie beharrte dabei bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts¹². Cyprian, dem die Bischöfe der Provinzen Afrika, Numidien, Mauretaniens Heeresfolge leisteten, ward um die Mitte des 3. Jahrhunderts ihr glänzendster Verteidiger¹³. Nicht bloß die Kirche Afrikas und Kleasiens, sondern

¹⁰ Tertullian De baptismo c. 15: Unus omnino baptismus est nobis — quoniam unus deus et unum baptismum et una ecclesia in coelis. Sed circa haeticos sane quae (lies: quid) custodiendum sit, digne quis retractet. Ad nos enim editum est, an unis Christen ist der Taufbefehl Christi ergangen, nicht an die Unchristen, die Häretiker, non debeo in illis cognoscere, quod mihi est praecceptum; die Häretiker haben nicht denselben Gott, nicht denselben Christus wie wir, darum nicht dieselbe Taufe (vgl. Anm. 9) nec possunt accipere (sie können in ihren Versammlungen keine Taufe empfangen), quia non habent. Sed de isto plenius jam nobis in graeco digestum est. Noch stand die Kirche Karthagos auf dem Boden der gemeinlichlichen Überlieferung und ließ die ketzerisch Getauften ohne weiteres zu (das Konzil des Agrippinus hatte noch nicht stattgefunden). Aber die Gültigkeit der Ketzertaufe war bereits in Zweifel gezogen. Die Ideen von Kleinasien waren schon da. So schrieb Tertullian in der griechischen Schrift eingehend insbesondere über die Ketzertaufe. Er vertrat den griechischen (kleinasiatischen) Standpunkt im Gegensatz nicht bloß zu Rom, sondern auch zu der damals in ganz Afrika (auch in Alexandrien) geltenden Übung. Tertullian griff nach Kleinasien hinüber gerade wie später Cyprian.

¹¹ Cyprian ep. 71, 4; 73, 3: Apud nos autem non nova aut repentina res est ut baptizandos censeamus eos qui ab haeticis ad ecclesiam veniunt, quando anni sint jam multi et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae memoriae viro convenientes in unum episcopi plurimi (Bischöfe der Provinzen Afrika und Numidien, vgl. 71, 4) hoc statuerint. Als Tertullian schrieb, war das Konzil des Agrippinus noch nicht gewesen (Anm. 10); sonst hätte Tertullian die Ketzertaufe nicht als eine offene behandelt. Höchstwahrscheinlich hat Tertullians Einfluß für Agrippinus wie für die ganze lateinische Kirche Afrikas den Ausschlag gegeben. Aber dem Einfluß Tertullians war der Einfluß der kleinasiatischen Kirche (vgl. den Montanismus) vorausgegangen.

¹² Vgl. Concil. Arelat. a. 314 c. 8 (Bruns II p. 108).

¹³ Vgl. die berühmten Briefe Cyprians ep. 69—74, den von Cyprian

die katholische Idee war hinter Cyprian. Trotzdem ist er mit seiner Partei einem stärkeren Gegner, dem römischen Bischof, entgegen.

Auch in Rom kam es im Anfang des 3. Jahrhunderts unter dem Bischof Kallist (um 220) zu einer grundsätzlichen Entscheidung. Kallist „wagte es“, eine „zweite Taufe“ für gültig zu erklären. So berichtet sein Zeitgenosse und Gegner, der römische Gegenbischof Hippolyt¹⁴. Was mag mit der „zweiten Taufe“ gemeint sein?

Hippolyt berichtet von den Neuerungen, die Kallist in seiner „Schule“ (die sich selber „katholische Ekklēsia“ nennt) durchgesetzt hat, so daß die „Gewohnheit und Überlieferung“ seiner Gemeinschaft (der römischen Kirche) bis zur Gegenwart Hippolyts dadurch bestimmt ist¹⁵. Zu diesen Neuerungen des Kallist zählt auch das „Wagnis“ einer „zweiten Taufe“, das er mit Erfolg für seine „Schule“ (die Ekklēsia) unternommen hat. Auch diese Neuerung des Kallist hat also Bestand gehabt bis zu dem Augenblick, in dem Hippolyt schreibt. Sie ist ein Stück der römischen „Überlieferung“ geworden. Dadurch ist die Möglichkeit, Hippolyts Worte von der „zweiten Taufe“ auf eine durch Kallist eingeführte¹⁶ Wiedertaufe von Häretikern zu deuten, aus-

veranlaßten Brief Firmilians (ep. 75) und das große karthagische Konzil Cyprians mit 86 Bischöfen vom Jahre 256 (Hartel I p. 435 ff.)

¹⁴ Hippolyt, Philosophumena IX, 12 (ed. Duncker et Schneidewin, Gottingae 1859, p. 462): ἐπὶ τοῦτου πρώτως τετόληται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα. „Unter ihm (Kallist) zuerst ist ihnen (den Anhängern des Kallist) zuerst eine zweite Taufe gewagt worden.“ Kallist wagte es als Erster, eine zweite Taufe mit Geltung und Wirkung für seine Anhänger (αὐτοῖς), d. h. für die römische Ekklēsia zur Anerkennung zu bringen. — Die richtige Deutung der schwierigen Stelle hat Ernst gegeben in seiner schon mehrfach angezogenen lehrreichen Abhandlung über die Stellung der römischen Kirche zur Ketertaufe in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1905 S. 258 ff. Seine Darstellung ist bahnbrechend. Ihr schließe ich mich an.

¹⁵ Hippolyt l. cit.: ἐν καὶ παράδοσις — διαμένει. Die Philosophumena zählen zu den letzten Werken Hippolyts. Als er schrieb, war also schon eine Reihe von Jahren seit den Tagen des Kallist verstrichen.

¹⁶ Daß es sich nicht um eine Neuerung handelt, die „unter Kallist“, d. h. unter seinem Pontifikat, aber ohne seine persönliche Beteiligung, sondern

geschloffen. Wenn Kallist (um 220) solche Wiedertaufe angeordnet hätte, so hätte Papst Stephan I. (um 255) unmöglich, ohne Widerspruch zu finden, die Unzulässigkeit der Wiedertaufe von Ketern auf die römische Tradition gründen können. Die von Stephan I. behauptete, ununterbrochen beobachtete römische consuetudo wird vielmehr von Cyprian und Firmilian bestätigt. Auch sonst ist von irgendwelcher Wiedertaufe in Rom keine Spur¹⁷. Die „zweite Taufe“, deren Anerkennung Kallist mit dem Erfolg „gewagt“ hat, daß sie in Rom sich als gültig behauptete, muß etwas anderes gewesen sein als Wiedertaufe. Sie war die Taufe der Häretiker¹⁸. Hippolyt gebraucht das Schlagwort von der „zweiten Taufe“, um das Verfahren des Kallist in Sachen der Ketertaufe (ebenso wie die übrigen von Hippolyt dem Kallist vorgeworfenen Maßregeln) als widerchristlich zu brandmarken. Hippolyt dachte ebenso wie die Kleinasiaten und Tertullian. Er will sagen, daß Kallist neben der christlichen Taufe eine unchristliche Taufe für seine Ekklēsia zur Geltung zu bringen wagte: die Taufe der Häretiker. Dadurch erklärt sich der bei Hippolyt unmittelbar folgende Satz: diese Neuerungen alle, die soeben von Hippolyt aufgezählt sind¹⁹, hat der „herrliche Kallist“ aufgebracht und seine Gemeinschaft (seine

etwa von dem karthagischen Bischof Agrippinus (vgl. Anm. 11) herbeigeführt wäre (so die bisher herrschende Auslegung, vgl. zum Beispiel Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., Bd. 1, S. 104, 105), daß vielmehr Kallist selber von Hippolyt als Urheber der Neuerung betrachtet und beurteilt wird, ist ganz zweifellos. Schon deshalb, weil im 3. Jahrhundert niemand daran gedacht haben würde, das Konzil eines karthagischen Bischofs als „unter dem römischen Bischof“ abgehalten zu bezeichnen. Aber auch ohnedies ist klar, daß in der ganzen Ausführung Hippolyts Kallist persönlich angegriffen und wegen der ihm zur Last fallenden Taten herabgesetzt wird. Das „unter ihm“ (ἐπὶ τοῦτου) ist mit „von ihm“ gleichbedeutend. Vgl. Ernst a. a. O.

¹⁷ Daß das Vorgehen des Kallist auch mit der Wiedertaufe der Ketertaufe nichts zu tun hat, ergibt die Darstellung Hippolyts (IX, 13 p. 462 ff.) ganz unzweideutig. Vgl. Ernst a. a. O.

¹⁸ Das ist das Ergebnis, zu dem bereits Ernst gelangt ist.

¹⁹ Die Lehre, daß der Bischof alle Sünden vergeben könne (das berühmte Bekenntnis des Kallist, durch welches Tertullian so in Zorn versetzt wurde), die Entscheidung, daß auch Todsünde das Bischofsamt nicht nehme, daß auch mehr-

„Schule“, nämlich die römische katholische Kirche) ist ihm darin gefolgt, nicht unterscheidend, mit wem man Gemeinschaft halten muß, sondern unterschiedslos Gemeinschaft allen gewährend²⁰. Die Wirksamkeit des Kallist ging dahin, die Zugehörigkeit zu seiner Ekklesia zu erleichtern. Er ordinierte auch mehrmals Verheiratete, er ließ Bischöfe²¹ auch bei Todsünden in ihrem Amt, er vergab alle Todsünden, er „wagte eine zweite Taufe“. Er hielt — das ist es, was Hippolyt ihm vorhält — Gemeinschaft mit Todsündern und (durch Anerkennung einer „zweiten“ Taufe) mit Häretikern. Er und mit ihm seine Ekklesia hielt Gemeinschaft mit Christen und Unchristen. Daß alle Maßregeln des Kallist Erfolg gehabt haben, bezeugt Hippolyt selbst und bestätigt die Kirchengeschichte. Der Episkopat des Kallist bedeutet in vielen Stücken einen entscheidenden Wendepunkt für die Entwicklung des Katholizismus. Die Entscheidung des Kallist zugunsten der Kezertaufe hat für die ganze abendländische Kirche den Ausschlag gegeben.

Bis zu den Tagen des Kallist war zwar die Aufnahme kezerisch Getaufte ohne Wiedertaufe (also die Anerkennung der Kezertaufe) tatsächlich bereits in römischer, ja in gemeinlichlicher Übung gewesen, aber auf die Frage nach der religiösen Berechtigung und Begründung dieses Verfahrens gab es noch keine sichere Antwort. Die urchristliche Begründung war nicht mehr möglich und eine katholische Begründung war nicht da. Wer der katholischen Idee nachdachte, kam vielmehr zur Ablehnung. So Tertullian und geradezu Hippolyt. Selbst führende Bischöfe schwankten. Dionys von Alexandrien (beigenannt „der Große“) war völlig ratlos, als ihn ein kezerisch getaufter Mann, der dann viele Jahre an den Gottesdiensten der katholischen Ekklesia

mal verheiratet Gewesene in den Aleris aufgenommen werden können, daß neben der christlichen auch eine „zweite“ Taufe gültig sei.

²⁰ Hippolyt: *πᾶσι ὁ ἀπίστος προσφέρων τὴν κοινωνίαν*. Unter Kallists Führung hat sein *διδασκαλεῖον* (die römische Kirche) „allen ohne Unterschied“ Gemeinschaft gewährt.

²¹ Bischöfe anderer Ekklesien in Italien, vgl. Kircheng., Bb. I, S. 389.

Alexandriens teilgenommen hatte, um Wiedertaufe anging. Dionys sagte nicht, daß die Kezertaufe ungültig, auch nicht, daß sie gültig sei. Er suchte den Mann damit zu beruhigen, daß er unzählige Male an der Eucharistie teilgenommen und in das „Amen“ der versammelten Ekklesia mit eingestimmt habe. Als dem Mann das nicht genügte, wandte Dionys, um Rat bittend, sich nach Rom²². Die römische Antwort (es war in den Tagen Sixtus II.) ist uns nicht erhalten. Zweifellos ist sie zugunsten der Gültigkeit der Kezertaufe ausgefallen. Aber man sieht, daß die tatsächliche Übung der formlosen Aufnahme kezerisch Getaufte von früher her unverändert lange bei Bestand bleiben konnte, — das war in Alexandrien geradezu der Fall wie in Rom, — ohne daß damit der Grundsatz der Gültigkeit der Kezertaufe mit Bewußtsein gehandhabt worden wäre. Selbst Cyprian ging noch davon aus, daß eine schlechtweg für die ganze Christenheit maßgebende Entscheidung unmöglich und jedem Bischof für seine Ekklesia freie Hand zu lassen sei²³.

Bei solcher Sachlage war es allerdings ein „Wagnis“, daß Kallist um 220 als Erster es unternahm, eine grundsätzliche

²² Euseb. VII, 9, vgl. oben Anm. 3. Dionys hebt die Teilnahme an dem „Amen“ in der eucharistischen Feier besonders hervor. Auch die eucharistische Feier war und ward durch das Amen der Teilnehmenden eine Handlung der ganzen Versammlung, der Ekklesia. Der Mann hatte also nicht bloß am Empfang, sondern auch an der Vollziehung der Eucharistie teilgenommen, an der Ausübung des christlichen Priestertums. Ein Mangel an der Taufe schien dadurch ausgeglichen, daß er das andere Sakrament, die Eucharistie, durch viele Jahre genossen und von der Christenversammlung (Ekklesia) als Vollmitglied tatsächlich aufgenommen worden war. Dionys konnte unmöglich zugeben, daß er so lange Zeit hindurch einen Unchristen (Ungetauften) zur Eucharistie zugelassen habe. Eine religiöse Rechtfertigung aber, die den um sein Seelenheil bangenden Mann hätte trösten können, war vom Boden des katholischen Prinzips aus nur möglich, wenn die Gültigkeit auch der Kezertaufe behauptet werden konnte, — die Rechtfertigung durch das Sakrament hat die Gültigkeit des Sakraments zur unentbehrlichen Voraussetzung. Die Zusicherung der Gültigkeit der Kezertaufe aber vermochte Dionys von sich aus nicht zu geben (daher die Anfrage in Rom), obgleich durch formlose Zulassung kezerisch Getaufte viele Jahre lang die Anerkennung der Kezertaufe tatsächlich geübt worden war.

²³ Cyprian. ep. 69, 17; 72, 3; 73, 26.

Entscheidung abzugeben, die als Entscheidung der römischen *Ekklesia* zugleich Geltung in der ganzen Christenheit forderte²⁴. Nicht die Übung war das neue — sie bestand schon längst, — sondern die Entscheidung, und zwar eine Entscheidung, die in Anspruch nahm, für die allein christlich mögliche zu gelten. Es entsprach das der Art dieses römischen Bischofs, der ja durch eine ganze Reihe von „Edikten“ maßgebend in die Kirchengeschichte eingegriffen hat.

Nur durch die soeben bezeichnete Bedeutung des kalixtinischen Taufediktes erklärt sich seine Wirkung auf die ganze Kirche. In die Zeit unmittelbar nach Kallist (220—230) fällt eine ganze Reihe von Synoden in Kleinasien, in Karthago, die sich mit der Kezertauffrage beschäftigten²⁵. Es war, als wenn um das Jahr 220 in Sachen der Kezertaufe die Kirche ein elektrischer Schlag getroffen hätte. Wir wissen jetzt, woher der Schlag kam. Durch sein Taufedikt hatte Kallist über die Kleinasien und ihre Anhänger²⁶ das Verdammungsurteil ausgesprochen. Die Kleinasien strömten zu Synoden zusammen und wehrten sich. Agrippinus mit seinen Afrikanern schloß sich, dem römischen Bischof zum Trotz, offen den Kleinasien an. Der Kezertauftreit war da — schon seit etwa 220, schon lange bevor Cyprian und Stephan

²⁴ Stephan I. befahl die Beobachtung des römischen Gebrauchs in der ganzen Kirche, Cypr. ep. 74, 1: si qui ergo a quacunque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam. Er berief sich auf den Vorrang des römischen Episkopats, Cypr. ep. 75, 17: de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt. Er exkommunizierte Cyprian als einen Unchristen (Cypr. ep. 75, 25) und war bereit, auch mit den Kleinasien zu brechen (Euseb. VII, 5, 4). Das alles wird dadurch verständlich, daß Stephan nicht bloß eine tatsächlich vorhandene Übung, sondern eine bereits ergangene Entscheidung des römischen Stuhles (des römischen „Episkopats“), nämlich die Entscheidung des Kallist, vorfand, welche die römische Übung zu einem Gesetz für die Christenheit gemacht hatte. In dem Vorgehen Stephans spiegelt das kalixtinische Taufedikt sich wieder.

²⁵ Vgl. oben Anm. 5, 11.

²⁶ Auch in Rom gab es solche Anhänger: so den Hippolyt.

einander gegenübertraten. Bereits Kallist hatte den Kezertauftreit eröffnet, und zwar so, daß der Kampf um die Kezertaufe zugleich den Kampf um die Lehrgewalt des römischen Bischofs in sich schloß.

Kallist blieb, obgleich er auf dem Boden des hierarchischen katholischen Kirchenbegriffs stand und die hierarchische Idee mit Erfolg förderte²⁷, doch in der Tauffrage auf dem Boden der bisherigen, aus der vorhierarchischen (urchristlichen) Zeit stammenden Übung stehen. Warum? Wie seine Gegner, vielleicht nicht mit Unrecht, sagten, weil er so den Übertritt zu seiner *Ekklesia* erleichterte²⁸. Aber er hatte doch auch einen sachlichen Grund auf seiner Seite, der nicht so leicht zu entkräften war: die mit dem Urchristentum zusammenhängende Tradition. Die Tradition bedeutete das Apostolische, das Göttliche, das Verbindliche, denn es war der Geist Gottes, der aus der Übung des Volkes Gottes sprach. Daß das Urchristentum von ganz anderen Voraussetzungen ausgegangen war, ward natürlich nicht gesehen. Es bestand die Tatsache, daß von altersher Übertritt eines Christen von einer „Schule“ zu einer anderen ohne Wiedertaufe, ja ohne irgendwelche Aufnahmehandlung erfolgte. Auch die Kleinasien beriefen sich für die von ihnen geübte Wiedertaufe auf eine unwordenkliche, auf Christus und die Apostel zurückgeführte Gewohnheit²⁹. Aber es steht fest, daß die kleinasiatische Übung bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts rein örtlicher Natur war. Die gleiche Übung wie in Rom (und im unmittelbaren römischen Machtgebiet: Italien mit den Inseln) bestand durch die ganze erste Hälfte

²⁷ Vgl. die von Hippolyt dem Kallist zum Vorwurf gemachten Entscheidungen, oben Anm. 19.

²⁸ Die Forderung der Wiedertaufe (das „Wort von der zweiten Taufe“) ward als Erschwerung des Übertritts von Kezern angesehen, vgl. die Äußerung Cyprians oben Anm. 9 a. G. Daß in Wahrheit keine Erschwerung vorliege, führt Cyprian aus ep. 73, 3, 24. Kallist war nachsichtig gegen die Laien (er vergab auch Unzuchtstünden und nahm die Kezer auf) und milde in der klerikalen Disziplin. Daß Kallist die Zugehörigkeit zu seiner *Ekklesia* möglichst erleichtern wollte, ist der Grundgedanke der von Hippolyt gegen ihn geführten Polemik.

²⁹ Vgl. oben Anm. 5.

des 3. Jahrhunderts in der ägyptischen Kirche (Alexandrien) und ebenso bis zur Synode des Agrippinus auch im lateinischen Afrika³⁰. Die ganze Christenheit, nur Kleinasien ausgenommen, hatte bis etwa zum Jahre 220 die aus dem Urchristentum stammende Gewohnheit beibehalten. Die römische Überlieferung war wirklich gesamtkirchlicher, auf die Urkirche zurückgehender Art. Um so mehr konnte die Tradition der römischen Kirche die Apostel Petrus und Paulus für sich anrufen und kraft des „apostolischen“ Ursprungs verbindliche Kraft ihrer Übung für die ganze Christenheit in Anspruch nehmen³¹.

³⁰ Cyprian selber schildert den früher im lateinischen Afrika bei Bestand gewesenen Zustand dahin, daß die Ketzer simpliciter admissi sunt (oben Anm. 3) und wirft daher die Frage nach dem Seelenheil der ohne Wiedertaufe aufgenommenen Ketzer auf, ep. 73, 23: quid ergo fiet de his qui in praeteritum de haeresi ad ecclesiam venientes sine baptismo admissi sunt? Er tröstet sich mit der Gnade Gottes, die sich auch solcher, die ohne gültige Taufe gestorben sind, erbarmen werde, non tamen quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est. Die Synode des Agrippinus änderte die bis dahin bestehende Übung. Cyprian beruft sich darum für seinen Standpunkt nicht auf die consuetudo, sondern auf die ratio, die veritas, vgl. ep. 71, 3: Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum; 73, 3: frustra quidem qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo major sit veritate aut non id in spiritualibus sequendum quod in melius fuerit a sancto spiritu revelatum; — post inspirationem et revelationem factam qui in eo quod erraverat perseverat — peccat (auf der Synode des Agrippinus hat der heilige Geist die Wahrheit offenbart: durch die altkatholische Synode spricht der heilige Geist); ep. 74, 9: nec consuetudo quae apud quosdam (!) obrepserat impedire debet quo minus veritas praevaleat et vincat, nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est; — Christus in evangelio suo dicit: ego sum veritas. Die consuetudo, die in Rom und früher auch in Karthago geblüht hat, stammt, da sie der katholischen Wahrheit (dem katholischen Kirchenbegriff) widerspricht, nicht von den Aposteln (ep. 73, 13), sondern ist eine humana traditio (ep. 74, 3); ebenso Firmilian (ep. 75, 6). Cyprian konnte nur die Synode des Agrippinus, nicht die consuetudo seiner, der afrikanischen Kirche geltend machen. Darum bekämpft er die consuetudo. So bestätigt denn auch Firmilian, daß die afrikanische Kirche anders steht als seine, die kleinasiatische Kirche. Er schreibt (Cypr. ep. 75, 19): adversus Stephanum vos dicere Afri potestis cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse; wir Kleinasien aber haben beides: die veritas und die consuetudo, da unsere consuetudo die consuetudo veritatis ist, vgl. oben Anm. 5.

³¹ Firmilian (Cypr. ep. 75, 6): Stephanus — infamans Petrum et

Mit diesen Gründen zog denn auch Papst Stephan gegen Cyprian ins Feld. Hinter Cyprian war die katholische „Wahrheit“, hinter Stephan die „Gewohnheit“ der römischen Kirche, ja der gesamten (nicht kleinasiatischen) Christenheit.

Papst Stephan war sich, ebenso wie sein Vorgänger Kallist, bewußt — und dadurch unterschied sich sein Standpunkt wesentlich von dem des Urchristentums, ja noch des 2. Jahrhunderts, — daß er mit der Wiedertaufe eine außerhalb der Ecclesia vollzogene Taufe anerkannte.

Damit mußte eine Wandlung des Sakramentsbegriffs sich anbahnen. Nicht das Volk Gottes als Träger des Geistes Gottes (die Ecclesia), sondern der Ritus als solcher, das nomen Christi, die Formel, das opus operatum, wer auch der Handelnde sei, bringt das Wesen des Taufsakraments hervor³².

Aber kann der Geist, den die Taufe gibt, überhaupt außerhalb der Ecclesia gedacht werden? Diesem Einwand begegnete Stephan mit dem Hinweis darauf, daß ketzerisch Getaufte nicht ohne weiteres, sondern nur unter Wiederholung der mit der Taufe

Paulum beatos apostolos, quasi hoc (die Gültigkeit der Wiedertaufe) ipsi tradiderint. Vgl. Cypr. ep. 73, 13: nec quisquam dicat, quod accepimus ab apostolis hoc sequimur. Stephan berief sich auf die Apostel Petrus und Paulus als die Urheber der römischen Tradition.

³² Die Verteidiger der Wiedertaufe lehren nach Cypr. ep. 73, 16: nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti; vgl. 73, 18; 74, 5: effectum baptismi majestati nominis tribuunt. Firmilian (Cypr. ep. 75, 9): non putant quaerendum esse quis sit ille qui baptizaverit eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi potuerit invocata trinitate nominum patris filii et spiritus sancti — quod invocatio haec nominum nuda sufficiat —, sed dicunt eum qui quomodocumque foris baptizatur mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse. Außer der Formel ward also auch der Glaube des Täuflings als die Kraft der Wiedertaufe begründend herangezogen, vgl. die letzten Worte Firmilians und Cypr. ep. 73, 4: quaerendum non sit quis baptizaverit, quando is qui baptizatus sit accipere remissionem peccatorum potuerit secundum quod credidit. Aber der Glaube der Häretiker war ja nicht der rechte katholische Glaube (so erwidern zutreffend Firmilian und Cyprian)! Was hier fides genannt wird, ist lediglich der Glaube an die trinitarische Formel und deren Wirkungskraft.

verbundenen Handauflegung zu der Gemeinschaft mit der *Ekklesia* zuzulassen seien³³.

Ein Ausgleich zwischen der urkirchlichen Überlieferung und dem jetzt geltenden katholischen Kirchenbegriff lag darin. Die Taufe der Ketzer ward anerkannt. Aber nicht die zugehörige zweite Handlung, die Handauflegung. Cyprian und sein Kampfgenosse Firmilian fragten mit Recht: warum nicht auch die Handauflegung?³⁴ Stephans Standpunkt war: der heilige Geist, der

³³ Der Befehl Stephans (oben Anm. 24) lautete: nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam. Auch die Handauflegung in paenitentiam (als Abschluß eines Bußverfahrens) wird von Stephan als Bestandteil der Tradition bezeichnet. Aber diese Handauflegung war sicher nicht uralt. Berichtet doch Stephan selbst von den Häretikern, auf die er sich beruft, daß sie ohne weiteres die Gemeinschaft gewähren (*communicant tantum*). Buße und Handauflegung (Rekonziliation) wegen Irrlehre ist in Rom erst um 200 auf gekommen, vgl. oben S. 160 Anm. 4. Seit dieser Zeit wird Bußverfahren und Handauflegung auch für übertretende Ketzer in Rom Regel (Kanon, vgl. oben Anm. 4) geworden sein. Als Kallist die „zweite“ Taufe anerkannte, wird er zugleich dieser Übung gefolgt sein. Er blieb bei der uralten consuetudo der Anerkennung der Ketzertaufe und brachte sie doch durch Bußverfahren und Handauflegung mit der neuen katholischen „Wahrheit“ in Einklang. Ebenso Stephan.

³⁴ Cypr. ep. 73, 6: quod si — baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, — consequi et spiritum sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum inponi ut spiritum sanctum consequatur. Aut utrumque enim fide sua foris consequi potuit, aut neutrum eorum qui foris fuerat accepit; ep. 74, 5: cur non ejusdem Christi nomine illis et manus baptizato inponitur ad accipiendum spiritum sanctum, cur non eadem ejusdem majestas nominis praevallet in manus inpositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione? Firmilian (Cypr. ep. 75, 18): wenn die Taufe der Ketzer, so muß auch ihre Handauflegung ad accipiendum spiritum sanctum gültig sein et incipient cetera quoque quae apud haereticos aguntur, justa et legitima videri, quando in nomine Christi gerantur. — Cyprian und Firmilian heben zutreffend hervor, daß alle Gründe Stephans zugunsten der Ketzertaufe auch zugunsten der ketzerischen Handauflegung sprechen, — die Formel (die majestas nominis), die zugehörige fides (vgl. Anm. 32), alles das ist in dem einen Fall so gut vorhanden wie in dem anderen, daß also von Stephans Standpunkt aus ein neuer (unmöglicher!) Sakramentsbegriff sich ergeben würde (der spätere neukatholische: die Form genügt zur Gültigkeit der Sakramente), traft dessen alle Sakramente der Häretiker, wenn formwichtig, auch für gültig zu achten wären. Cyprian und Firmilian setzen beide — mit Recht (vgl. unten) — voraus, daß solche Schlußfolgerung auch für

Geist Gottes, der in der Christenheit lebt, ist nur innerhalb der Christenheit (*Ekklesia*) denkbar, kann darum nur innerhalb der Christenheit empfangen werden. Aber ist es möglich, — so fragten Cyprian und Firmilian wiederum mit Recht —, den Geistesempfang von den Wirkungen der Taufe (Sündenvergebung, Wiedergeburt, Anziehen Christi) zu trennen?³⁵ Und bedeutet nicht Sündenvergebung (auch in der Form der Taufe) Ausübung der Schlüsselgewalt, der Binde- und Lösegewalt, die doch der *Ekklesia* und nur der *Ekklesia* in der Person des Petrus gegeben wurde? Ist es denkbar, daß die Häretiker die Kirchengewalt, die Schlüsselgewalt, die Gewalt Petri haben?³⁶ Können auch die

Stephan unmöglich ist. Denn es gibt auch für den Papst — das ist das Selbstverständliche — keinen anderen Sakramentsbegriff als den überlieferten altkatholischen: die Kirche Christi macht das Sakrament. Daher dieser Widerspruch in sich selbst: Die zu der Taufe gehörige Handauflegung soll, weil nicht von der Kirche vollzogen, nichtig, die Taufe selber aber trotzdem gültig sein. Auch die Handauflegung im Taufverfahren war eine Handauflegung in poenitentiam, weil das ganze Taufverfahren Bußverfahren bedeutete (die seit dem 3. Jahrhundert sich entwickelnden Stufen des Taufverfahrens, des Katechumenats, wurden deshalb auch Stufen des Bußverfahrens, vgl. E. Schwarz, Bußstufen und Katechumenat, 1911, S. 44 ff.). Die Taufe selber hat die Form der von Gott angenommenen Bußleistung (der Abwaschung von den Sünden). Es sollte also im Fall der Ketzertaufe die Bußleistung von Gott angenommen, die Sünde vergeben, die Taufe gültig, aber doch die zugehörige Handauflegung, die Aufnahme des begnadigten Sünder in das Reich des Gottesgeistes, ungültig und darum der Wiederholung bedürftig sein. In beiden Teilen des Taufvorganges handelt Gottes (Christi) Geist; aber in dem einen Teil der Handlung soll er an die Form, in dem anderen Teil an die Kirche gebunden sein!

³⁵ Cypr. ep. 74, 4: baptisma — separari neque ab ecclesia neque a sancto spiritu potest. Firmilian in Cypr. ep. 75, 8: quoniam Stephanus et qui illi consentiunt dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum baptisma posse procedere apud quos etiam ipsi constituentur spiritum sanctum non esse, considerent et intellegant, spiritualem nativitatem (durch die Taufe) sine spiritu esse non posse — 12: qui illic (bei den Ketzern) in Christo baptizatus est induit Christum (nach der Lehre Stephans), si autem induit Christum, accipere potuit et spiritum sanctum qui a Christo missus est et frustra illi venienti ad accipiendum spiritum manus inponitur: nisi si a Christo spiritum dividunt ut apud haereticos sit quidem Christus, non sit autem illic spiritus sanctus.

³⁶ Cypr. ep. 73, 7: Manifestum est autem ubi et apud quos remissa peccatorum dari possit quae in baptismo scilicet datur, nam Petro

Häretiker taufen, so haben sie die Schlüsselgewalt der Ecclesia und damit alle Sakramentsgewalt³⁷. Diese Logik Cyprians und Firmilians ist unwiderleglich. Vom damaligen katholischen (dem altkatholischen) Standpunkt war die Anerkennung der Rebertaufe ein Ding der Unmöglichkeit, ein Widerspruch in sich selbst. Stephan selber berief sich darum nicht auf einen Grundsatz (auf die catholica veritas) — es gab keinen Grundsatz, den er für sich hätte geltend machen können, auch keinen Sakramentsbegriff, den er angewandt hätte³⁸, wenngleich seine Entscheidung den späteren Sakramentsbegriff keimartig in sich trug. Was für ihn ausschlaggebend war und was er zugleich als für alle bindend setzte, war ganz allein die consuetudo, die Tradition, die positive Tatsache der überlieferten Übung der ganzen, an erster Stelle der römischen Christenheit.

Das praktische Ergebnis war, daß der von den Rebern Übertretende nunmehr ebenso behandelt wurde wie der abtrünnig gewesene, zur katholischen Ecclesia zurücktretende Katholik. Auch in den Händen der Reber ist die Taufe ja dieselbe eine Taufe, die Christus gestiftet hat, die Taufe Christi, die Taufe der Ecclesia, die Taufe der katholischen Kirche, denn eine andere Ecclesia

primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur quod ille solvisset. — unde intellegimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare. Ebenso Firmilian in Cypr. ep. 75, 16: quod soli Petro Christus dixerit: quaecumque ligaveris super terram — et iterum in evangelio in solos apostolos insufflavit Christus dicens: accipite spiritum sanctum — potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt. — 17: Stephani stultitiam quod multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat.

³⁷ Firmilian in Cypr. ep. 75, 18: cetera quoque quae apud haereticos aguntur juste et legitime videri quando in nomine Christi gerantur (oben Anm. 34).

³⁸ Die Macht der Formel in Christi nomine (bzw. im Namen der Dreieinigkeit) ward von Stephan für andere Fälle (so für den Fall der Handauflegung) nicht anerkannt.

und eine andere „zweite“ Taufe gibt es nicht³⁹. So ist auch der von den Rebern Getaufte katholisch getauft worden und dem Katholiken gleich, der zur Ecclesia zurückkehrt. Darum kommt er reuig und als Büsser⁴⁰. Er hat das katholische Sakrament der Taufe, aber nicht die entsprechende Sakramentsgnade empfangen. Er war und blieb ohne den Geist Gottes, da er außerhalb der katholischen Ecclesia, der Gemeinschaft des Gottesgeistes, verharrte.

Wiederum war ein Ausgleich da zwischen dem alten und dem neuen: nicht die Gültigkeit, aber die heiligende Kraft der Taufe war an die katholische Kirche gebunden.

Ein neues Sakramentsrecht war möglich. Der Bestand (die Gültigkeit) des Sakraments konnte von seiner Heilswirkung, die forma von der virtus sacramenti unterschieden werden, so daß nur die virtus sacramenti der kirchlichen Ordnung unterstand, während die Gültigkeit des Sakraments (die forma sacramenti) von der kirchlichen Ordnung befreit wurde.

An den Sätzen Kallists und Stephans von der Gültigkeit und doch Kraftlosigkeit der Rebertaufe hat Augustin seine Sakramentslehre entwickelt, die dann später vom Neukatholizismus aufgenommen wurde. Das Recht von der Taufe ward die Grundlage des neukatholischen Sakramentsrechts.

Das entscheidende war der in dem Recht von der Taufe sich erhebende, vom Urchristlichen sich abwendende Sakramentsbegriff, der gerade dadurch zur Geltung kam, daß man äußerlich am Urchristlichen festhielt. An der Rebertaufe trat noch deutlicher als an der Latentaufe der neue Gedanke zutage, daß

³⁹ In dem Satz, daß es nur eine Taufe, die Taufe Christi, die Taufe der Ecclesia gebe, stimmten alle überein, oben S. 163.

⁴⁰ Auf diesem Standpunkt steht die katholische Kirche bekanntlich noch heute. Sie umfaßt im Grundsatz die ganze getaufte Christenheit und schafft sich damit die Möglichkeit des Reberprozesses gegen alle ihr den Gehorsam weigernden Christen (temporum ratione habita). Man sieht, daß der Verzicht auf die Durchführung des hierarchischen katholischen Kirchenbegriffs für das Taufsakrament im tatsächlichen Erfolg eine Steigerung der hierarchischen Gewalt mit sich führte. Kallist gehört durch die Sicherheit seines Machtinstinkts zu den bedeutendsten römischen Bischöfen.

nicht das Tun der heiligen Kirche, sondern die Vollziehung der heiligen Form den Tatbestand des vor Gott gültigen Sakraments bedeutet.

Aber es sollte noch ein Jahrtausend dauern, bis das Recht von der Taufe zum gemeingültigen römisch-katholischen Sakramentsrecht wurde. Bis zum Ausgange des 12. Jahrhunderts blieben die römischen Sätze von der Taufe eine Ausnahmserscheinung, die im Gegensatz zu allem anderen Sakramentsrecht stand.

§ 12.

Die Sonderstellung der Taufe im Abendlande.

Für die morgenländische Kirche war die Entscheidung des römischen Bischofs unverbindlich. Im Osten siegten die von Ignatius und den Kleinasiaten vertretenen Folgesätze des katholischen Kirchenbegriffs und zugleich des altkatholischen Sakramentsbegriffs. Da nur die katholische Kirche die Kirche Gottes und die Taufe eine Handlung Gottes durch die Kirche (das Volk) Gottes ist, so kann nur die in und von der katholischen Kirche vollzogene Taufe eine gültige Taufe sein. In der griechischen Kirche blieb es bei dem Grundsatz der Nichtigkeit der Ketertaufe: wollte der Ketter zur katholischen Kirche übertreten, so mußte er aufs neue getauft werden, da die Ketterkirche keine Kirche und darum die Ketertaufe keine Taufe war¹.

Im Abendlande aber drang die Entscheidung des römischen Papstes durch. Seitdem im Beginn des 4. Jahrhunderts auch das große Konzil von Arles (im Jahre 314) sich zugunsten der Ketertaufe ausgesprochen hatte, war die Gültigkeit der Ketertaufe für das Abendland unerschütterlich festgestellt².

¹ Canon 19 von Nicäa (Bruns I, p. 19): Die Ketertaufe der Paulianisten ist nichtig; es bedarf der Wiedertaufe. Can. apost. c. 45 (Bruns I, p. 7): Bischöfe und Presbyter, welche Taufe oder Eucharistie der „Ketter“ als gültig anerkennen, sind abzusetzen; c. 46: Der von den „Gottlosen“ Getaufte muß wiedergetauft werden. Vgl. Bonwetsch in Haucks RE. Bd. 10 S. 274.

² Vgl. oben S. 165 Anm. 12 und Augustins Sakramentslehre.

Aber die Entscheidung des Papstes Stephan schloß trotz der Anerkennung der Ketertaufe doch zugleich, wie wir schon gesehen haben, die Anerkennung nicht bloß des katholischen Kirchenbegriffes (was selbstverständlich war), sondern auch des altkatholischen Sakramentsbegriffes in sich. Erklärte doch der Papst nur die Taufe der Häretiker für gültig. Die Handauflegung der Ketter war nichtig und mußte wiederholt werden. Warum? Weil auch die Handauflegung auf den Täufling ein Sakrament war: das Sakrament, aus dem später die katholische Firmung wurde³. Die Handauflegung der Häretiker war nichtig, weil nur in und mit der Ecclesia der Geist Gottes wirksam ist, das heißt, kraft des altkatholischen Sakramentsbegriffs. Für die Taufe mußte der überlieferten „Gewohnheit“ nachgegeben werden, welche Gültigkeit auch der außerkirchlichen Taufe forderte⁴. Im übrigen aber ward die Schlußfolgerung aus dem katholischen Kirchenbegriff und zugleich dem altkatholischen Sakramentsbegriff auch vom römischen Papst vollzogen: die anderen Sakramente der Häretiker, von der Taufe abgesehen, waren nichtig. Indem Papst Stephan für die Taufe eine Ausnahme forderte und durch-

³ Cyr. ep. 72, 1: Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque (Taufe und Handauflegung) nascantur; 73, 21: sacramento utroque nascantur; Sent. 5 auf dem Karthagischen Konzil v. J. 256 (Hartel p. 439): utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica. — Da altkatholisch alles, was der Ecclesia zugehört, ein Sakrament bedeutet, so sind auch alle Teile eines sakramentalen Tatbestandes wieder Sakramente (oben S. 88, 89). So auch hier: die Handauflegung auf den Täufling war ein Teil des Tauffakramentes, war aber doch zugleich wieder ein selbständiges Sakrament, so daß sie sich von der Taufhandlung trennen und zu dem Sakrament der Firmung werden konnte. Auch wenn (was im 3. Jahrhundert noch die Regel war) die Handauflegung als Teil der Taufhandlung vollzogen wurde, war doch mit der doppelten Handlung das doppelte Sakrament (utrumque sacramentum) da, so daß der Papst das eine Sakrament für gültig, das andere für ungültig erklären konnte.

⁴ Auf solche Weise ward jetzt die aus dem Urchristentum stammende Überlieferung mißverstanden. Urchristlich war die in anderen Christenversammlungen vollzogene Taufe überall gültig, weil auch in anderen Christenversammlungen dieselbe Ecclesia lebt wie hier. Jetzt ward daraus der Gedanke: die anderweitig vollzogene Taufe ist auch hier gültig, auch wenn die andere Christenversammlung keine Ecclesia darstellt.

setzte, hat er zugleich den altkatholischen Begriff des Sakraments anerkannt und ihm zu praktischer Durchführung verholfen.

In diesem Sinne ist denn auch die Entscheidung des römischen Papsttums von der altkatholischen Kirche fast ein Jahrtausend lang verstanden und gehandhabt worden. Die Taufe hatte eine Sonderstellung. Für alle übrigen Sakramente galt das aus dem (altkatholischen) Begriff des Sakraments folgende Gesetz: sie sind gültig nicht durch sich selber, d. h. nicht durch ihre Form als solche, sondern nur kraft ordnungsmäßigen Handelns der *Ekklesia*.

Das wird durch Zeugnisse bewiesen, die den verschiedensten Zeiten des altkatholischen Jahrtausends angehören.

Im Anfang des 5. Jahrhunderts spricht Innozenz I. sich eingehend über die Kezersakramente aus. Er lehnt es ab, die von Arianern und sonstigen Kezern Ordinierten als Kleriker in die katholische Kirche aufzunehmen. „Nur die Taufe der Kezer ist gültig“, vorausgesetzt, daß sie formrichtig (im Namen der Trinität) vollzogen ist. Aber die in solcher Weise Getauften nehmen wir nur als Büßer auf mit Handauflegung, da die kezerische Taufe trotz ihrer Gültigkeit den heiligen Geist zu geben außerstande ist (die kezerische Handauflegung in der Taufe ist nichtig). „Noch viel weniger können die Kezer die Fülle des heiligen Geistes geben, die in der Ordination verliehen wird.“ Ihre „Priester“ sind vielmehr Laien (profani sacerdotes), unwürdig, das Amt Christi (das Priesteramt, das Amt des Sakraments) zu verwalten, da sie selbst als Laien kraft der Kezertaufe nur unvollkommene Christen sind, die des heiligen Geistes darben. Es kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, daß die kezerischen Ordinationen, überhaupt alle Kezersakramente nichtig sind, nur die Taufe ausgenommen⁵.

⁵ Innozenz I. i. J. 415 an den Bischof von Antiochien (Jaffé Nr. 310) c. 3: Arianos — ceterasque hujusmodi pestes quia eorum laicos conversos ad Dominum (wenn sie in die katholische Kirche übertreten) sub imagine poenitentiae ac sancti spiritus sanctificatione per manus impositio-

Im Jahr 769 wurde Papst Konstantin auf einer römischen Synode als ordnungswidrig und darum ungültig zum römischen Bischof ordiniert abgesetzt. Alle seine bischöflichen Amtshandlungen wurden für nichtig erklärt. Bischöfe, die er geweiht hatte, mußten neu gewählt und geweiht werden, „als ob sie überhaupt noch nicht ordiniert worden wären.“ Die gleiche Notwendigkeit der Wiederholung ward für alle von ihm vollzogenen Sakramente ausgesprochen, nur die Taufe ausgenommen. Die Taufe ist gültig durch sich selber, kraft ihrer Form, auch wenn sie ordnungswidrig von einem Unbefugten gespendet wird. Alle anderen Sakramente aber sind nichtig, wenn sie zwar formrichtig aber doch ordnungswidrig (gegen das kanonische Recht) vollzogen worden sind⁶.

nem suscipimus, non videtur clericos eorum cum sacerdotis aut ministerio eujuspiam suscipi debere dignitate: quoniam quibus solum bapisma ratum esse permittimus, quod utique in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti perficitur, nec sanctum spiritum eos habere ex illo bapismate illisque mysteriis (kezerische Handauflegung), quoniam cum a catholica fide eorum auctores desciscerent, perfectionem spiritus quam acceperant (als sie noch Katholiken waren) amiserunt. Nec dare ejus plenitudinem possunt, quae maxime in ordinationibus operatur, quam per impietatis suae perfidiam — perdiderunt. Qui fieri potest, ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, quorum laicos imperfectos, ut dixi, ad sancti spiritus percipiendam gratiam cum poenitentiae imagine recipiamus? — Selbst Saltet, réordinations p. 72 gibt zu, daß Innozenz I. stark von Augustin (und der neukatholischen Theologie) abweicht, behauptet aber dennoch (p. 68), daß Innozenz I. die augustinische Theologie vertrete (!), nur daß der Papst über die kezerische Ordination „harte Worte“ gebrauche. In Wahrheit erklärt Innozenz I. mit dürren Worten, daß von allen Kezersakramenten nur die Taufe gültig ist und auch diese nur als ein unvollkommenes Sakrament: alle anderen Kezersakramente kommen nicht einmal mit unvollkommener Wirkungskraft zustande. Vgl. unten § 17.

⁶ Concil. Roman. a. 769 (Mon. Germ. Concilia II, p. 85. 86): episcopi quos consecravit (Constantinus) si quidem presbyteri prius fuerant aut diaconi (sie sind nicht als Neophyten geweiht worden) in eodem pristino honore revertantur (zu ihrem Sitze) et postmodum, facto more solito decreto electionis eorum, ad sedem apostolicam cum plebe atque decreto ad consecrandum eveniant et consecrationem a nostro apostolico suscipiant ac si prius fuissent minime ordinati. Sed et si quae alia in sacris officiis isdem Constantinus peregit, praeter

Hinkmar von Rheims hielt im Jahr 853 in Soissons eine Synode ab. Alle geistlichen Amtshandlungen, welche der Vorgänger Hinkmars, Ebo von Rheims, nach seiner Absetzung vorgenommen hatte, wurden für nichtig erklärt, nur die Taufe ausgenommen, falls sie formrichtig vollzogen war⁷).

tantummodo baptismum omnia iterentur. Zu dieser römischen Synode waren, um ihren Beschlüssen größeres Gewicht zu verleihen, 12 fränkische Bischöfe zugezogen (in omnibus divinis scripturis atque sanctorum canonum institutionibus eruditi ac peritissimi, vgl. Mon. Germ. I. cit. p. 74). Die Bischöffe des Konzils aber stehen in vollkommenem Widerspruch mit dem heute geltenden neukatholischen Sakramentsrecht. Saltet, réord. p. 104. 105 will daher den römischen Stuhl (Papst Stephan III. hatte den Vorsitz auf dem Konzil) möglichst entlasten und schiebt alles einerseits auf die Leidenschaft der Römer, andererseits auf die Unwissenheit der fränkischen Bischöffe. Aber so wenig denkbar es ist, daß der Papst die augustinische Theologie (falls er sie gehabt hätte) lediglich infolge Zorns vergessen haben sollte, ebensowenig ist der Vorwurf der Unwissenheit gegen die fränkischen Bischöffe begründet: er ist lediglich aus der Luft gegriffen. Diese Männer waren zu ihrer Zeit angesehenere Vertreter der damaligen theologischen Bildung. Sonst hätte ihre Zuziehung zu dem Konzil überhaupt keinen Sinn gehabt. Ihre Zustimmung zu dem Urteil der römischen Synode beweist vielmehr die geschichtliche Tatsache, daß die augustinische (neukatholische) Theologie in der fränkischen Kirche geradezu keine Geltung hatte wie in der römischen. Vgl. Anm. 7.

⁷ Concil. Suess. a. 853 (Mansi tom. XIV p. 983): quinta actione — decretum est a sacratissimo synodo ut quidquid in ordinationibus ecclesiasticis idem Ebbo post damnationem suam egerat, secundum traditionem apostolicae sedis, ut in Gestis Pontificum legitur (man betraf sich auf den Bericht des Liber Pontificalis über die in Anm. 6 besprochene Synode von 769) praeter sacrum baptismum, quod in nomine sanctae trinitatis perfectum est, irritum et vacuum habeatur et ordinati ab eo — spiritus sancti iudicio (d. h. durch den Beschluß dieser Synode) ecclesiasticis gradibus privati perpetuo habeantur (ihre Absetzung war Vollziehung der Nichtigkeit ihrer Ordination, vgl. oben S. 137). Die fränkischen Bischöffe des 9. Jahrhunderts (an ihrer Spitze der theologisch hochgebildete Hinkmar) waren also keineswegs der Meinung, daß die Frankensbischöffe der Synode von 769 (oben Anm. 6) ungebildet und des kanonischen Rechts unfähig gewesen wären. Im Gegenteil, sie bekannten sich zu dem gleichen Urteil wie jene als zu dem Ausdruck des geltenden kanonischen Rechts. Es ist auch keine Rede davon, daß Hinkmar diesen seinen Standpunkt dem Papst Nikolaus I. gegenüber (wie Saltet p. 129 dartun will), verleugnet hätte. Die Unterscheidung von *ordinatio illicita* und *invalida*, die Saltet in jene Zeit hineinträgt, gab es damals überhaupt nicht, und wenn Hinkmar Nichtigkeitsklärung und *depositio* miteinander gleichsetzte, so war das dem damaligen Recht ganz entsprechend, vgl. den soeben zitierten Synodalbeschuß

Wir treten in das 12. Jahrhundert ein und finden in Gratians Dekret wiederum denselben Satz: das Recht der Taufe ist ein ganz anderes als das Recht aller übrigen Sakramente. Die Taufe kommt zustande innerhalb und außerhalb der kanonischen Ordnung. Aus den Rechtsätzen von der Taufe aber kann nichts für die übrigen Sakramente gefolgert werden. Das Recht von der Taufe ist ein Sonderrecht⁸.

Hieß man den Ausnahmefall der Taufe außer acht, um nur den für das Sakramentsrecht gemeingültigen Grundsatz zum Ausdruck zu bringen, so hieß es schlechtweg, daß alle außerhalb

und oben S. 113. Papst Nikolaus I. selber, der den von Ebo ordinierten, von Hinkmar zu Soissons deponierten Kanoniker Wulfad begünstigen wollte, stand denn auch keineswegs auf einem Standpunkt, der dem Hinkmars entgegengekehrt gewesen wäre. Hat doch derselbe Nikolaus I. die Ordinationen des Photius ebenso und aus dem gleichen Grunde (wegen Ordnungswidrigkeit) für nichtig erklärt, wie Hinkmar die Ordinationen des Ebo (oben S. 135). Was Nikolaus I. zugunsten Wulfads geltend machte, war vielmehr, daß dieser gutgläubig, ohne von der Absetzung des Ebo zu wissen, die Ordination von Ebo empfangen habe, — eine Erwägung, die auch Hinkmar für möglich erklärte, die aber auf die Gewährung dispensatorischer Rezeption, d. h. auf die Handhabung nicht des strengen Rechts, sondern der *misericordia* hinausging. Das alles ergibt sich aus dem von Saltet p. 129—137 selber zusammengebrachten Quellenstoff.

⁸ Gratian zu c. 74 C. I qu. 1: *patet quod sacramenta ecclesiastica praeter baptismum ab hereticis ministrari non possunt; zu c. 97 C. I qu. 1: Potestas dandi baptismum et jus consecrandi dominicum corpus et largiendi sacros ordines plurimum inter se differunt. — Degradatus enim episcopus potestatem largiendi sacros ordines non habet, facultatem baptizandi non amisit — non ergo consequenter colligitur, ut si recedentibus a fide jus baptizandi relinquatur, potestas etiam distribuendi sacros ordines eis relinquatur, quamvis utrumque consecratione proveniat.* Gratian führt in Polemik gegen Augustin aus, daß die Taufe unter Ausnahmsrecht steht im Gegensatz zu allen übrigen Sakramenten. Das ist es, was den gelehrten katholischen Theologen Saltet gegen Gratian aufbringt. „Miserable chicane!“ ruft er aus (a. a. D. p. 68). Eine „elende Schifane“, durch die „viele Theologen in die Irre geführt sind“, ist ihm das Wort Gratians von dem Unterschied zwischen der Taufe und den übrigen Sakramenten. Gratian (nebst seiner Schule) wird darüber gescholten, daß er eine andere Theologie hat als die heutige! Gewiß, die Forschungen Saltets zeugen von viel Gelehrsamkeit, aber — wo bleibt die Wissenschaft?

der kirchlichen Ordnung stehenden Sakramente nichtig sind. So drückt sich denn auch Papst Leo I. aus in Hinblick auf die von der monophysitischen Ketzerei verseuchte Kirche Alexandriens. Unter den Händen „der Gottlosen“, sagt er, sind alle Sakramente verschwunden, — in dem ketzerisch gewordenen Alexandria gibt es keine Sakramente mehr⁹.

Was Innocenz I. und Leo I. für die außerhalb der Ecclesia (von Ketzern) vollzogenen Sakramente bekunden, das gleiche bezeugen die Synoden von Rom und von Soissons sowie Gratian und seine Schüler bis hin zum Ausgang des 12. Jahrhunderts für die ordnungswidrig gespendeten Sakramente. Die von Ignatius und den Kleinasiaten, von Tertullian und den lateinischen Afrikanern, von Cyprian und Firmilian, ja schließlich auch von Papst Stephan I. selber verteidigte altkatholische Sakramentsidee hat auf der ganzen Linie den Sieg davongetragen. Der Satz *salus extra ecclesiam non est*, schließt notwendig den anderen in sich: *sacramentum extra ecclesiam*

⁹ Schreiben Leos I. vom 1. Dez. 457 (Jaffé Nr. 532): *Manifestum quippe est, per crudelissimam insanissimamque saevitiam* (durch den Aufruhr, der die Kirche Alexandriens in die Hände der Monophysiten gebracht hat) *omne illic caelestium sacramentorum lumen extinctum. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria*: Die Nichtigkeit der von den Ketzern vollzogenen Sakramente wird vom Papst so deutlich wie möglich ausgesprochen. Natürlich ist das für einen katholischen Theologen peinlich. Saltet, *réord.* p. 75, 76 meint, der Papst habe sich nur „ein wenig lebhaft ausgedrückt“ und sei infolgedessen denn auch von den mittelalterlichen Theologen „mißverstanden“ worden (die altkatholische Theologie sah und bestätigte, daß der Papst die Nichtigkeit der ketzerischen Sakramente aussprach): alle Schuld falle auf „die römische Kanzlei, die in Sachen der Sakramente noch an alten und ein wenig rückständigen Formeln haftete“. Leo I. ließ sich also die Sakramentstheologie seiner Erlasse von seinen Sekretären machen! Saltet muß zugeben: „Augustin hätte sich nicht so ausgedrückt.“ Aber er will doch dabei bleiben, daß nur die Ausdrucksweise eine andere sei. Gewiß, der Papst hat das Gegenteil von dem gesagt, was er nach der augustiniischen (und heutigen) Theologie hätte sagen müssen. Daraus folgt nach Saltet, daß er das richtige gemeint und nur aus Versehen das Gegenteil gesagt hat!

*non est*¹⁰. Ja, der eine Satz ist gleichbedeutend mit dem anderen, denn das „Heil“, welches die katholische Ecclesia verbürgt, beruht im Sakrament. Der Taufe, aber nur der Taufe hat das lateinische Papsttum für die lateinische Kirche eine Ausnahmestellung gegeben. Sonst aber ist das gesamte Sakramentsrecht unter die Herrschaft des katholischen Prinzips, d. h. des katholischen Kirchenbegriffs getreten: außerhalb der katholischen Ecclesia und ihrer Ordnung (*extra ecclesiam*) gibt es kein gültiges Sakrament.

Das Sakrament, an welchem die Katholisierung des Sakramentsrechts ungehindert zur Durchführung gebracht wurde, war die Ordination. Sie bedeutete die Berufung zum Dienst in der rituellen sonntäglichen Feier (oben S. 72). Sie war das jüngere Sakrament im Vergleich mit Taufe und Eucharistie. Hier waren weniger aus dem Urchristentum stammende Widerstände zu überwinden. Es verstand sich von vorneherein von selber, daß die Besetzung der Ämter für die Sonntagsversammlung in der sonntäglichen, d. h. in der bischöflich geleiteten Versammlung (der Bischofs-Ecclesia) vor sich ging und daß dabei dem leitenden Bischof eine entscheidende Rolle zufiel. Überdies stand die Ordination im Mittelpunkt der sich aus der rituellen Eucharistie entwickelnden altkatholischen Kirchenverfassung. So schloß die Katholisierung der Kirche durch sich selbst die Katholisierung wie der Eucharistie so der Ordination in sich. An der Ordination entwickelte sich das altkatholische Kirchenrecht¹¹ und damit

¹⁰ Vgl. Cypr. ep. 73, 21: *quod si haeretico nec baptismum publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est, so folgt, daß baptismum nobis et haereticis commune esse non potest*. Cyprian zog (mit den Kleinasiaten) den Schluß auch für die Taufe. Er wollte keine Ausnahme. Damit kam er gegen den Papst (und die römische *consuetudo*) nicht durch. Für alle anderen Sakramente aber ist der Schluß wie von den Griechen so auch vom Abendland und vom Papsttum gezogen und zu praktischer Geltung gebracht worden, bis die lateinische Kirche vom altkatholischen (griechischen) zum neukatholischen Sakramentsrecht überging.

¹¹ Darum ist noch bei Gratian das Recht von der Ordination das Hauptstück des gesamten kanonischen Rechts, oben S. 29 ff.

das altkatholische Sakramentsrecht, dem, wie wir gesehen haben, nur das Recht von der Taufe (im Abendlande) Widerstand zu leisten imstande war.

Das Recht von der Ordination veranschaulicht Wesen und Inhalt des gesamten altkanonischen Rechts. Darum soll im folgenden von dem Recht der altkatholischen Ordination eingehender gehandelt werden.

IV. Ordination und Deposition.

§ 13.

Die altkatholische Ordination.

Ordination bedeutet bekanntlich wörtlich ordnende Verwaltung, Verordnung, Befehl, Auftrag¹. In den lateinischen Quellen des kanonischen Rechts ist das Wort Kunstausdruck für die Verordnung, Erwählung zu einem geistlichen (dem Geist Gottes dienenden) Amt geworden, für denselben Vorgang, der in der griechischen Kirchensprache „Cheirotomie“, d. h. Erwählung genannt wird². Die Ordination bedeutet den Auftrag, den Befehl, der zu einer geistlichen Tätigkeit erwählt.

¹ Vgl. z. B. Cypr. op. 73, 7: evangelica lege et dominica ordinatione. In Cypr. ep. 75, 22 bedeutet clerica ordinatio alle geistliche Verwaltung, in Concil. Suess. a. 853 (oben § 12 Anm. 7) sind ordinationes ecclesiasticae alle geistlichen Amtshandlungen. Vgl. ferner: Concil. Francofurt. a. 794 c. 10 (Mon. Germ. Concilia tom. II, p. 167): professus est, se — non secundum canonicam ordinationem ordinatum esse. Pseudo-Johannes (Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae p. 694): Redintegranda sunt omnia expoliatis vel ejectis episcopis praesentialiter ordinatione pontificum (vgl. c. 3 C. III qu. 1). Hincmar De ecclesiis, Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 10 S. 95: sicut episcopus — omnem parrochiam in sua ordinatione, non autem in exordinatione, habet, ita unusquisque presbiter parrochiam suam in suae ordinationis ac dispensationis cura cum episcopi sui consilio ac dispositione habeat. Noch in c. 17 in VI^{to} de praeb. (3, 4) steht das Wort in seinem ursprünglichen Sinn: die bischöfliche collatio beneficii wird ordinatio (Verordnung, Verfügung) de beneficio genannt.

² Concil. Chalced. a. 451 c. 6 (Brunns I, p. 27): μηδένα δὲ ἀπολελυμένως χειροτονεῖσθαι μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. In der Übersetzung

Seit dem zweiten Jahrhundert hat die eucharistische Ordnung als die Amterordnung der Kirche sich durchgesetzt. Die katholische Ordination ist seitdem die Erwählung zum eucharistischen Dienst: der Stufe des Dienstes in der Eucharistie entspricht die Berufung zu sonstigem (sakramentalem) Kirchendienst.

Aller Kirchendienst ist (urchristlich und altkatholisch) Dienst für das Handeln des göttlichen Geistes, geistlicher Dienst, weil alles kirchliche Handeln unmittelbares Handeln des Gottesgeistes darstellt. So ist die katholische Ordination, auch wenn sie nur zu dienender Tätigkeit (Dienst der Diakonen und der ordines minores) beruft, immer Berufung zu einem geistlichen Amt.

Die Ordination bewirkt die Aufnahme in den Klerus, den ordo, die „Reihe“, den „Stand“ der zu einem geistlichen Amt Erwählten. Es gibt innerhalb des ordo (Klerus) verschiedene ordines, Stufen des ordo. Die ordines der Kirche sind und heißen durch die ganze altkatholische Zeit hindurch „Ämter“, „Dienste“ (ministeria, officia), und zwar „heilige“, „göttliche“, „geistliche“ Ämter, durch welche der Geist Gottes unmittelbar (im Sakrament) wirksam ist. Ihr Wesen besteht in der Art der geistlichen (sakramentalen) Tätigkeit, zu welcher sie berufen³. Die Übertragung eines ordo ist Übertragung eines kirch-

der versio Hispana (bei Gratian c. 1 dist. 70) heißt es: Neminem absolute ordinari presbiterum jubemus vel diaconum.

³ In dem zweiten Buch seiner Schrift De ecclesiasticis officiis („von den Gottesdiensten“) gibt Isidor von Sevilla die Lehre von den ordines unter der Überschrift (Migne P. L. tom. 83 p. 777): Liber secundus. De origine ministrorum. Die Darstellung eröffnet sich mit den Worten: Itaque omnes qui in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati sunt generaliter clerici nominantur. Die Stufen des Klerus (Ordo) sind Stufen des Kirchendienstes. Dem entsprechend werden (c. 5 ff.) die einzelnen ordines vom Bischof abwärts durch Angabe der ihnen obliegenden kirchlichen Tätigkeit beschrieben. Ebenso Isidor in seinen Etymologien Lib. VII c. 12 (Migne P. L. tom. 82 p. 290 ff.). Die gleiche Auffassung wiederholt sich noch bei den Schriftstellern des 12. Jahrhunderts. Hugo von St. Viktor De sacram. lib. II pars II c. 5 (Migne P. L. tom. 176 p. 418): Omnis ecclesiastica administratio in tribus consistit: in ordinibus, in sacramentis, in praeceptis. Ordines consideramus in personis praelatorum (die Träger des ordo sind die kirchlichen Amtsträger, die als solche

lichen (geistlichen) Dienstes. Die altkatholische Ordination ist Anstellung. Ein anderer ordo bedeutet ein anderes Amt⁴.

„Vorgefetzte“ der Laien sind, vgl. c. 6, wo von den praelati der weltlichen Verfassung die Rede ist), sacramenta in ministerio eorum (der Sakramentsdienst ist der Dienst der Träger des Ordo), praecepta in conversatione subjectorum (die „Gebote“, welche die Kirche predigt, stellen die Gesetze des Lebenswandels aller Christen dar). So ergibt sich für Hugo die in seiner weiteren Darstellung genau durchgeführte Disposition: 1. Die ordines (die kirchliche Beamtenerschaft); 2. die sacramenta (der Dienst der Beamtenerschaft); 3. die praecepta (das christliche Sittengesetz, der Dienst der Laienschaft). Die Lehre von den Ordines eröffnet sich (pars III c. 1) mit den Worten: Primum signaculum clerici est corona (die tonsur), qua signatur ad partem sortis ministerii divini, cui servire regnare est (das geistliche Amt ist die sors, das Erbe und Besitztum des Klerus). c. 2: ad sacros ordines ministerii divini accedere; ebenso c. 3: ordines ministerii divini; c. 5 heißt es (Migne p. 423): Primum igitur signaculum clerici corona est, quo in partem ministerii sacri consignatur; die sieben klerikalen Ordines bedeuten die septem spiritualium officiorum gradus in sancta ecclesia; c. 6 ff.: Beschreibung der Dienste, welche den einzelnen Ordines obliegen; c. 13 (p. 430): (episcopus) praedicta officia et ordines ecclesiasticos distribuit. Ebenso Petrus Lombardus Sent. Lib. IV dist. 24 (Migne tom. 192 p. 900): De ordinibus ecclesiasticis. c. 2: Tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici qui digne possint dominica sacramenta tractare. Die Ausdrücke ordo, ministerium divinum, sacrum, spirituale, ecclesiasticum sind gleichwertig. Alle kirchlichen Ordines bedeuten einen Dienst des „göttlichen“, „geistlichen“, „heiligen“ Amtes, d. h. einen Dienst, durch welchen unmittelbar der Geist Gottes handelt: einen Dienst im Sakrament.

⁴ So konnten Bischöfe einen ihnen lästig gewordenen Archidiaconen dadurch aus dem Amt bringen, daß sie ihn zum Presbyter weihten. Vgl. Hinschius *RR.* Bd. 2 S. 186. 195. Feder, *Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter* (Stuß, *Kirchenr. Abh.* H. 23. 24, 1905) S. 290. 332 ff. Ein Beispiel gibt das Schreiben Gregors d. Gr. v. J. 591 (Jaffé Nr. 1087, bei Gratian c. 2 dist. 74): ein Archidiacon ist ungerecht behandelt worden, cum uno eodemque tempore una persona nolens ad sacerdotii ordinem provehitur, quae tamquam immerita a diaconatus officio removetur. Et sicut iustum est, ut nemo crescere compellatur invitus, ita censendum puto, ne quisquam insons ab ordinis sui ministerio dejiciatur injuste. Unter dem Schein der Beförderung vollzog sich die Absetzung. Mit dem ordo presbyteri erwarb er das Amt eines Presbyters, um das Amt eines Diakonen (Archidiaconen) zu verlieren. Die Ordination gibt und nimmt das Amt, ein Satz, der vom Standpunkt des heutigen neukatholischen Rechts unverständlich ist. Die sich bereits anbahnende Änderung des altkatholischen Rechts bricht sich darin aus, daß im 12. und 13. Jahrhundert die Priesterweihe (ordo presbyteri) für den Archidiaconen begegnet, ja unter Umständen gefordert wird, Hinschius *RR.* Bd. 2 S. 200.

Dem Geist Gottes dienen kann nur wer den Geist hat. Werkzeug unmittelbar göttlichen (geistlichen) Wirkens zu sein ist nur der imstande, in dem Gottes Geist wohnt. Gibt die Ordination das geistliche Amt, so muß sie auch den Geist Gottes geben. Ohne das geistliche Charisma kein geistliches Amt.

Die altkatholische Ordnung des Kirchendienstes beruht gerade so wie die urchristliche auf der charismatischen Organisation. Stufenfolge und Art des Kirchendienstes (der Tätigkeit des Einzelnen im Dienst der Ecclesia) entspricht der Stufenfolge und Art der geistlichen Gaben, die Gott (Christus) selber austeilt, um sein Volk, die Ecclesia, den Leib Christi zum Handeln als Werkzeug Gottes (Christi) geschickt zu machen.

Der Beruf zum Kirchendienst (zum Handeln im Dienste Gottes und zugleich der Christenheit) muß urchristlich und altkatholisch unmittelbar von Gott gegeben werden. Gott gibt das Amt dadurch und nur dadurch, daß er den Geist gibt (das Charisma). Beides ist untrennbar von einander, ja, beides ist gleichbedeutend. Die Ämter des Dienstes für Gottes Wirken am Volke Gottes sind durch den Geist Gottes (durch Geistbegabung) gegebene Ämter.

Allerdings, eine zweifache Änderung ist eingetreten, durch welche der Altkatholizismus vom Urchristentum sich unterscheidet. Es gibt seit dem Aufkommen des Katholizismus bestimmte rituell gestaltete Handlungen, die Sakramente, durch welche der Geist Gottes am Volke Gottes tätig wird. Die Ämter, zu denen der Geist Gottes beruft, wandeln sich in sakramentale Ämter, die Begabung, durch deren Verteilung Gott zum geistlichen Dienst beruft, wird zur Begabung für das Sakrament⁵. Das ist das

⁵ Neben der sakramentalen (eucharistischen), nunmehr rechtlich geordneten Begabung waren und blieben auch andere Charismen in der alten Kirche anerkannt, freie Charismen, die sich außerhalb des vom kanonischen Recht beherrschten Machtgebietes behaupteten: so die Gabe des Martyriums, der Askese, der Prophetie, des Wundertuns. Die Gabe des Martyriums trat mit dem

eine. Das andere ist dies: Im Urchristentum gibt es keine Form, an welche das Charisma und mit ihm der Beruf zum Dienst an der Christenheit gebunden und an welchen beides erkennbar gewesen wäre. Es gibt nur freie Charismen, die der Geist aussteilt wie er will. Natürlich gibt es im Urchristentum schon eine Erwählung zum geistlichen Dienst: zum Apostolat (Ap. Gesch. 1 a. C.; 13), zum Evangelistenamt (1. Tim. 1, 18; 4, 14), dann auch (für die rituelle Eucharistie) zum Episkopat, zum Diaconat (Ap. Gesch. 20, 28; 1. Tim. 3; Didache XV, 1), — eine Erwählung durch Prophetenstimme, welche die Berufung durch den Geist offenbart und dem Erwählten die Geistesgabe zusagt. Aber es gibt keine vorgeschriebene Form und keine vorgeschriebene Wirkung der Erwählung. Alles hängt an dem tatsächlichen Erfolg, an der freien Anerkennung (Rezeption) der Erwählung als einer göttlichen Erwählung seitens der Christenheit. Im Altkatholizismus ist das anders geworden. Es gilt jetzt Kirchenrecht, und zwar als Rechtsordnung für das Wirken des Gottesgeistes (vgl. S. 76). Der Geist Gottes gibt den geistlichen Dienst mit den geistlichen Gaben in bestimmter Form nach Maßgabe fester geistlicher (aus dem Geist Gottes stammender) Rechtsätze von formaler Wirkungskraft. Das göttliche Amt des Dienstes am Sakrament mit der göttlichen Begabung für das Sakrament wird nur nach Maßgabe göttlichen Rechts erworben durch einen rituellen Vorgang, der die göttliche, geistliche Begabung für den Erwählten mit Rechtswirkung klarstellt, sicherstellt, begründet, — und dieser Vorgang ist die altkatholische Ordination. Die charismatische Organisation ist durch den Altkatholizismus in rechtliche Form gebracht worden. An die Stelle des freien Waltens göttlicher Geistes-

Aufhören der Christenverfolgung von selber in den Hintergrund. Die anderen drei Gaben haben in der Geschichte des Mönchtums eine Rolle gespielt, sind aber doch für die Kirchenverfassungsgeschichte ohne Bedeutung geblieben. Auf der Gewalt des Priesters über das Sakrament (an erster Stelle über die Eucharistie) ruht schließlich die ganze Entwicklung des katholischen Kirchenrechts, ja, des katholischen Christentums.

kräfte ist für die Berufung zum Sakramentsdienst das katholische Sakrament der Ordination getreten. Am Sakramentsdienst hängt das ganze katholische Christentum. Der Sakramentsdienst wiederum hängt an der rechten Ordination. In der rechtlichen Gestaltung der Ordination vollzieht sich die rechtliche Verankerung des ganzen altkatholischen Kirchentums und Christentums. Um der für alles grundlegenden Bedeutung der Sakramentsverwaltung willen mußte die Berufung zur Sakramentsverwaltung zu einer rechtlich geregelten göttlichen (geistlichen) Handlung werden: die Berufung zum Dienst am Sakrament ward selbst ein Sakrament.

So groß aber auch die Unterschiede zwischen Urchristentum und Altkatholizismus sind, in dem entscheidenden Grundgedanken wurde von der altkatholischen Kirche doch das Urchristliche übernommen und bewahrt. Auch für den Altkatholizismus ist die Kirche das Volk Gottes, das regiert wird nur durch den Geist Gottes. Daraus folgt alles übrige. Die Verleihung des geistlichen Amtes kann darum auch altkatholisch nur durch Verleihung des Geistes, also nur durch unmittelbares Tätigwerden Gottes vor sich gehen, denn den Geist Gottes kann niemand geben als Gott allein. So ist die altkatholische Ordination in Fortführung urchristlicher Gedanken die Bestellung zum Kirchenamt unmittelbar durch Gott. Sie gibt das Amt, weil sie den Geist gibt, und sie gibt den Geist, weil sie das Amt gibt.

Im Neukatholizismus ist das alles ganz anders geworden. Seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts bedeuten die Ordines nicht mehr geistliche Ämter, sondern nur noch geistliche Weihen. Die neukatholische Ordination gibt den Geist, ohne das Amt zu geben, — ein Vorgang, der für die alte Zeit undenkbar gewesen wäre.

Was in der altkatholischen Zeit Ordination hieß, Verordnung, Erwählung zu einem Amt, das heißt heute *missio canonica*. Die neukatholische *missio canonica* aber ist das Gegenteil von einem Sakrament. Sie ist „Entsendung“ zu einem Kirchen-

dienst durch die Kirche als Körperschaft. Noch heute gilt in der katholischen Kirche jede Amtsbesetzung als „von Gott“ geschehen. Aber nur noch in dem Sinne, daß Gott mittelbar wie in allen menschlichen Dingen so auch insbesondere hier in kirchlichen Dingen leitend wirksam ist⁶. Die missio ist keine Entsendung, Amtsbestellung unmittelbar durch Gott. Darum ist sie, wie zweifellos feststeht, kein Sakrament. Sie ist eine Handlung der *jurisdictio*, des menschlichen Rechts, des Körperschaftsrechts, in ihrem Wesen allen Handlungen sonstiger Körperschaften gleichgeartet. Nichts Geheimnisvolles, nichts unmittelbar Göttliches ist in ihr. Sie wird denn auch niemals ein Sakrament werden. Die Ämterbesetzung erfolgte im Altkatholizismus durch Gott. Sie erfolgt heute (neukatholisch) nicht mehr durch Gott⁷. Das ganze Ämterrecht, das Wesen aller Stellenbesetzung

⁶ Vgl. Catechismus Romanus ex decreto concilii Tridentini ad parochos editus, ed. 4 (1907) Pars II cap. VII qu. III (p. 254): quemadmodum Salvator noster a Patre, Apostoli—a Christo Domino missi sunt, ita quotidie Sacerdotes eadem qua illi potestate praediti — mittuntur. — Nec vero quisquam sumat sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron. Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur. Für das Urchristentum und den Altkatholizismus war die Berufung zum geistlichen Dienst wirklich Berufung durch Gott. Für den Neukatholizismus wird die Berufung (mittlere) durch die rechtmäßigen (körperschaftsrechtlich befugten) Organe der Kirche als Berufung durch Gott bezeichnet und beurteilt: sie gilt als Berufung durch Gott (dicuntur). Durch eine Fiktion muß der Einklang mit dem alten Recht aufrechterhalten werden.

⁷ Der Gegensatz des alten und des neuen möge an Ap. Gesch. 13, 1—4 veranschaulicht werden. Paulus und Barnabas werden zum Apostolat erwählt. Der heilige Geist erwählt sie: εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Ἀποστόλας δὴ μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσέκλημαι αὐτοὺς. τότε νηστεύσαντες, καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν. αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος. — Von dem Geist Gottes geht unmittelbar die Erwählung, die Entsendung, der Befehl zum Missionsdienst aus. Durch religiöse Handlung (Gebet und Handauflegung) wird die „missio“ vollzogen. Ebenso in der altkatholischen Ordination, die ja deutlich in Ap. Gesch. 13 vorgebildet ist. Altkatholisch ward die Entsendung des Paulus und Barnabas als Ordination zum Episkopat aufgefakt. So schreibt Iffidor von Sevilla, De eccl. off. Lib. II c. 3 (Migne P. L. tom. 83 p. 783): in actibus apostolorum ex praecepto spiritus sancti Paulo et Barnabae ab apostolis manus imposita est in episcopatum et sic missi

ist im Neukatholizismus ein durchaus anderes geworden als zuvor. Die Kirche Gottes — das will die katholische Kirche sein — hat sich dennoch von der geistlichen, übernatürlichen, geheimnisvollen göttlichen Stellenbesetzung befreit, um zu menschlicher, diesseitig gearteter, körperschaftsrechtlicher Stellenbesetzung überzugehen. Darum trat an die Stelle der altkatholischen *ordinatio* die neukatholische *missio*, an die Stelle der Ämterbesetzung durch Sakrament die Ämterbesetzung durch körperschaftsrechtlichen Befehl.

So ist das, was heute (neukatholisch) Ordination genannt wird, etwas ganz anderes als die Ordination des ersten Jahrtausends. Die neukatholische Ordination gibt nur noch klerikale Fähigkeiten, nicht mehr einen klerikalen Dienst. Sie ist ein Sakrament. In ihr handelt unmittelbar Gott. Insofern ist sie der alten Ordination gleich. Aber Gott gibt in der neuen Ordination den Geist ohne das Amt. Der Geist, die Gabe, das Charisma wird empfangen ohne daß der Geistesbesitz zur Geistesbetätigung, das anvertraute Pfund zum Wuchern mit dem Pfunde verpflichtete oder gar berechnigte. Die neukatholische Ordination gibt den geistlichen „Charakter“, den geistlichen „Stand“ durch Aufnahme in die Reihe der geistlich Befähigten, Beeigenschafteten (*ordo* im neukatholischen Sinn). Sie verpflichtet zu geistlicher Lebensführung, zur Erfüllung der geistlichen „Standespflichten“. Aber mit Amtspflichten und Amtsrechten

sunt ad evangelizandum. Die Handauflegung ist auch für Iffidor die Form der „Entsendung“: durch den Geist Gottes und darum durch die geistliche, in liturgischer Form sich vollziehende Handlung wird der Amtsauftrag gegeben (et sic missi sunt). In der Liturgie der Ordination geschieht das noch heute (vgl. Anm. 9). Aber nur liturgisch. Rechtlich ist die liturgische Beauftragung heute ohne jegliche Bedeutung. Einst aber gab gerade die liturgische Handlung das geistliche Amt. Die Amtsbestellung (*missio*) erfolgt heute außerhalb der Liturgie, nicht durch eine religiöse, sondern durch eine rein rechtliche, liturgischer Formen unfähige Handlung. Das heißt: das Amt (die *missio*) wird nicht mehr durch Gott (unmittelbar) gegeben, sondern durch einen Vorgang, der seinem unmittelbaren Wesen nach weltlich (körperschaftsrechtlich) geartet ist.

hat sie nichts mehr zu tun. Das unmittelbare Wirken Gottes ist auch heute unentbehrlich für den Empfang des Geistes. Dem dient nach wie vor das Sakrament der Ordination. Aber das unmittelbare Wirken Gottes ist ausgeschaltet für den Empfang des Amtes. Kirchenregimentlich ist die neukatholische Ordination bedeutungslos. Gott gibt noch immer den Geist, aber nicht den Dienst mehr, der zu dem Geist gehört! Das unmittelbare göttliche Kirchenregiment ist verschwunden. Das Regiment sondert sich vom Sakrament. Dadurch scheidet sich der Katholizismus des zweiten von dem des ersten Jahrtausends, der Neukatholizismus vom Altkatholizismus.

Nur eins ist unverändert geblieben: die altkatholische Liturgie.

Die Liturgie heiliger Handlungen hat eine ungeheure Beharrungskraft. Sie überlebt nicht selten lange die Gedanken, aus denen sie einst hervorging⁸. Das gilt in verstärktem Maße von den liturgischen Formen des Katholizismus. Liturgisch darf in den heiligen Handlungen kein Bruch mit der Vergangenheit sichtbar sein, denn die Heiligkeit der Handlung beruht zu einem erheblichen Teile in ihrer unveränderlich vom Altertum überlieferten Form. So sind denn auch die uralten Formeln und Gebete der (römischen) Ordinationsliturgie durch mehr als andert-halb Jahrtausende unberührt erhalten geblieben bis auf den heutigen Tag. Die Liturgie der Ordination steht in vollem Widerspruch zu dem in der Gegenwart geltenden neukatholischen Recht von der Ordination. Sie ist altkatholisch geblieben. Sie spricht die Sprache längst vergangener Jahrhunderte und eines längst vergangenen Kirchenrechts. Noch heute ist liturgisch die katholische Ordination Bestellung zu einem geistlichen Amt. Noch heute gilt liturgisch der Satz: die geistliche Fähigkeit, die geistliche Gabe kann nicht als solche („absolut“), sondern nur

⁸ Auch in dieser Hinsicht ist sehr lehrreich die schon oben S. 75 Anm. 18 angeführte Schrift von Rendtorff über Liturgische Erbfolge (1914).

durch göttliche Betrauung mit dem geistlichen Amt verliehen werden⁹.

⁹ Pontificale Romanum editum a Benedicto XIV et Leone XIII, ed. 2 (1908) p. 12: Weihe zum Ostiarium: Suscepturi officium ostiariorum, videte, quae in domo Dei agere debeatis; ostiarium oportet percutere cymbalum et campanam, aperire ecclesiam etc. — — Deum — deprecemur, ut hos famulos suos benedicere dignetur, quos in officium ostiariorum eligere dignatus est: ut sit eis fidelissima cura in domo Dei etc.; p. 14: Weihe zum Lektor: electi, ut sitis lectores in domo Dei nostri, officium vestrum agnoscite et implete; — lectorem siquidem oportet legere ea quae praedicat et lectiones cantare etc., — — Oremus Deum Patrem, ut super hos famulos suos quos in ordinem Lectorum dignatur assumere, benedictionem suam clementer effundat etc.; p. 15: Weihe zum Exorzista: Ordinandi in officium exorcistarum debetis agnoscere quid suscipitis; exorcistam etenim oportet abjicere daemones etc. — — Deum Patrem deprecemur, ut hos famulos suos benedicere dignetur in officium Exorcistarum; p. 16: Weihe zum Acoluthen: suscepturi officium acolythorum pensate quod suscipitis; acolythum enim oportet ceroferarium ferre etc. — — Domine — benedicere dignare hos famulos tuos in officium Acolythorum; p. 24: Weihe zum Subdiaconen: Adepturi officium subdiaconatus sedulo attendite, quale ministerium vobis traditur: Subdiaconum enim oportet aquam ad ministerium altaris praeparare etc. — — Oremus Deum, ut super hos servos suos, quos ad Subdiaconatus officium eligere dignatus est, infundat benedictionem suam; p. 27: Weihe zum Diaconen: Auxiliante Domino Deo et Salvatore nostro Jesu Christo eligimus hos praesentes Subdiaconos in ordinem Diaconii. — — Cogitate magnopere, ad quantum gradum ecclesiae ascenditis, Diaconum enim oportet ministrare ad altare etc.; p. 34: Priesterweihe: consecrandi in presbyteratus officium illud digne suscipere ac susceptum laudabiliter exsequi studeatis, sacerdotem enim oportet offerre, benedicere etc. — — Oremus Deum Patrem, ut super hos famulos suos, quos ad Presbyterii munus elegit, coelestia dona multiplicet; p. 54: Bischofweihe: Episcopum oportet judicare, interpretari etc., p. 60 im Ordinationsgebet die uralte Formel: tribuas ei, Domine, cathedram episcopalem ad regendam ecclesiam tuam et plebem sibi commissam. Nach der Liturgie gibt die Ordination das bischöfliche Amt und damit wie die Weihe (die geistlichen Fähigkeiten) so auch die Gewalt eines Bischofs: was heute *jurisdictio* genannt (und auf die päpstliche *confirmatio*, d. h. die *missio*, gegründet wird), das ist altkatholisch und noch heute liturgisch Ausfluß der Ordination. Immer, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird, bedeutet die gottesdienstliche Vollziehung der Amtsübertragung die Bestellung zum Amt unmittelbar durch Gott. Von all den Ämtern und Diensten aber, die in der Ordinationsliturgie aufgeführt werden,

Schon die gegenwärtig in Kräft stehende römische Liturgie des Pontificale Romanum erbringt den Beweis für die im Vorigen dargelegte Auffassung der altkatholischen Ordination. Den Beweis vervollständigen die Rechtsätze, in denen das Wesen der altkatholischen Ordination besonders deutlich zum Ausdruck kommt: die Rechtsätze vom Titel.

§ 14.

Der Titel.

Im 4. Jahrhundert ward die Kirche Reichskirche, und das Stadtgebiet der Reichsverfassung trat als Diözes unter die Gewalt des Stadtbischofs, eine Mehrzahl von Kirchen und kirchlichen Ämtern in sich schließend. Seitdem ging aus der Tatsache, daß die Ordination Anstellung bedeutete, das Erfordernis des Titels hervor. Jede Ordination muß Anstellung zu einem bestimmten Amt an einer bestimmten kirchlichen Anstalt (einem titulus) sein: sei es an einer Stadtkirche oder an einer Landkirche, einer Märtyrergedenkkirche, einer Klosterkirche. Absolute Ordination, d. h. Ordination ohne Titel ist unzulässig. Das hat bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts, also während der ganzen altkatholischen Zeit gegolten.

Die Tatsache ist bekannt genug. Nur fehlt das richtige Verständnis. Ausnahmslos wird die Verleihung des Titels, d. h. des Kirchenamts, als ein Vorgang gedacht, der nur äußerlich, als kirchenrechtlich vorgeschriebene Voraussetzung, zur Ordination hinzutritt, „bei“ der Ordination, „gleichzeitig“ mit der Ordination stattzufinden hat¹. Ist doch heute in der katholischen und ebenso

ist in Wirklichkeit nichts mehr da. Die Ämter der ordines minores, auch der Subdiakonen und Diakonen sind gänzlich verschwunden und auch die Priester- und Bischofsweihe gibt als solche nur noch die Weihe, die Begabung, niemals mehr das Amt. Aber die Geistesbegabung wird noch heute liturgisch in der Form gegeben, daß ein Amt gegeben wird.

¹ Vgl. z. B. Phillips, *KK. Bd. 1, 3. Aufl., 1855, S. 608 ff.* Säg-müller, *KK. (3. Aufl. 1914) Bd. 1 § 49 S. 197*: Bis in das 12. Jahrhundert war mit der Ordination „zugleich die Einweisung in ein bestimmtes

in der protestantischen Kirche die Ordination als rein religiöse Handlung etwas ganz anderes als die Anstellung, und wie es heute ist, so war es (selbstverständlich) immer. Für die katholischen Schriftsteller ist es überhaupt unmöglich, zuzugeben, daß das Sakrament der Ordination heute ein anderes sei als zuvor. Aber auch die protestantischen Gelehrten sind über die katholischen Forscher nicht hinausgekommen².

Von dem Standpunkt der allgemein angenommenen Lehre bedarf es einer besonderen Begründung, weshalb denn eigentlich von der alten Kirche das Erfordernis des Titels im Sinne des Erfordernisses einer festen Beamtung aufgestellt sei, während die Kirche doch später, seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts, keine Schwierigkeit darin fand, auch ohne einen Titel im alten Sinn, d. h. ohne Anstellung, zu ordinieren³. Die altkanonische Vorschrift trägt offenbar, so meint man, keine religiöse Notwendigkeit in sich. Es erscheint daher für die herrschende Lehre als selbstverständlich, daß in den Rechtsätzen vom Titel wie heute so auch dereinst eine bloße Ordnungsvorschrift enthalten ist, ein lediglich aus Zweckmäßigkeits erwägung hervorgegangenes

Kirchenamt verbunden“, so daß *ordinatio* auch die Anstellung bedeutete; seit dem Aufkommen der absoluten Ordination sind „heute die Ordination und die Anstellung bzw. die Erteilung der *missio canonica* getrennte Akte“. — Ebenso Richter, *KK. (8. Aufl. 1886) S. 340*: Die Aufnahme in den Klerus erfolgte „mit der Übertragung der entsprechenden Berufsstellen durch eine feierliche Weihe“; *S. 350*: Das ältere Recht setzte voraus, daß jeder Geistliche „bei der Ordination“ mit einer Kirche durch Übertragung einer geistlichen Tätigkeit in dauernde Verbindung gebracht wurde. Hinschius *KK. Bd. 1 S. 63*: Mit dem Satz, daß Niemand *sine titulo* ordiniert werden darf, ward ausgesprochen, daß der Ordinate „mit der Ordination gleichzeitig“ eine feste Anstellung an einer Kirche erhalten mußte.

² Was bei Hinschius, *KK. Bd. 1 S. 63, 64* zu lesen steht, ist nichts anderes, als was schon Phillips, *KK. Bd. 1 S. 608 ff.* im Anschluß an die älteren Kanonisten vorträgt.

³ Phillips, *KK. Bd. 1 S. 610*: Dem Umhertreiben der Kleriker sollte vorgebeugt und zugleich für ihren Unterhalt gesorgt werden. Hinschius a. a. O.: Es bestand „eine Anschauung, welche den Kleriker der Natur der Sache gemäß und in Übereinstimmung mit den tatsächlichen Verhältnissen der ersten Jahrhunderte sich nicht ohne Verbindung mit einem bestimmten Amt denken konnte; damit war zugleich für den Unterhalt der Kleriker gesorgt.“

positives Kirchengesetz. Heute ist in der katholischen Kirche die Ordination ohne Titel nur „unerlaubt“ (illicita), nicht ungültig (invalida). In der alten Kirche muß es gerade so gewesen sein. Unmöglich kann der Mangel einer rechtlichen Handlung (der Anstellung) die Richtigkeit einer rein religiösen Handlung (der Ordination) herbeiführen! Diese Erwägung ist für die katholischen Schriftsteller so zwingend, daß sie selbst gegen die deutlichsten Quellenzeugnisse standhält. Sagen alte Konzilien und alte Päpste, daß eine Ordination ohne Titel „ungültig“, „kraftlos“, „nichtig“ sei, so können alle diese Wendungen nur beweisen, daß in alter Zeit das Wort „ungültig“ oder „nichtig“ auch dazu diente, die Gültigkeit einer Handlung auszudrücken, nämlich eine solche Gültigkeit, die mit praktischer Wirkungslosigkeit sich verband. Allerdings eine verzweifelte Auskunft⁴. Aber auch protestantische Schriftsteller stehen solchen Quellenzeugnissen mit Kopfschütteln gegenüber. Es ist doch „hart und auffällig“, wenn die Ordination ohne Titel für nichtig erklärt wird⁵.

Aber die Ordination der altkatholischen Kirche war etwas ganz anderes als die Ordination von heute. Darum war auch das Recht vom Titel ein ganz anderes als in der Gegenwart.

1. Die Richtigkeit der absoluten Ordination.

Der altkatholischen Kirche ist es selbstverständlich, daß eine „absolute“ Ordination, eine Anstellung ohne Anstellung, eine „Verordnung“ für den Kirchendienst ohne irgendwelche Verordnung ein Widerspruch in sich selbst und darum nichtig ist. Wie sollte der Geist von Gott gegeben werden ohne entsprechenden Beruf! Wo Gott kein Amt gibt, da gibt er auch nicht den Geist des Amtes.

⁴ Vgl. die folgende Darstellung.

⁵ Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894) S. 441: Wenn Papst Urban II. die *ordinatio sine titulo* als *irrita* bezeichnet, „so ist dies allerdings eine sehr harte, auffällige Bestimmung“, die der „kirchlichen Praxis“, der „kirchlichen Sitte“ widerspricht.

Das ist der Sinn des Konzilschlusses von Chalcedon v. J. 451, c. 6: Kein Kleriker darf „losgelöst“ (ohne feste Bindung, absolut) ordiniert werden, sondern nur so, daß er „als einer bestimmten Kirche einer Stadt oder eines Dorfes oder eines Martyriums oder eines Klosters zugehörig ausgerufen wird“; falls jemand „losgelöst“ ordiniert ist, empfängt er eine „kraftlose Handauflegung und kann nirgends (geistlich) tätig sein, dem Ordinierten zum Trotz“⁶. Das Wort „kraftlose Handauflegung“ besagt genau das gleiche wie der lateinische Ausdruck *ordinatio invalida*. Das Konzil spricht mit dürren Worten die Invalidität, d. h. die Nichtigkeit der absoluten Ordination aus. Natürlich eine für die neukatholische Theologie unerträgliche Tatsache. Schon die *Correctores Romani*, die Bearbeiter des gratianischen Dekrets in der amtlichen römischen Ausgabe des *Corpus juris canonici* von 1582, suchen den Sinn des Konzilschlusses abzuschwächen: es sei ja nur bestimmt, daß der absolut Ordinierte „niemals geistlich handeln könne“; die „Kraftlosigkeit“ wird also als bloße Wirkungslosigkeit der (an sich gültigen!) Ordination gedeutet⁷. Genau das gleiche liest man noch heute bei den katholischen Gelehrten⁸. Sie klammern

⁶ Concil. Chalcedon. a. 451 c. 6 (Bruns I, p. 27): *Μηδένα δὲ ἀπολυμένως χειροτονεῖσθαι μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον μήτε ἄλλω τινὰ τῶν ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ τάγματι, εἰ μὴ ἰδικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως ἢ κώμης ἢ μαρτυρίου ἢ μοναστηρίου ὁ χειροτονούμενος ἐπιτηρόντοιο. τοὺς δὲ ἀπολύτως χειροτονούμενους ὄρισεν ἡ ἅγια σύνοδος ἄκυρον ἔχειν τὴν τοιαύτην χειροθεσίαν καὶ μηδαμοῦ δύνασθαι ἐνεργεῖν ἐφ' ὑβρί τοῦ χειροτονήσαντος.*

⁷ Die *Correctores Rom.* verweisen zu der lateinischen Übersetzung des Chalcedonischen Konzilschlusses bei Gratian in c. 1 dist. 70 auf den griechischen Text und bemerken: dort stünde (nicht Nichtigkeit der Ordination, sondern nur): *nunquam posse operari*. Vgl. Anm. 8 a. C.

⁸ Vgl. Phillips, *RN.* Bd. 1 S. 608 Anm. 10. Kober, Die Suspension der Kirchendiener (1862) S. 220. Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel, Bd. 2, 1867, S. 324 Anm. 3. Hefele, Conciliengeschichte Bd. 2 (2. Aufl. 1875) S. 511. Hefele meint, die absoluten Ordinationen seien durch das Konzil „nicht eigentlich für *invalidae* erklärt“ (obgleich das Konzil wörtlich sagt, daß sie *invalidae* seien!), sondern „nur für wirkungslos durch beständige Suspension“. — Es steht übrigens im Konzilschluß nicht „niemals“ (*nunquam*, wie die *Corr. Rom.* übersetzen, vgl.

sich an die Worte: „und er kann nirgends geistlich tätig sein.“ Als ob das Konzil mit diesem Zusatz die vorausgehende Bestimmung von der „Kraftlosigkeit“ (Invaldität) der Ordination hätte abschwächen wollen! Die Worte sind aber hinzugefügt „dem Ordinierenden zum Troß“. Der Ordinator wollte mit seiner absoluten Ordination, daß der von ihm Ordinierte überall geistliche Tätigkeit verrichten könne. Nein, sagt das Konzil, er soll vielmehr nirgends zu geistlicher Handlung fähig sein! Durch Hervorheben der praktischen Folgen der Nichtigkeit (Ausschluß von jeder geistlichen Handlung) wird die Vereitelung der Absichten des Ordinatoren veranschaulicht, um die Androhung der Nichtigkeit zu bekräftigen, nicht aber in irgendwelchem Sinne zurückzunehmen.

Was das Konzil von Chalcedon von der Ordination ohne jeden Titel, das sagt fast gleichzeitig Papst Leo I. von der Ordination mit ungültigem Titel⁹. Die eine Ordination ist nichtig wie die andere.

Der Kanon 6 von Chalcedon bestimmte nichts neues oder besonderes. Er sprach nur aus, was sich altkatholisch von selbst verstand. Die Bedenken, welche die neukatholischen Gelehrten geltend machen, gab es nicht. Die altkatholische Kirche nahm an dem Text nicht den geringsten Anstoß.

Ann. 7), sondern „nirgends“ (*οὐδαμῶς*), was denn auch in der Dionysiana richtig mit *nusquam* übersetzt ist. Also auch in dem Wortlaut dieser zufälligen Schlußbemerkung des Kanons liegt nichts, was auf „beständige Suspension“ hindeutet.

⁹ Leo I. an Rusticus von Narbonne, um 458 (Jaffé Nr. 544) c. 1: Die von *pseudoepiscopi* für Kirchen, die einem rechtmäßigen Bischof unterstellt sind, erteilte Ordination kann nur dann (dispensatorisch, vgl. oben S. 113 Ann. 24) für gültig erachtet werden, wenn der zuständige Bischof seine Genehmigung erteilt: *potest rata haberi ita ut in ipsis ecclesiis perseverent*. Aliter autem *vana habenda est consecratio, quae nec loco fundata est nec auctore munita*. Die Ordination seitens eines unzuständigen Bischofs ohne Konsens des zuständigen Bischofs ist nichtig, da sie kein Amt gibt. Es fehlt der Ordination der über diese Kirche (den Titel) verfügungsberechtigte Urheber. Sie ist folglich auf keinen gültigen Titel gegründet (*nec loco fundata est*) und darum nichtig (*vana*).

Die großen Kanonensammlungen, welche vom Ausgang des 5. bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts im Abendlande die Entwicklung des kanonischen Rechts bestimmten, haben sämtlich den Kanon von Chalcedon ohne jede Spur eines Einwandes aufgenommen. Die Dionysiana übersetzt genau wörtlich: die absolute Ordination ist irrita, und „nirgends“ kann der so Ordinierte „ministrieren“, dem Ordinierenden „zum Troß“. *Ordinatio irrita* ist die lateinische Übersetzung für die „kraftlose Handauslegung“ des griechischen Textes. Das lateinische Wort bezeichnet wie das griechische die Nichtigkeit der absoluten Ordination¹⁰. Die Hispana übersetzt nicht ganz wörtlich, aber nur um die Nichtigkeit noch stärker zum Ausdruck zu bringen: die absolute Ordination, sagt sie, ist *vacua*, und „kein solcher Tatbestand soll Geltung haben“, dem Ordinierenden zum Troß¹¹. Die Mehrzahl der Sammlungen hat den Kanon in der Übersetzung des Dionys, Gratian aber hat ihn in der Fassung der Hispana aufgenommen. Er bevorzugt also die Übersetzung, welche in schärfster Form die Nichtigkeit der Ordination ausspricht. Gerade die leichte Textänderung in der Hispana und bei Gratian stellt unzweideutig klar, welches Verständnis die altkatholische Kirche — und so auch das Konzil selber — von dem Inhalt des Kanon 6 gehabt hat.

Dem entsprechend hat Papst Urban II. noch gegen das Ende des 11. Jahrhunderts den Schluß von Chalcedon auf einer Synode zu Piacenza mit den Worten bestätigt: „gemäß dem

¹⁰ Über *ordinatio irrita* vgl. unten § 16. — In der Dionysiana lautet der Satz: *Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus irritam haberi hujusmodi manus impositionem et nusquam posse ministrare ad ordinantis injuriam*. In dieser dionysianischen Übersetzung findet sich der Satz in der Anselmo dedicata, bei Burghard und bei Ivo, vgl. Friedberg in seiner Ausgabe des *Corpus jur. can.* vol. I p. 256 in der Ann. 2 zu c. 1 dist. 70.

¹¹ In der Hispana heißt es: *Eorum autem, qui absolute ordinantur, decrevit sancta synodus vacuum habere manus impositionem et nullum tale factum valere ad injuriam ipsius qui eum ordinavit*. Diese Übersetzung der Hispana übernimmt Gratian in seinem c. 1 dict. 70.

überlieferten kanonischen Recht erklären wir die Ordination ohne Titel für nichtig¹². Der Papst gebraucht den Ausdruck *irrita* (*ordinatio*), dasselbe Wort, mit dem Dionys das „kraftlos“ (*invalida*) der Synode von Chalcedon wiedergibt. In anderen Schlüssen derselben Synode von Piacenza hat Papst Urban II. weitere Tatbestände (Ordination durch einen exkommunizierten oder einen simonistischen Bischof) gleichfalls als Fälle der *ordinatio irrita*, d. h. als nichtig verworfen, — wiederum gewiß in Widerspruch mit dem (heute geltenden) neukanonischen, aber ebenso gewiß in Einklang mit dem altkanonischen Recht¹³.

¹² Synode von Piacenza v. J. 1095 c. 15 (Mansi tom. XX p. 806, bei Gratian c. 2 dist. 70): *Sanctorum canonum statutis consona sanctientes decernimus, ut sine titulo facta ordinatio irrita habeatur.*

¹³ In c. 2—4 behandelt die Synode von Piacenza die Weihen simonistischer Bischöfe: *irritum esse et nullas umquam vires obtinere censemus*; falls die Simonie des Ordinator's dem Ordinanden unbekannt ist, kann Gnade geübt und dispensatorische Rezeption gewährt werden (*talium ordinationes misericorditer sustinemus, si tamen eos laudabilis vita commendat*); wenn aber jemand wissentlich sich von einem Simonisten ordinieren ließ, *consecrationem omnino irritam esse censemus*. Daß nach dem Zusammenhang mit den Worten *irritum, omnino irrita* die Nichtigkeit gemeint ist, kann keinen Zweifel leiden. Bruno von Segni gibt in seinem kurz nachher verfaßten Libellus *de symoniaciis* (um 1100) c. 10 (Mon. Germ. Libelli II, p. 555) das Recht der Synode von Piacenza mit den Worten wieder: *si tamen manifeste tales sint* (wenn der simonistische Bischof als solcher bekannt ist), *preter baptismum et sana consilia — quicquid agunt vanum et inutile est*; ist aber die Simonie des Bischofs unbekannt, so sind seine sacramenta rata (c. 14, p. 560, 561). Von altkanonischen Rechts wegen waren alle simonistischen Weihen nichtig; aus Gnaden konnte für entschuldbare Fälle dispensatorische Rezeption gewährt werden, vgl. unten § 19. — In c. 8—10 bringt das Konzil von Piacenza Vorschriften über die von exkommunizierten Bischöfen erteilten Ordinationen. Der Grundsatz lautet auch hier: *irritas esse dijudicamus*. Davon gibt es keine Ausnahme für die Ordinationen, welche der Gegenpapst Wibert von Ravenna erteilt hat, auch nicht für die Ordinationen, welche von anderen „namentlich“ (*nominatim*) exkommunizierten Führern des Schismas vollzogen wurden; im letzteren Fall mit der Einschränkung: *nisi probare potuerint* (die von solchen führenden schismatischen Bischöfen Ordinierten), *se cum ordinarentur eos nescisse damnatos*. Allgemein wird eine Ausnahme nur zugestanden für den Fall, daß der Ordinator nicht zu den Führern des Schismas gehörte, also nicht mit Namensnennung (sondern nur insgemein mit allen Schismatikern) exkommuniziert war und überdies früher (bevor er zum Schisma abfiel) in der

Allerdings, die Logik der neukatholischen Theologie ist eine andere. Es ist „selbstverständlich“, sagt Saltet, der Verfasser eines sehr gelehrten und in mancher Hinsicht verdienstvollen Buches über die Reordinationen, daß die Ordination ohne Titel auch damals gültig (*valida*) und nur unerlaubt (*illicita*) war. Da der Papst für solche Ordination bestimmt, daß sie *irrita* sei, so folgt nicht etwa, daß das kanonische Recht damals ein anderes war als heute, sondern vielmehr, daß der Papst mit dem Ausdruck „ungültig“ (*irrita*) die Gültigkeit der Ordination aussagen wollte, wenngleich eine Gültigkeit, die mit „praktischer Nichtigkeit“ (dauernder Suspension *latae sententiae*) sich ver-

katholischen Kirche ordnungsgemäß die Ordination zum Bischof empfangen hatte. Bei solchen *catholice ordinati* ward zugunsten der von ihnen Ordinierten schlechtweg Gutgläubigkeit des Empfängers der Ordination angenommen (eine Annahme, die unmöglich war, falls der Ordinator seine Bischofsweihe erst im Schisma, also von einem Schismatiker, erhalten hatte). Für diesen Ausnahmefall (Ordination durch einen „katholisch ordinierten“, nicht namentlich exkommunizierten Schismatiker) heißt es: *cum ad ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus misericorditer suscipi jubemus, si tamen vita canonica eos commendat*. Hier wird also dispensatorische Rezeption gewährt (vgl. oben S. 121 ff.) aus Gnaden (daher Berücksichtigung des Einzelfalles: *si vita canonica eos commendat*), nicht in Handhabung des kanonischen Rechts. Von altkanonischen Rechts wegen war die von einem exkommunizierten oder deponierten Bischof erteilte Ordination schlechtweg nichtig. Das gehört zu den sichersten Tatsachen der Kirchenrechtsgeschichte, vgl. unten § 20. Die Ausnahme, die Urban II. für den Fall der einstmaligen „katholisch Ordinierten“ machte, gehört lediglich in das Gebiet der nach freiem Ermessen gehandhabten Dispensation (sie hat darum auch keine dauernde Bedeutung gehabt). Das erhellt auf das deutlichste wie aus den Beschlüssen des Konzils von Piacenza so auch aus dem Schreiben Urbans II. an Gebhard von Konstanz v. J. 1089 (Jaffé Nr. 5393), auf welches Saltet p. 226 aufmerksam macht. Die Schule von Bologna ist unter Gratians Führung dem Papst Urban II. gefolgt. Ihre Auffassung der Erlasse des Papstes, vgl. Gratian in seiner *Causa IX qu. 1* und die Summen Rolands und Rufins, entspricht genau dem soeben Dargelegten. Die altkatholische Theologie hatte das altkatholische Verständnis. Sie bestätigte den Grundsatz der Nichtigkeit für die Ordinationen, welche Urban II. für *irritae* erklärt hatte. Aber sie muß sich von der neukatholischen Theologie eines besseren belehren lassen. Gratian und seine Schule „bemerken nicht“, daß der Papst die Ordinationen des Gegenpapstes und der namentlich exkommunizierten übrigen Häupter des Schismas dadurch als gültig „akzeptierte“, daß er sie als *irritae* bezeichnete! So zu lesen bei Saltet, *réord.* p. 250, 251, vgl. p. 249 a. G.

bindet. Wenn der Papst dann denselben Ausdruck irrita auch für die Ordination durch einen Exkommunizierten oder einen Simonisten gebraucht, so folgt weiter, daß er auch in diesen anderen Fällen mit dem Ausdruck „ungültig“ vielmehr die Gültigkeit (wenngleich mit aufgehobener Wirkung) bestimmt hat. Weil die Ordination ohne Titel unmöglich nichtig sein kann (das wäre eine „Ungeheuerlichkeit“!), muß das Wort irrita in allen Fällen, die der Papst behandelt, statt Ungültigkeit vielmehr Gültigkeit (mit bloß „praktischer Nichtigkeit“) bedeuten¹⁴. Solcher Ränfte

¹⁴ Saltet, réord. p. 250 not. 1: Die Bedeutung des Wortes irritus in den Schläffen von Piacenza wird dadurch klar gestellt, daß in c. 15 die Ordination ohne Titel als irrita bezeichnet wird. „Il va sans dire que le défaut de titre ne pouvait pas invalider l'ordination.“ Das ist der entscheidende Beweisgrund dafür, daß das Wort irritus in den sämtlichen Kanonen von Piacenza die Validität der Ordination (aber mit „praktischer Nichtigkeit“) bedeutet. Auf p. 383 kommt Saltet noch einmal auf die Frage zurück. Er verspottet Mirbt, der (wenngleich nicht ohne Bedenken, vgl. oben Anm. 5) es wagt, die „Ungeheuerlichkeit“ der Nichtigkeit einer Ordination ohne Titel „zuversichtlich“ vorzutragen (pareille énormité est présentée en toute assurance). Außer der „Selbstverständlichkeit“ (der eigenen Ansicht) und der „Ungeheuerlichkeit“ (der gegnerischen Ansicht) macht Saltet zwei Schreiben Urbans geltend: das eine an den Bischof von Konstanz (Saltet p. 250 not. 1), das andere an den Bischof von Toul (Saltet p. 383). Beide Schreiben sind bereits besprochen. Das erstere (oben Anm. 13) gestattet ausnahmsweise, gewisse Ordinationen exkommunizierter Bischöfe (falls diese selbst catholice ordinert waren) als gültig zu behandeln. Das andere (oben S. 122 Anm. 39) gestattet dem Bischof von Toul das gleiche für Ordinationen ohne Titel (pro praesenti ecclesiae necessitate). Beide Male wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es sich um eine Ausnahme handelt. Beide Schreiben bekunden eine dispensatorische Rezeption im Sinne des altkatholischen Rechts (eine nichtige Handlung wird gültig): das kanonische Recht wird aus Zweckmäßigkeitsgründen für Einzelfälle nach freiem Ermessen (daher in beiden Schreiben der Hinweis auf die Prüfung der näheren Umstände) außer Kraft gesetzt. Das wird von Saltet übersehen. Was für ihn den Ausschlag gibt, ist und bleibt das neukatholische Recht, die aus dem 13. Jahrhundert stammende heute geltende Theologie. Er behauptet sogar (p. 208 not. 1), daß in der Regel das Wort irritus die bloß „praktisch“ nichtige (also doch gültige) Handlung bezeichnet, um sich vor den alten Kanonen zu retten, die in zahlreichen Fällen durch Gebrauch des Wortes irritus die Ungültigkeit von Sakramenten aussprechen, die nach heutigem Recht als gültig (valide) vollzogen beurteilt werden müssen. Einziger Beweis: es kann doch früher nicht anders gewesen sein als heute. Ganz allein auf dieser Erwägung, daß „selbstverständlich“ das neukatholische Sakramentsrecht auch in der alten Kirche gegolten habe, beruht bei sämt-

bedarf es, um die neukatholische Lehre von der Validität auch der unerlaubten Ordination als altkatholisch zu verteidigen und den Papst von dem Vorwurf zu reinigen, als ob er eine andere als die neukatholische Theologie vertreten hätte.

Dabei fehlt es an jeder Spur eines Beweises für den behaupteten Sprachgebrauch. Daß das Wort irrita die Ungültigkeit im Sinne voller Nichtigkeit bedeutet, wird durch zahlreiche Belege dargetan. Dafür, daß es in der alten Zeit (bis etwa 1150) auch einen anderen Sinn (nur „praktisch ungültig“) gehabt hätte, ist kein einziger Beleg vorhanden. Erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurden verschiedene Deutungen des Wortes aufgebracht, um durch „Unterscheidungen“ die „Eintracht der zwieträchtigen Kanonen“ herzustellen. Dies wird alles unten (§ 16) des näheren dargetan werden. Den heutigen katholischen Theologen geht es ebenso wie den Frühcholastikern des 12. Jahrhunderts. Auch sie müssen verschiedene Bedeutungen des Wortes irritus erfinden, um die „Eintracht“ zwischen dem neukatholischen und dem altkatholischen Kirchenrecht herzustellen.

Das Wort war in Wirklichkeit für Papst Urban II. ebenso eindeutig wie das Wort „kraftlos“ für die Väter von Chalcedon. Es diente, die Nichtigkeit (Invalidität) der Ordination ohne Titel zu bestimmen.

In diesem Sinne hat Gratian den Kanon von Piacenza in sein Dekret aufgenommen. Er fügt ihn als den alten Kanon

lichen katholischen Schriftstellern ihre Behauptung, daß „der Ausdruck irritus in jener Zeit nicht ausschließlich in dem Sinne gebraucht wird, daß er die völlige Nichtigkeit bezeichnet, sondern er bedeutet ebensowohl auch die Wirkungslosigkeit in betreff der Ausübung“ (Phillips R. R. Bd. 1 S. 364). — Klug und weise ist Hefele, Conciliengeschichte Bd. 5 S. 218: „c. 15 (von Piacenza) sagt, daß alle sine titulo erteilten Weihen irritae seien“. Er zieht es vor, den Ausdruck irritae nicht zu übersetzen und im übrigen zu schweigen. — Mirbt, Pablistik S. 441. 442 vertritt, wie schon bemerkt wurde, für die Kanonen von Piacenza das richtige, ist aber doch im übrigen unsicher. — Überall fehlt die Klarheit über den altkatholischen Sakramentsbegriff, von dem aus allein das sichere Verständnis des altkatholischen Kirchenrechts zu gewinnen ist.

bestätigend dem Schluß von Chalcedon hinzu¹⁵. Den Kanon von Chalcedon aber bringt er, wie wir schon wissen, in der Fassung, welche unmißverständlich die Nichtigkeit der absoluten Ordination ausdrückt. Gratians Auslegung war die überlieferte, altkatholisch selbstverständliche. Sie ward als solche noch um 1200 von dem großen Papst Innozenz III. bestätigt¹⁶.

Es ist bekannt genug, daß die absolute Ordination schon in altkatholischer Zeit trotz des kirchlichen Verbots in häufiger Übung gewesen ist. Die Verteidiger des Kirchenrechts von damals aber werden nicht müde, immer aufs neue zu versichern, daß solche absolute Ordination nicht zum Kleriker macht. So Isidor von Sevilla im 7. Jahrhundert, die Bischöfe des Frankenreichs im 9. Jahrhundert, Hugo von St. Viktor im 12. Jahrhundert. Kleriker im Sinne der Kirche (clerici ecclesiastici) sind nur die für ein bestimmtes Kirchenamt Ordinierten. Die anderen, die keinen Titel haben, sind ohne Haupt (acephali), sind keinem Bischof untergeordnet, sind nicht der Kirche eingeordnet. Sie haben kein Kirchenamt, aber auch kein weltliches Amt. So sind sie weder Kleriker noch Laien, den „Hippozentauren“

¹⁵ In der dist. 70 bringt Gratian als c. 1 den Kanon 6 von Chalcedon mit der ausdrücklichen Vorbemerkung, daß dieser Kanon die Nichtigkeit der absoluten Ordination bestimmt (vacuam habere precipitur). Dann folgt als c. 2 der c. 15 von Piacenza unter der Überschrift: Irrita sit ordinatio sine titulo facta. Weiter wird nichts bemerkt. Von einer Schwierigkeit oder von Streit über die Auslegung ist gar keine Rede. In welchem Sinne aber Gratian sein irrita verstanden wissen will, dürfte unzweideutig klar sein.

¹⁶ In c. 16 X de praeb. (3, 5) sagt Innozenz III.: Licet autem praedecessores nostri ordinationes eorum, qui sine certo titulo promovuntur, in injuriam ordinantium irritas esse voluerint et inanes, nos tamen, benigne agere cupientes: es folgt die bekannte Bestimmung, daß der Ordinator dem Ordinierten bis zur Erlangung eines Beneficium Unterhalt gewähren muß. Der Papst berichtet, ohne den geringsten Zweifel zu äußern, daß nach altem Recht die Ordination sine certo titulo nichtig war (der Papst gebraucht die stärksten Ausdrücke). In der Fassung seines Textes liegt zugleich der Hinweis auf Papst Urban II. (praedecessores nostri) und auf das Konzil von Chalcedon (in injuriam ordinantium). Innozenz hatte bekanntlich unter seinem Lehrer Huguccio den Gratian studiert und hatte bei seinem Schreiben die beiden Kanonen der dist. 70 als gleichermaßen die Nichtigkeit bestimmend im Gedächtnis.

gleich, die weder Pferde noch Menschen sind. Sie haben eine Ordination empfangen, aber nur der Form nach. Das signum religionis besitzen sie, den Schein des Kirchenamts (durch die Form der Ordination), aber sie haben nicht das officium religionis, ein wirkliches Kirchenamt. Ihre Ordination ist eine bloße Schein-Ordination. Darum macht sie nicht zum Kleriker, sondern nur zum Schein-Kleriker. Die Ordination ohne Titel ist eine nichtige Ordination¹⁷.

¹⁷ Isidor De ecclesiasticis officiis Liber II cap. 3 (Migne P. L. tom. 83 p. 779): Duo sunt autem genera clericorum: unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, alterum acephalorum, id est sine capite quem sequantur ignorantes. Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia neque inter clericos religio retentat divina, sed solutos atque oberrantes sola turpis vita complectitur et vaga, — habentes signum religionis, non religionis officium, hippocentauris similes, neque equi neque homines. — Karolingische Glossen zur Hadriana bei Maassen, Glossen des kanon. Rechts aus dem carol. Zeitalter, Wien 1877 (aus d. Wiener Sitzungsber. 1876, Bd. 84) S. 273: zu Concil. Chalcedon. c. 6 verb. absolute ordinari: Et hoc (das Verbot der absoluten Ordination) ideo, ne hujusmodi absolutio vagos et seculares curiososque reddat et acephalos id est sine capite jugoque. Et hic cappellani prohibentur. S. 259: anatematizantur laici servientes capellani hippocentauri. S. 268: damnantur capellae cum capellanis qui sine metu episcopi dioeceseos in contemptu ecclesiasticae dispensationis et regulae canonicae seculari potentatu abusus disciplinis spiritualibus in domibus regum, id est demoniorum (!). mollibus libidinibus vestiuntur. Decimae capellae saecularis (die „Kapellen“ sind „weltliche Kirchen“, keine Kirchen im Rechtsinn) anatematizantur, quae laici suis clericis saecularibus anatematizandis (solche Kleriker sind „Laien-Kleriker“, keine Kleriker im Rechtsinn) ad officia terreni usus dare consueverunt (durch die Laieninvestitur). Dazu das Konzil von Pavia b. J. 850 c. 18 (Mansi tom. XIV p. 936): Nulla ratione clericum aut sacerdotes habendi sunt, qui sub nullius episcopi disciplina et providentia gubernantur. Tales enim acephalos id est sine capite prisca ecclesiae consuetudo nuncupavit; die saeculares viri sollen darum ihre Hauspriester (und ihre Eigenkirchen) dem Bischof unterstellen. — Hugo von St. Viktor De sacramentis Lib. II pars III c. 2 (Migne P. L. tom. 176 p. 421): Nemo ad clerum assumendus est nisi sub titulo certo. Qui enim caput non habent, acephali sunt, non clerici. — Über capella und capellani vgl. M. Lüders, Capella, im Archiv für Urkundenforschung Bd. 2, 1909, S. 1 ff., insbesondere S. 60 ff. Ursprünglich war und hieß Kapelle nur das königliche Oratorium, in welchem die Heiligtümer des Königs Hauses (darunter der Mantel des heil. Martin) aufbewahrt wurden. Im

Wir kennen auch die Fälle, in denen die Ordination ohne Titel bzw. ohne kirchlich gültigen Titel vornehmlich praktisch war. Die eine Gruppe von Fällen ward durch die „Kapläne“, die andere durch die Chorbischöfe gebildet.

Die „Kapläne“ der frühmittelalterlichen Zeit waren die Hofgeistlichen des Königs und der Großen. Sie hielten Gottesdienst in einer Hauskapelle oder in einer Eigenkirche (Hofkirche) ihres Herrn. Wie die Hauskapelle, so war auch die Eigenkirche bis in das 9. Jahrhundert regelmäßig kein Titel, keine Kirche im Sinne des öffentlichen Rechts (des Kirchenrechts), denn sie stand in den meisten Fällen außerhalb der kirchlichen (bischöflichen) Organisation. Der Kaplan (der „Hofprediger“) war „acephal“, dem Bischof nicht unterworfen, hatte kein Kirchenamt. Erst gegen das Ende des 9. Jahrhunderts wurde die Eigenkirche endgültig kirchenrechtlich anerkannt (vgl. unten). In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts aber ward den Kaplänen noch von den reformgesinnten Bischöfen entgegengeschleudert, daß sie, wegen ihrer Stellung außerhalb der bischöflichen Kirchenverfassung, nicht Christo und der Kirche, sondern den Großen dieser Erde dienten, daß sie „Hippozenten“ seien, nicht Geistliche noch Laien, sondern „Laien-Geistliche“, bloße Schein-Geistliche, keine Kleriker im Sinne des Kirchenrechts, des göttlichen Rechts¹⁸.

9. Jahrhundert ging das Wort auch auf nichtkönigliche Oratorien und Eigenkirchen über.

¹⁸ Die auf die Kapläne bezüglichen karolingischen Glossen (aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts) sowie der Konzilschluß von Pavia v. J. 850 sind bereits in Anm. 17 mitgeteilt. In der Tat erinnerte die Stellung der „Hofgeistlichen“ bei den großgrundbesitzenden Herren häufig mehr an einen Hausknecht als an einen Priester Gottes. Sie hatten bei Tische aufzuwarten, den Wein zu mischen, die Hunde zu leiten und der gnädigen Frau, wenn sie ausritt, den Zelter zu führen. Mit der Unterordnung unter den Bischof fehlte ihnen zugleich der bischöfliche Schutz gegen unwürdige Behandlung. Vgl. die lehrreiche Darstellung bei Stutz, Gesch. d. kirchlichen Benefizialwesens, Bd. 1 (1895) S. 231 ff. 277. 278, insbesondere die Belege auf S. 232. 238. — Das Concil. Melfit. v. J. 1089 c. 9 (Mansi tom. XX p. 723) macht gegen die „acephalen“ Hausgeistlichen (morantur in curiis et viris et feminis ad sui ordinis dedecus subditi) geltend, daß sie gegen die kanonische Vorschrift ohne

Die Chorbischöfe waren bekanntlich bischöflich Ordinierte ohne bischöflichen Titel, d. h. ohne bischöfliches Amt. Seit die Reichskirche im 4. Jahrhundert den Formen der römischen Reichsverfassung sich angepaßt hatte, wurde das Stadtgebiet zur Diözese, zu dem verfassungsmäßigen Träger des Bischofsamts. Es gab von früher her im Morgenlande auch Landbischöfe (Chorbischöfe), aber nicht allzu häufig, denn die bischöfliche Ordnung hatte von vornherein einen Zusammenhang nur mit größeren Versammlungen (vgl. oben S. 71 ff.), wie sie lange Zeit hindurch tatsächlich lediglich in den Städten des Reichs gegeben waren. Seit dem 4. Jahrhundert ward auch von Rechts wegen der Stadtbischof (der Stadtpastor) der normale Bischof; der Landpastor (Chorbischof) wurde als bloßer Hilfsbischof (ohne die volle bischöfliche Amtstätigkeit) der Stadtkirchenverfassung einverleibt, um sodann allmählich zu verschwinden. Im Abendlande sind bekanntlich die Chorbischöfe im 8. Jahrhundert wieder aufgetaucht, um bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts eine gewisse Rolle zu spielen. Sie wurden bischöflich ordiniert, aber in der Regel nur durch einen Bischof (während ordentlicherweise drei Bischöfe zur Bischofsweihe gehörten), immer aber ohne bischöflichen Titel. Sie wurden nicht für ein Stadtgebiet geweiht, sondern entweder für irgendeinen ländlichen Ort, also für einen ungenügenden Titel, oder ohne jeden Titel. Das war es, was die fränkischen Bischöfe um die Mitte des 9. Jahrhunderts zum Angriff auf den Chorepiskopat benutzten. Die Chorbischöfe waren tatsächlich nicht bloß Hilfsbischofe für den ordentlichen Bischof, sondern eine Schwächung der Bischofsgewalt geworden: die Diözeseanverfassung schien bedroht. So rüsteten Benedikt Levita und Pseudoisidor gegen den Chorepiskopat. Die kirchliche Reformpartei machte geltend, daß die von den Chorbischöfen empfangene bischöfliche

bischöfliche Erlaubnis „zu Hofe“ gehen“ (die alten Konzilien hatten den Kaiserhof gemeint); der Bischof soll pro tempore ac vicissim den Großen Hausgeistliche zuschicken; damit sollten auch die Hausgeistlichen der kirchlichen Ordnung eingefügt werden.

Ordination ungültig sei. Auch wenn die Form (durch Teilnahme von drei Bischöfen) erfüllt werde, immer bleibe der Mangel eines bischöflichen Titels und damit eines bischöflichen Amtes. Bischöfliche Ordination ohne bischöfliche Beamtung ist keine Ordination. Bischöfliche Ordination ohne bischöflichen Titel ist nichtig¹⁹.

Es gab einige Stimmen, welche die chorbischofliche Ordination verteidigten. Aber die Verteidigung ging dann dahin, daß doch auch die Chorbischofe ein bischöfliches Amt emp-

¹⁹ Pseudo-Damasus (Hinschius p. 512): tria obstant, quibus eorum (chorepiscoporum) cassatur actio vel institutio. Unum quod ab uno episcopo ordinari solent. — Aliud, si a pluribus episcopis sunt ordinati et aut in villa aut castello seu in modica civitate aut omnino non in eo loco praefixi, quo juste episcopi fieri debent aut dudum non fuerunt (es waren bisher keine Bischöfe für diesen Ort geweiht worden), ubi non vilescat auctoritas et nomen episcopi, aut si in civitate cum altero, cum ut predictum est in una civitate duo non debeant consistere episcopi (in diesen Fällen ist der Chorbischof auf einen ungültigen Titel geweiht worden). Tertium si absolute fuerint instituti (ohne jeden Titel), sicut de quibusdam audivimus. Quae omnia episcopali omnino carent auctoritate — Manifeste patet, quod episcopi non sunt; aus Gnaden (pro misericordia) kann ihnen jedoch priesterliche Tätigkeit gestattet werden. (p. 514): cum pontifices non erant, ea quae solis pontificibus debentur dare non poterant — Et ideo quicquid ex supradictis pontificalibus praesumebant, irritum erat — magis maledictionem pro benedictione conferebant. Quapropter — reiterari necesse est, quod legitime actum aut collatum minime adprobatur, si perfectum esse debet. Wenn also Chorbischofe Priester ordinieren, Nonnen, Mönche, Kirchen weihen usw. (vgl. eod. p. 513), so muß die Handlung, falls sie bestehen soll, wiederholt werden, denn die bischöfliche Handlung des Chorbischofs ist nichtig, weil der Chorbischof auch bei formrichtig (durch eine Mehrheit von Bischöfen) empfangener Bischofsordination wegen Mangels eines bischöflichen Titels kein Bischof und darum zu bischöflicher Sakramentsverwaltung unfähig ist. Er hat keinen ordo episcopi. Seine bischöfliche Sakramentsverwaltung ist invalida, nicht bloß illicita. Schon die Konzilien von Paris i. J. 829 Lib. I c. 27 (Mon. Germ. Concil. tom. II, p. 629) und von Meaux i. J. 845 c. 44. 47 (Mansi tom. XIV p. 829) hatten festgestellt, daß das tradere spiritum sanctum, das paraclatum spiritum per impositionem manus tribuere durch Chorbischofe nicht geschehen könne. — Vgl. im übrigen die eingehende und vortreffliche Darstellung bei Saltet p. 109—124.

fingen²⁰. Über den Grundsatz: keine gültige Ordination ohne entsprechendes Amt herrschte Einstimmigkeit.

Für die Ordination zum Bischof hat sich denn auch das Erfordernis eines Titels als Gültigkeitsvoraussetzung bis auf den heutigen Tag erhalten. Noch immer gilt der Satz, daß ein Bischof für einen bestimmten Bischofsitz geweiht werden muß, sei es auch nur dem „Titel“ nach. Der Weihbischof (Titularbischof) des heutigen katholischen Kirchenrechts empfängt die Bischofsweihe tatsächlich ohne Bischofsdiözes, ohne Bischofsamt. Aber er muß, um zum Bischof ordiniert werden zu können, eine Schein-Diözes, ein Schein-Bischofsamt — irgendwo im fernen Morgenlande — empfangen. Die Verleihung einer bischöflichen Diözes gehört zur Form der bischöflichen Ordination. Noch

²⁰ Hrabanus Maurus hat bekanntlich in seiner Schrift De chorepiscopis (um 845) die Bischofsstellung auch der Chorbischofe verteidigt: Mit Gestattung des Diözesanbischofes können sie gültig auch die Handauslegung vornehmen, die den heiligen Geist gibt. Sein Beweisgrund ist: haben sie die bischöfliche Konsekration empfangen, so haben sie auch das bischöfliche Amt (vanum est enim, quemquam consecrationem episcopalem habere, si ministerium episcopi ei non licet agere), vgl. Saltet p. 111. 112. — Nikolaus I. (Jaffé Nr. 2765 v. J. 864) ist gleichfalls für die Chorbischofe eingetreten, sofern er die Wiederholung der von Chorbischofen vorgenommenen bischöflichen Handlungen (reordinationes vel iteratas consecrationes, vgl. oben Anm. 19) mißbilligte mit der Begründung: Ad formam Septuaginta chorepiscopi facti sunt, quos quis dubitet episcoporum habere officia? Die Chorbischofe sind Nachfolger der siebenzig Jünger (vgl. die Synode von Neocäsarea um 320 c. 14) wie die Bischöfe die Nachfolger der Apostel. Aber die Siebzig, meint der Papst, waren doch auch Sendboten Christi, also doch auch im Besitz eines apostolischen, d. h. bischöflichen Amtes. So müssen auch die Chorbischofe etwas von einem bischöflichen Amt haben, so daß für die Vergangenheit ihre bischöflichen Sakramente als gültig behandelt werden sollen (dispensatorische Rezeption), während für die Zukunft, fügt der Papst hinzu, das strenge kanonische Recht (Verbot bischöflicher Tätigkeit für die Chorbischofe) gehandhabt werden soll. Der Papst macht, ebenso wie Hrabanus Maurus, einen Versuch, den Chorbischofen trotz mangelnden bischöflichen Titels doch ein bischöfliches Amt zuzusprechen, um für die chorbischofliche Ordination doch ein gewisses Maß von Gültigkeit zu verteidigen. Die herrschende Lehre im Frankenreich aber blieb: vacuum est atque inane quidquid in summi sacerdotii chorepiscopi egerunt ministerio (so das Konzil von Meß i. J. 888 c. 8, Mansi tom. XVIII p. 80): Ordination ohne bischöflichen Titel ist Ordination ohne bischöfliches Amt und darum eine nichtige Ordination.

heute muß bei der Bischofsweihe dem Schein nach die absolute Ordination vermieden werden, — eine letzte Erinnerung daran, daß einst die Ordination ohne Titel nichtig war.

2. Wahl und Weihe.

Die Ordination ist die Verleihung eines bestimmten Kirchenamtes (eines Titels). Darum ist die Ordination ohne Titel ungültig, leer, inhaltslos (*irrita, inanis, vacua*). Die Verleihung des Titels ist nicht, wie ausnahmslos gelehrt wird, eine Begleitererscheinung, sondern der Inhalt der altkatholischen Ordination. Einen anderen Inhalt hat sie nicht.

Um dieses ihres Inhalts willen heißt die Ordination Erwählung, Verordnung (oben S. 186). Die Erwählung ist die Verleihung eines Titels (eines bestimmten Kirchenamts). Der Titel wird durch die Ordination gegeben, — eine Vorstellung, die auf dem Boden des heutigen (neukatholischen) Rechtes gar nicht möglich ist. Alt katholisch aber heißt es: wo kein Titel gegeben wird, da ist keine Ordination.

Nach altkirchlicher Sitte wird die vollzogene Ordination feierlich allem Volk kundgetan: die Ordination wird „ausgerufen“. Was wird ausgerufen? Der Titel, der soeben dem Ordinierten verliehen worden ist. Denn die Verleihung dieses Titels war der Inhalt dieser Ordination²¹.

²¹ Die öffentliche „Ausrufung“ des durch die Ordination verliehenen Titels bekundet für das 5. Jahrhundert das Konzil von Chalcedon, oben S. 199. Vgl. ferner den *Ordo Romanus* der Handschrift von St. Amand (um 800), gedruckt bei Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4. éd., p. 462 ff. c. 6 (p. 483): der vom Papst ordinierte Presbyter wird nach vollzogener Ordination in feierlichem Zuge zu seinem titulus geführt et clamant voce magna: Tali presbitero talis sanctus (der Heilige des Titels) elegit --. Similiter et diaconi habent stratores dominicos duos qui antecedunt eos clamando et dicendo: Tali diacono sanctus Petrus elegit; et respondit (d. h. respondet) cunctus clerus qui eum sequitur similiter usque in domum suam. *Ordo Romanus IX* (Mabillon), gleichfalls aus dem 9. Jahrhundert, c. 6, Migne, P. L. tom. 78 p. 1007: der neuerwählte Papst schreitet nach der Konsekration aus der Peterskirche heraus und wird vom Volk mit dem Ruf empfangen: *Domnus Leo papa, quem sanctus Petrus elegit, in sua*

Jetzt wird es verständlich, daß die kirchenordnungswidrige Ordination schlechtweg nichtig ist. Selbstverständlich kann ein Kirchenamt (ein Titel) nur von dem gegeben werden, der über das Kirchenamt (den Titel) Macht hat. Die Ordination durch einen unzuständigen Bischof (es sei denn mit Zustimmung des zuständigen), durch einen abgesetzten, durch einen exkommunizierten Bischof ist notwendig nichtig. Es ist undenkbar, daß ein für dies Kirchenamt Unzuständiger, vollends ein Abgesetzter oder gar ein außerhalb der Kirche Gottes Stehender (ein Exkommunizierter) desungeachtet gültig Kirchenämter in der Kirche Gottes verleihen könne. Exkommuniziert sind von Rechts wegen alle Häretiker und die den Häretikern gleich stehen wie Simonisten, Schismatiker uff. Sollen Keger und Kegergenossen die Kirchenämter gültig zu besetzen Macht haben?²² In demselben Augenblick, in welchem das Wesen der altkatholischen Ordination als

sede multis annis sedere (der Volksruf hat eine vorausgehende Mitteilung an das Volk zur Voraussetzung). Bernold von Konstanz bekundet in seiner Schrift *De emptione aecclesiarum* (um 1090) c. 3 (Mon. Germ. Libelli II, p. 107), daß damals die Verkündigung des Titels im Eingang der Ordination stand und in dieser Form bei Bischofs- und Abtweihe üblich war: *locus, cui minister erat consecrandus, inprimis pronuntiabatur. Sicque ordinatio ministri ad designatum locum sollempniter celebratur, sicut adhuc in ordinatione episcoporum sive abbatum ubique observatur. Die Correctores Romani bezeugen die pronuntiatio tituli für das 16. Jahrhundert als Bestandteil der römischen Liturgie bei jeder Ordination; sie bemerken zu c. 1 dist. 70: In ordine Romano fit mentio talis pronuntiationis episcopi nomine per archidiaconum factae (in der Ordinationshandlung selber): De titulo sancti Stephani eligimus Petrum ad lectorem ad eundem titulum. Nach der heute geltenden römischen Liturgie gehört die pronuntiatio tituli (und zwar im neukatholischen Sinn, z. B. ad titulum patrimonii sui) nur noch zur Liturgie der Subdiafonatsweihe (Pontif. Rom. p. 19). Bei der Papstwahl erfolgt noch heute die öffentliche Ausrufung des Titels (auch der Papst hat seinen Titel: die Kirche des heil. Petrus) in alter Weise nach der entscheidenden Handlung und nicht bloß liturgisch, sondern als wirkliche Mitteilung an die Volksmenge draußen, aber nicht mehr wie einstmals nach geschehener Konsekration, sondern bereits nach vollzogener Wahlhandlung: früher wurde das Amt (der Titel) erst durch die Weihe gegeben, jetzt aber, neukatholisch, im Fall der Papstwahl schon durch die angenommene Wahl.*

²² Vgl. oben S. 94. 113. 200 Anm. 9, S. 202 Anm. 13 und unten § 20.

Stellenbesetzung (Titelverleihung) erkannt ist, wird das ganze altkatholische Recht von der Ordination verständlich, so unverständlich es vom heutigen Ordinationsbegriff aus erscheint.

Die Nichtigkeit der von einem exkommunizierten, deponierten, unzuständigen Bischof vollzogenen Ordination bedeutet den allgemeinen Grundsatz: Ungültigkeit der Erwählung (Stellenbesetzung, Titelverleihung) bedeutet Ungültigkeit der Ordination. Die Ordination ist die Einsetzung in das Amt durch feierliche Weihehandlung (benedictio für die ordines minores und den Subdiaconat, Handauslegung für die drei höheren ordines). Ihr geht eine Wahlhandlung voraus — alle ordines werden noch heute liturgisch durch Wahl besetzt, — die über den sachlichen Inhalt der Ordination (der Weihe) entscheidet. Wahl und Weihe sind heute zwei ganz verschiedene Dinge. Die Wahl ist eine rein rechtliche (Körperschaftsrechtliche) Handlung: sie gehört in das Gebiet der *jurisdictio*. Die Weihe ist lediglich religiösen Inhalts: sie ist ein Sakrament und gehört in das Gebiet des *ordo*. Die Gültigkeit (Validität) der Weihe (Verleihung der geistlichen Fähigkeit) ist darum heute gänzlich unabhängig von der Gültigkeit der Wahl, der *missio* (Verleihung des geistlichen Amtes). Umgekehrt in der altkatholischen Kirche: wer das Amt nicht gültig geben kann, der kann auch nicht ordnieren; ohne gültige Wahl keine gültige Weihe.

Alt-katholisch ist die Weihe inhaltlich nichts anderes als die Wahl. Das ist das entscheidende. Neukatholisch ist nur die Weihe ein Sakrament; die Wahl steht außerhalb des sakramentalen Tatbestandes. Alt-katholisch aber ist die Wahl ein Bestandteil des Sakraments²³. Darauf beruht alles übrige.

²³ Gottfried von Bendôme *Libellus VII de ordinatione episcopi*, um 1111 (*Mon. Germ. Libelli II*, p. 694. 695): *quemadmodum baptismus christianum facit, ita electio et consecratio facit episcopum. Et sicut impossibile est sine baptismo christianum fieri, ita est impossibile episcopum sine electione et consecratione creari. In ordinatione episcopi electio et consecratio sic est utraque necessaria, quod consecratio sine electione et sine consecratione electio episcopum*

Die altkatholische Erwählung zum geistlichen Amt (die *missio*) ist eine Erwählung durch Gott (oben S. 192). Wahlkörper ist daher niemals eine örtliche Machtstelle als solche, etwa die Ortsgemeinde — auch für die Bischofswahl gibt es keine „Gemeindewahl“ und kein „Gemeindeprinzip“ —, sondern immer die Kirche als religiöse Größe, die ganze Christenheit auf Erden, die *ecclesia catholica*: durch die Kirche Gottes wählt der Geist Gottes (Christus)²⁴. Die Wahl ist immer eine Wahl *per in-*

facere sola non sufficit. Nam sicut in baptismo aqua et invocatio spiritus sancti sunt necessaria, quae faciunt christianum, ita in ordinando episcopo electio et consecratio sunt necessitate conjuncta quae creant episcopum. — Magnum quidem et baptismatis et electionis et consecrationis episcopi sacramentum, sed illud (die Taufe) praecepit et per alios facit Christus, et hoc (die Bischofsordination) egit per semet ipsum; die Wahl muß kanonische Wahl und die Weihe eine libera consecratio sein: Christus selber hat als Erster die Apostel (die ersten Bischöfe) erwählt und geweiht. Hoc sanctum sacramentum, electionem apostolorum, Christus primum fecit, per quod caetera fierent sacramenta —. Quicumque ergo sine canonica electione et libera consecratione sub nomine pontificis aecclesiam vel potestatem aecclesiasticam sibi vindicare praesumat — merito non inter episcopos computetur, — nam episcopus qui canonicam electionem et liberam consecrationem non habet, est quasi arbor non habens radicem. Christus handelt in der electio und in der consecratio: beides muß in gültiger Weise da sein, damit das Sakrament der electio et consecratio (der ordinatio episcopi) zustande komme.

²⁴ Vgl. oben S. 65 ff. — Liturgisch ist noch heute jede Ordination, weil eine Erwählung durch Gott (oben S. 195 Anm. 9), eine Erwählung durch die Kirche im religiösen Sinn, d. h. durch die gesamte „katholische Christenheit“. *Pontificale Romanum* p. 6: alle Ordinationen sind im öffentlichen Gottesdienst zu vollziehen, praesente clero loci. Die Öffentlichkeit der Handlung und die Zuziehung des Klerus sichert für jede Ordination die liturgische Teilnahme einer Versammlung, in welcher das Leben der Kirche im religiösen Sinn (der Christenheit als Trägerin des Gottesgeistes) sich darstellt. Grundsatz ist von altersher die Verbindung der Ordination mit der Feier des Messopfers, *Sacramentarium Gregorianum*, um 800 (*Migne P. L. tom. 78 p. 213*): *maiores gradus ante evangelium, minores vero post communionem dantur; heute Pontif. Rom. p. 6. Für die Verleihung der ordines minores und des Subdiaconats genügt die Anwesenheit der gottesdienstlichen Versammlung, um die Erwählung der zu Ordinierenden durch die „katholische Christenheit“ liturgisch darzustellen (ursprünglich war auch bei Erwählung zu den ordines minores die Zustimmung der Versammlung, d. h. der Ecclesia, Erfordernis, Kirchenr. Bd. 1 S. 228 Anm. 1). Für die drei oberen Grade (Diaconat,*

spirationem, ein religiöser, geheimnisvoller, sakramentaler Vorgang. Aus diesem Grunde schließt sich an die Wahl die Weihe.

Presbyterat, Episkopat) wird die Erwählung durch die katholische Christenheit liturgisch noch heute feierlich vollzogen. Die alte griechische und ebenso die gallikanische Liturgie schrieb ausdrückliche Befragung der anwesenden Versammlung vor, ob sie der Wahl (zum Diakonen, Presbyter, Bischof) zustimme. Die Menge mußte antworten: *Κτιος εστιν, dignus est, Duchesne, Origines du culte chrétien* p. 376 ff. Heute gilt für die römisch-katholische Kirche das Pontificale Romanum: Ordination zum Diakonen (p. 26 ff.): der Archidiacon zum Bischof: Reverendissime pater, postulat sancta mater ecclesia catholica, ut hos praesentes subdiaconos ad onus diaconii ordinetis. Bischof: Scis illos dignos esse? Archidiacon: Quantum humana fragilitas nosse sinit, et scio et testificor, ipsos dignos esse ad hujus onus officii (der Archidiacon steht an Stelle des Volkes). Bischof: Deo gratias. Ansprache des Bischofs an Klerus und Volk: Auxiliante Domino Jesu Christo elegimus hos praesentes subdiaconos in ordinem diaconii. Si quis habet aliquid contra illos — cum fiducia exeat et dicat —. Commune votum communis oratio prosequatur, ut hi totius ecclesiae prece — leviticae benedictionis ordine clarescant. Wesentlich ebenso bei der Ordination zum Presbyter (p. 33 ff.). Ordination zum Bischof (p. 48). Der amtsälteste assistierende Bischof spricht zum konsekrierenden Bischof: Rev. pater, postulat sancta mater ecclesia catholica, ut hunc praesentem presbyterum ad onus episcopatus sublevetis. Konsekurator: Habetis mandatum apostolicum? Für den Fall der Bischofsweihe führt die Stimme der ganzen katholischen Christenheit heute der Papst. Darum ist in diesem Punkt das Ursprüngliche geändert. Die Frage: dignus est? und die Aufforderung zur Geltendmachung von Einwendungen ist weggefallen. Sonst ist alles gut altkatholisch. Auch die römische Formel: postulat sancta mater ecclesia catholica ist alt. Sie findet sich schon im 9. Jahrhundert, vgl. das Sacramentarium Gregorianum (Migne tom. 78 p. 221). In dem älteren Sacram. Leonianum (Migne tom. 55 p. 113 ff.) und Gelasianum (Migne tom. 74 p. 1069 ff. 1145 ff.) findet sie sich nicht, weil hier Formeln nur für die Gebete, nicht auch für die der Leitung dienenden Worte gegeben werden (das Gebet: auxiliante Domino elegimus hat das Gelasianum I, 20 p. 1069 für Diakonen- und Priesterweihe, ebenso das Gregorianum p. 221). Der sachliche Sinn der römischen Formel ist (gegen Duchesne p. 376 not. 13) kein anderer als der des gallikanischen und des griechischen Ritus. In der römischen Wendung: postulat sancta mater ecclesia catholica, wird vielmehr besonders deutlich der Gedanke der alten Zeit ausgesprochen, daß in der anwesenden gottesdienstlichen Versammlung die Erwählung durch die gesamte katholische Christenheit sich vollzieht. Das ist denn auch der Sinn der Rechtsätze, die einstmalig für die Wahl zum geistlichen Amt gegolten haben. Die herrschende Lehre faßt natürlich die Teilnahme von clerus und populus an der Erwählung im Sinn der Aufklärung als Ausfluß des „Gemeindeprinzips“, als „Überbleibsel des ursprünglichen

Die Weihe ist die liturgische Vollziehung der vorausgegangenen Wahl. Die Handlung Gottes (die Wahl) muß

Rechts der Gemeinde auf Wahl ihrer Vorsteher“ (so Hinschius, RR. Bd. 2 S. 616 und ebenso alle anderen). Aber es wählt altkatholisch die Kirche im religiösen Sinn, und die Kirche im religiösen Sinn kennt keine Gemeinden. Natürlich sind es tatsächlich clerus et populus der Ortschristenheit, die an der Wahl sich beteiligen, aber „Klerus und Volk“ bedeuten nicht einen einheitlichen körperschaftlichen Wahlkörper (eine wahlberechtigte „Gemeinde“), sondern Darstellung der zwei Völker, in welche das Volk Gottes zerfällt, der zwei Teile des Leibes Christi auf Erden (unten § 22). Zwei Wählergruppen müssen wählen, damit die Christenheit im religiösen Sinn und durch sie Christus (Gott) gewählt habe: der Klerus und die Laienschaft. Der an der Wahl sich beteiligende Klerus handelt nicht als Ortsklerus, sondern als Darstellung der Geistlichkeit auf Erden, ebenso die Laienschaft als Darstellung der Laienschaft der Welt. Eine doppelte Wahl geht vor sich. Daher im Fall der Bischofswahl (wo sich alles am deutlichsten erhält) eine doppelte Bestätigung. Der Metropolit (im Abendlande unter Umständen der Papst) bestätigt die Stimme des Klerus (nicht etwa die Wahl schlechthin), der König bestätigt die Stimme der Laienschaft. Beide ohne irgendwie an körperschaftliche Rechtsätze (von Stimmenmehrheit und dergleichen) gebunden zu sein. Denn beide Wählergruppen bilden keine Körperschaften im Rechtsinn, sondern Glieder des Leibes Christi, handelnd als Träger des Geistes Christi. Der Metropolit (Papst) führt als Oberhaupt des Klerus die Stimme des Klerus (über deren Ergebnis er durch seine Bestätigung entscheidet), der König als Oberhaupt der Laienschaft (caput populi, vgl. unten § 22) die Stimme der Laienschaft. Auch der König handelt in altkatholischer Zeit kraft der Verfassung des Leibes Christi: als Träger göttlicher Inspiration, Hugo von Fleury Tractatus de regia potestate (um 1102) Lib. I c. 5 (Mon. Germ. Libelli II, p. 472): Igitur rex instinctu spiritus sancti potest, sicut existimo, praesulatus honorem religioso clerico tribuere. Alles ist religiös gedacht, weil auch die Wahlhandlung, nicht bloß die Weihe eine religiöse Handlung, einen Teil des Sakraments der Ordination darstellt. Ganz anderer Art und ohne jeden Zusammenhang mit dem altkanonischen Recht sind die später sich entwickelnden königlichen (staatlichen!) Rechte in bezug auf die kirchliche Stellenbesetzung, sowie das seit dem 14. Jahrhundert namentlich in den Städten vielfach durchgesetzte Wahlrecht der Laienschaft (Bürgerschaft) bei Besetzung der Seelsorgeämter. Diese bürgerschaftlichen Wahlrechte sind wirklich der Ortsgemeinde als solcher, dem Rat, der Bürgerschaft, einer Körperschaft kraft weltlicher (obrigkeitlicher) Gewalt zuständig, nunmehr ihrer Art nach von dem geistlich begründeten Wahlrecht der kirchlichen Organe sich unterscheidend. Das weltliche Kirchenregiment der Reformationszeit ward dadurch vorbereitet, vgl. E. Jacobi, Patronate juristischer Personen (Stuß, Kirchenr. Abh. Heft 78, 1912), S. 28 ff. Alfred Schulte, Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter (in der Festgabe für R. Sohm, 1914) S. 109 ff. In Italien ist die weltliche Macht der Kom-

zu einer gottesdienstlichen Handlung führen, in welcher der religiöse Vorgang zu äußerer Darstellung und damit zum Abschluß gelangt. Die Weihe ist altkatholisch nichts anderes als Wiederholung der Wahl, um die Handlung Gottes durch feierliche Handlung der Kirche Gottes zu verlautbaren (pronuntiare) und zugleich zu vollenden. Die Weihe ist die Kundgebung der Wahl: die liturgische Form, deren die Wahl zum geistlichen Amt als Wahl durch Gott, d. h. als Sakrament bedarf. Die Wahl selbst ist der sakramentale Inhalt, der in der Weihe sich verwirklicht. Durch die Wahl gibt Gott den Geist.

Daher der bereits dargelegte Satz: ungültige Wahl macht eine ungültige Weihe²⁵. Ihm entspricht der andere: ungültige Weihe bedeutet ungültige Wahl. Im Fall ungültiger (nichtiger) Weihe muß auch die ganze Wahlhandlung wiederholt werden²⁶.

munen bedeutend früher entwickelt als in Deutschland. Deshalb jetzt das kommunale Wahlrecht dort schon im 12. Jahrhundert ein, Jacobi, S. 51 ff. Seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts wandelt sich auch im kanonischen (neufanonischen) Recht selber die Wahl aus einem religiösen (geistlichen, vom Geist Gottes beherrschten) in einen weltlichen, körperschaftsrechtlich geregelten Vorgang, um die aus dem altkanonischen Recht insbesondere für die Bischofswahl häufig genug sich ergebende pneumatistische Anarchie zu beseitigen.

²⁵ Die Weihe des Anzuktändigen, Deponierten, Exkommunizierten ist nichtig, weil die in der Weihe enthaltene Erwählung (Amtsverleihung) ungültig ist. Daher Leo I. (Jaffé Nr. 544): Nulla ratio sinit, ut inter episcopos habeantur qui nec a clericis sunt electi nec a plebibus expetiti nec a provincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati. Beides muß vorliegen: gültige electio und gültige consecratio, sonst gibt es keine gültige ordinatio. Ebenso Gottfried von Vendôme (oben Anm. 23). Kardinal Humbert: damit jemand ex sola consecratione Bischof werde, bedarf es der dispensatorischen Rezeption. Hugo von St. Viktor De sacram. Lib. II pars III c. 14 (Migne tom. 176 p. 430): quando archiepiscopus electus ordinandus fuerit, omnes ejusdem provinciae episcopi — convenire debent, — oportet enim ut ipse qui illis omnibus praesesse debet, ab omnibus illis eligatur et ordinetur, alioquin cassa judicatur consecratio. Vgl. oben S. 111 Anm. 21.

²⁶ Die römische Synode v. J. 769 erklärte alle geistlichen Handlungen des abgesetzten Papstes Konstantin für nichtig, nur die Taufe ausgenommen. Die von Konstantin ordinierten Bischöfe sollten reordiniert werden. Zu diesem Zwecke mußten sie zunächst in ihrem früheren ordo (als Priester, Diakonen) an ihren Bischofsstühl zurückkehren, um dort aufs neue gewählt zu werden

Davon besteht eine Ausnahme im Fall der Rezeption. Die dispensatorische Rezeption einer nichtigen Ordination besteht in der Regel darin: daß die ganze Ordinationshandlung (Wahl und Weihe) als gültig angenommen wird. Dann wird von der Ordinationshandlung nichts wiederholt. Sie kann aber auch in der Form geschehen, daß nur die Weihe (die Handauflegung) wiederholt wird, nicht aber die Wahl, daß also unter Aufrechterhaltung der bereits erfolgten Amtsübertragung (der electio) nur die liturgische Vollziehung der Amtsübertragung (die consecratio) noch einmal (besser, heiliger, „sakramentaler“) geschieht. Es wird dann also (bei den höheren Weihen) die Handauflegung wiederholt, ohne daß das eine Reordination wäre, denn die einstmalig vollzogene Wahl, die den Inhalt der Weihe bestimmt, bleibt als Erwählung durch Gott, als sakramentaler Vorgang in Geltung: nur ein Teil des Sakraments wird wiederholt²⁷.

und auf Grund dieser neuen Wahl neu geweiht zu werden, ac si prius fuissent minime ordinati, vgl. oben § 12 Anm. 6. Die Nichtigerklärung der Weihe schloß Nichtigerklärung der Wahl in sich. Wiederholung der Ordination bedeutete Wiederholung von Wahl und Weihe. Die consecratio ist nur ein Teil des Sakraments der ordinatio. Entsprechend wurde in dem Fall des Joseph von Vercelli verfahren: die von Papst Johann VIII. i. J. 879 ausgesprochene Vernichtung seiner consecratio zum Bischof von Vercelli (durch den exkommunizierten Erzbischof von Mailand) schloß die Vernichtung seiner electio in sich, so daß Joseph in einer anderen Stadt neu gewählt und neu geweiht werden konnte, vgl. Saltet, p. 148. 150 und oben S. 118 Anm. 34.

²⁷ So erklärt sich der vielverhandelte Beschluß des Konzils von Nicäa bezüglich der novatianischen und meletianischen Ordinationen (Concil. Nic. c. 8. Socrates hist. eccl. I, 9): Die schismatisch Ordinierten werden „mit Handauflegung“ aufgenommen (c. 8 cit. in bezug auf die novatianischen Kleriker: χειροθετούμενους αὐτοὺς μένειν ὅπως ἐν τῷ κλήρῳ), durch „mystifische“, d. h. sakramental wirksamere Handauflegung „gekräftigt“ (Socr. l. c. in bezug auf die meletianisch Ordinierten: μυστικώτερον χειροτονία βεβαιώθεντας κοινωῆσαι ἐν τῷ κλήρῳ). Auch im letzteren Fall (die Meletianer angehend) soll eine Rezeption ihrer Ordinationen stattfinden: sie sollen an der Kirche bleiben, für die sie einmal ordinert sind. Es findet also keine neue Erwählung statt. So ist zweifellos (und wird mit Recht allgemein angenommen), daß die Meletianer ebenso behandelt wurden wie die Novatianer, daß also nur die Handauflegung wiederholt wurde. In dem c. 8 ist das genau ausgedrückt. Bezüglich der Meletianer ist ungenau von „Cheirotomie“ (Erwählung) die Rede. Aber der Zusatz μυστικώτερον weist auch hier darauf hin, daß nur die liturgische Er-

Das Vollsakrament der altkatholischen Ordination besteht in Wahl und Weihe.

Das ist es, was die altkatholische Ordination von der neukatholischen scheidet. Die neukatholische Ordination ist nur noch eine liturgische Form der Weihe, die altkatholische war die liturgische Form der Wahl, der Anstellung. Immer war die Ordination eine consecratio, aber im Neukatholizismus ist die Ordination bloße consecratio, im Altkatholizismus aber ist die consecratio die intitulatio²⁸. Daher der untrennbare Zusammenhang der altkatholischen Ordination und des Titels. Als dieser Zusammenhang aufgehoben wurde, ging das altkatholische Kirchenrecht zugrunde.

3. Die Trennung von Wahl und Weihe.

Wahl und Weihe wurden von einander getrennt, als die Kirche (genauer: der Klerus) die Macht über das Amt verlor.

wählung (durch gottesdienstliche Handauflegung) gemeint ist. Durch die liturgische Form wird die von Gott ausgegangene Erwählung bekräftigt. So auch hier: die Erwählung soll durch eine sakramental stärkere liturgische Erwählung „gekräftigt“ werden. Die Wiederholung nur der Handauflegung ist nur teilweise Wiederholung der Ordination. Die Handauflegung stand zu der vorausgehenden Erwählung („Verordnung“) in dem gleichen Verhältnis wie die Handauflegung in der Taufhandlung zur Taufe. In beiden Fällen war die Handauflegung nur vollendende „Kräftigung“ der bereits durch Gott vollzogenen Erwählung (auch in der Taufe geschieht eine Erwählung durch Gott, oben S. 151), eine „Stärkung“ („Firmung“) des bereits empfangenen Geistes durch den liturgischen Vorgang. Wie im Fall der Rebertaufe nur ein Teil des Sakraments wiederholt wurde, so auch hier in Fällen schismatischer Ordination. Das gleiche ist auch später in ähnlichen Fällen geschehen, vgl. Saltet p. 233. 250. 260.

²⁸ Den altkatholischen Gedanken bringt zum genauen Ausdruck Bernald von Konstanz *De emptione ecclesiarum* (um 1090) c. 3 (Libelli II, p. 107): *apud antiquos non ita, ut modo, presbyteri a ecclesiis jam dudum ordinati acquirere consueverunt, sed in ipsa ordinatione acceperunt, denn die sancti patres haben in Calcedonensi concilio die absolute Ordination für irrita erklärt, so daß früher cum ipsa ordinatione minister in cardinabatur a ecclesiae nec alius ei a ecclesiam, alius consecrationem, sed idem ipse contulit utrumque et eodem tempore, nec plenaria deputabatur ordinatio, quam non precederet certa loci designatio.*

Das Amt geriet in die Hände der Laien. Dem Klerus blieb nur die Weihe.

An die Stelle der kanonischen Wahl durch die Christenheit (*clerus et populus*) trat seit etwa 900 die Laieninvestitur²⁹, ein Rechtsgeschäft des deutschen Sachenrechts. Die Rechte der einzelnen kirchlichen Anstalt wurden als Zubehör des Eigentums an Kirchengrundstück behandelt. Das germanische Eigenkirchenrecht siegte über das kanonische Stellenbefetzungsrecht³⁰. Der Eigentümer des Kirchengrundstücks (der König, der Grundherr) gab das Amt (die *missio*) und zwar kraft weltlichen Rechtsgrundes (als Eigentümer, Herr des Grundstücks) und durch ein weltliches Rechtsgeschäft. Das Investiturrecht des Königs hatte nicht bloß einen weltlichen, sondern auch einen religiösen Hintergrund, so daß es als auch im kanonischen Recht begründet verteidigt werden konnte (oben S. 217). Die Investitur sonstiger Grundherren aber stand gänzlich außerhalb des dem kanonischen Recht zugrunde liegenden religiösen Gedankenkreises. Trotzdem ward seit dem Ende des 9. Jahrhunderts bis zu den Tagen Gregors VII. die Laieninvestitur auch von seiten des Klerus als kirchlich gültig anerkannt³¹. Damit war das Wesen der Ordination gefährdet. Der geistlichen Handlung entchwand die Macht über den Titel.

²⁹ Die Investitur konnte bekanntlich auch einem geistlichen Träger zuständig sein (dem Bischof, einem Kloster). Aber sie war niemals zuständig kraft geistlichen Rechts, sondern immer kraft Eigentums am Kirchengrundstück. In weitaus den meisten Fällen waren Laien die Berechtigten und vor allem dieses Laien zuständige Investiturrecht wirkte durchgreifend auf die Kirchenverfassung ein.

³⁰ Über das Eigenkirchenrecht hat uns bekanntlich Ulrich Stutz eine Reihe von glänzenden Arbeiten geschenkt. Grundlegend ist seine Schrift: *Geschichte des kirchl. Benefizialwesens*, Bd. 1, 1895, in Verbindung mit seiner Abhandlung: *Die Eigenkirche*, 1895. In *Haucks RC.* Bd. 23 (1913) S. 364 ff. hat er jüngst eine Übersicht sowohl über die Literatur wie über die von ihm gewonnenen Ergebnisse veröffentlicht. Dem durch Stutz Herausgearbeiteten schließt das im Text folgende als weiterer Beitrag zu der Lehre von den Wirkungen des Eigenkirchenrechts sich an.

³¹ Stutz, *Gesch. d. kirchl. Benefizialwesens* Bd. 1 S. 235 ff. 280 ff.

Schon von Anfang an hatte das Eigenkirchentum in den Germanenreichen die Geltung des kanonischen Rechts von der Ordination erschüttert. Wie war es möglich, daß das kirchliche Verbot der absoluten Ordination undurchführbar war? Isidor von Sevilla klagt über die „schändlich große Zahl“ der absolut Ordinierten im Abendlande³². Wie zu seiner Zeit so blieb es unverändert auch in den folgenden Jahrhunderten. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir in dem Eigenkirchenwesen die Macht erblicken, die hinter der absoluten Ordination stand und ihr die unverwüßliche Lebenskraft verlieh. Im neunten Jahrhundert sehen wir es ganz deutlich, daß der Kampf gegen die „akephalen“ Kleriker in der Hauptsache mit dem Kampf gegen die Hauskapläne und die Eigenkirchenpriester zusammenfiel (oben S. 208). Die weitaus meisten Niederkirchen in den Germanenreichen waren Eigenkirchen³³. Die Masse der niederen Geistlichkeit bestand daher vom 6. bis in das 9. Jahrhundert aus „Kaplänen“, die entweder ohne jeden Titel (indem sie lediglich für Hausgottesdienst bestellt wurden) oder doch (falls sie an einer dem Bischof nicht unterworfenen Eigenkirche dienten) ohne gültigen Titel waren. Es war kein Wunder, daß die absolute Ordination blühte.

Bis nach der Mitte des 9. Jahrhunderts hatte der Widerstand der kirchlich Gesinnten gegen das Eigenkirchentum gedauert. Die capellani wurden als garnicht gültig ordiniert, als „Hippozentauren“, als „Laienkleriker“ abgelehnt. Die „Hofgängerer“ war ihr Verbrechen: sie dienten einem weltlichen Herrn, nicht dem Bischof und Christo (oben Anm. 17. 18). Noch nach 850 wollten

³² Isidor De ecclesiasticis officiis Lib. II cap. 3 (oben S. 207 Anm. 17): Den Hippozentauren gleichen die ohne kirchlichen (bischoflichen) Titel Ordinierten, quorum quidem sordida atque infami numerositate satis superque nostra pars occidua pollet.

³³ Im Bistum Chur gab es um 800 etwa 230 Niederkirchen. Von diesen waren ungefähr 200 Kirchen königliche Eigenkirchen. Vgl. Stuh, Karls d. Gr. divisio von Bistum und Grafschaft Chur (Sonderabdruck aus der Festgabe für Zeumer 1909) S. 9. 10. 53. 54.

die Männer der kirchlichen Reformpartei das Eigenkirchentum ganz beseitigt wissen³⁴. Im Lauf der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts aber kam es zu dem unumgänglich notwendigen Ausgleich. Das Eigenkirchenrecht ward allseitig anerkannt und der Kirchenverfassung eingegliedert. Die Eigenkirchen traten unter die Aufsicht und Regierungsgewalt des Bischofs. Der Grundherr aber behauptete das Stellenbesetzungsrecht. Nur daß er verpflichtet war, die Stelle durch eine Rechtshandlung zu vergeben, die dem Priester ein festes Recht auf sein Amt gewährte. Die durch die allgemeine Entwicklung des deutschen Leihrechtes gegebene Form einer solchen Rechtshandlung war die Investitur: die durch feierliche (symbolische) Besitzübertragung des Grundstückes (der Kirche) vollzogene Verleihung eines unentziehbaren privaten Vollnutzungsrechts am Grundstück (an der Kirche mit Zubehör), die mit einem Verpflichtungsvertrag verbunden werden konnte. Seit dem Ausgang des 9. Jahrhunderts wurde wie dem Vasallen das Lehngut, so auch dem Geistlichen die Kirche durch Investitur geliehen. Wie der Vasall dem Lehnsherrn gegenüber, so ward auch der Geistliche im Verhältnis zu seinem Kirchenherrn durch das feste Recht (das Sachenrecht am Grundstück), welches die Investitur begründete, wirtschaftlich selbständig gemacht. In seiner Amtsführung war der Geistliche nunmehr von seinem Herrn (dominus, patronus) unabhängig geworden.

Aber es blieb dabei, daß der „Herr Patron“ durch seine Investitur das Amt gab und nicht der Bischof. Dem Bischof ward durch die Eigenkirchengesetzgebung nur ein Zustimmungswort zu Einsetzung und Absetzung des Eigenkirchenpriesters gegeben³⁵. So geriet durch die Anerkennung des Eigenkirchenrechts das kanonische Recht von der Stellenbesetzung durch Ordination vollends in Bedrängnis.

Die praktische Folge des jetzt kirchlich gültigen grundherrlichen Stellenbesetzungsrechts war, daß die absolute Ordination

³⁴ Vgl. Stuh, Gesch. d. kirchl. Benef. Bd. 1 S. 284. 285.

³⁵ Stuh a, a. D. S. 257. 275.

unangefochten zu tagtäglicher Übung gelangte. Vom Ende des 9. bis gegen das Ende des 11. Jahrhunderts, d. h. während der ganzen Dauer der anerkannten Geltung des Eigenkirchenrechts, hören wir nichts mehr von dem Verbot der absoluten Ordination. Der Klerus hatte sich in das Eigenkirchenrecht gefunden. Die Kirche verzichtete auf die Macht über das Kirchenamt. Sie überließ der absoluten Ordination und der Laieninvestitur das Schlachtfeld.

Den tatsächlichen Zustand, wie er im 10. und 11. Jahrhundert sich gestaltet hatte, schildert uns Bernold von Konstanz (um 1090). Er gedenkt des Kanon 6 von Chalcedon und seines Verbotes der absoluten Ordination. Damals, sagt er, empfing man durch die Weihe den Titel, der Weihende gab damit zugleich das Amt. Aber das hat „bei den Alten“ gegolten; jetzt gilt es längst nicht mehr. Erwählung zum Amt und Weihe sind zwei verschiedene Dinge geworden, verschiedenen Händen anvertraut: der eine gibt das Amt („die Kirche“), der andere gibt die Weihe. Die Weihe (die Ordination) wird vor der Anstellung und ohne Anstellung erteilt. Der (vom Bischof) „längst Geweihte“ empfängt erst nachträglich (von einem anderen, dem Grundherrschaft) ein Amt³⁶. Auf die Ordination zum Priester folgt als zweite selbständige Rechtshandlung die „Weihe“ einer Kirche in der Form der Investitur und erst durch die Investitur die Übertragung der „pastoralen Seelsorge“. Der ordinierte Priester ist als solcher stellenlos. Er bewirbt sich bei einem Grundherrschaft um eine „Kirche“, um ein Amt. Unter Umständen zahlt er dem Grundherrschaft Geld. Daher die Frage, ob auch der „Kauf einer Kirche“ verbotene Simonie bedeute. Davon redet Bernold in seiner Schrift „vom Kirchenkauf“ (de emptione aecclesiarum). Es sind die Niederkirchen, um die es sich handelt, aber an dem

³⁶ Vgl. die bereits oben Anm. 28 angeführte Stelle aus Bernolds Schrift De emptione aecclesiarum: modo presbyteri aecclesias jam dudum ordinati acquirere consueverunt — alius aecclesiam, alius consecrationem (confert).

Klerus der Niederkirchen vollzog sich die Masse der Ordinationen. Nach den alten Kanonen, sagt Bernold, ist zweifellos die entgeltliche Weihe simonistisch. Ob aber auch die entgeltliche Investitur? Der Geist, den die Handauflegung (die Weihe) gibt, darf und kann nicht durch irdisches Gut erkauft werden. Aber die Investitur ist ein weltliches Rechtsgeschäft. Trotzdem ist auch der Kauf der Investitur („der Kirche“) als Simonie zu beurteilen. Denn es handelt sich immer um ein geistliches Amt, ein Amt, welches zur Geistesmitteilung durch Handauflegung (auf Katechumenen, Befessene, Sterbende) ermächtigt. Kein Kirchenamt, auch wenn seine Verleihung ohne Handauflegung vor sich geht, darf, schon nach altem Recht, entgeltlich gegeben werden (alle Kirchenämter sind geistliche Ämter, vgl. S. 187). So auch nicht das Seelsorgeamt eines Pastors. Jede entgeltliche Übertragung eines Kirchenamtes ist simonistisch. So auch die entgeltliche Kircheninvestitur (der „Kauf einer Kirche“). Es liegt Simonie vor, und die Rechtshandlung ist kirchenrechtlich ungültig³⁷.

³⁷ Im Anschluß an die seeben (Anm. 28, 36) angezogene Äußerung fährt Bernold fort: apud antiquos patres non tam specialis prohibitio facta legitur de emptione ecclesiarum, quas in ipsis ordinationibus comprehensas et cum ipsis per pecunias obtineri prohibitas noverunt. Et cum emptas ordinationes symoniacas reputarent, emptiones aecclesiarum procul dubio non exceperunt, immo nec excipere potuerunt. Postquam autem commendatio aecclesiae ab ipsa consecratione in tantum cepit separari, ut post multum tempus aecclesias acquirerent jam dudum consecrati, necessarium fuit, ut et speciali statuto prohiberetur emptio aecclesiarum, sicut et ipsarum consecrationum, nec unum minus quam alterum dampnaretur ut symoniacum. Sed consecrationes per precium acceptas tibi (dem Fragsteller, an den die Schrift gerichtet ist) constat esse symoniacas; mihi autem nihilo minus de commendatione, id est cura animarum, itidem videtur, si per pecuniam obtinetur. Nam Symon magus — per pecuniam obtinere voluit, non ut apostoli manus ei inponerent, sed ut ipse aliis manus inponere posset. Cui autem aecclesia sive cura animarum committitur, eidem etiam potestas manus inponendi super cathecuminos, energuminos sive infirmos sibi commissos conceditur. Quis ergo hoc symoniacum esse negabit, si quis tale officium per pecuniam obtinuerit? Preterea officium hostiarii, notarii sive defensoris, si per pecuniam acquiratur, a beato Gelasio — symoniacum esse iudicatur, quorum tamen nullus per

So scharf war durch die Laieninvestitur die Erwählung zum Amt von der Weihe getrennt worden, daß der Kauf des Amtes (der Investitur) nicht mehr als unmittelbar durch das Verbot der käuflichen Ordination betroffen empfunden wurde. Die Ordination war etwas ganz anderes geworden als die Amtsbestellung. Sie wird durchweg absolut erteilt als bloße Weihe ohne Amtsübertragung. Der Sieg der Laieninvestitur bedeutete den Sieg der absoluten Ordination.

In dieser Tatsache lag die andere, daß während des 10. und 11. Jahrhunderts das Wesen der Ordination sich völlig änderte. Durch das Sakrament (die Ordination) ward nur noch eine rein religiöse Wirkung (die geistliche Befähigung zu priesterlichem Tun) ausgelöst ohne die entsprechende Rechtswirkung (Amtsverleihung). Das Kirchenamt ward nicht mehr von Gott durch das Sakrament (eine geistliche, vom Geist Gottes ausgehende Handlung), sondern durch weltliches Rechtsgeschäft von einer weltlichen Machtstelle gegeben. Das kirchenrechtliche Denken ward in ganz andere Bahnen geführt.

manus inpositionem ordinator, nec ipsis ut manus aliis inponant, conceditur. Si ergo emptor ecclesiastici officii quod per manus inpositionem nec acquiritur nec exercetur, symoniacus esse judicatur, quanto magis emptor pastoralis curae, in qua tot manus inpositiones frequentantur? — Petrus Albanensis episcopus, vir mirae sanctitatis et fidei, Petrum Papiensem iudicio ignis symoniacum esse probavit, eo quod investituram tantum episcopatus per pecuniam a laico acceperit. — Si igitur haec omnia symoniaca esse non negamus, itidem de emptione aecclesiarum iudicare cur dubitamus? Der Zusammenhang macht zweifellos, daß die commendatio ecclesiae die Investitur mit der Kirche bedeutet, welche das Amt an der Kirche (das pastorale Seelsorgeamt) verleiht. Deutlich ist, daß die Darstellung Bernolds sich nur auf die Niederkirchen, vor allem auf die Pfarrkirchen, bezieht. Für die Bischofskirchen war es bekanntlich durchaus Regel, daß die Investitur (durch den König) vor der Weihe erfolgte. Darum ist denn auch die Bischofsweihe von der uns hier beschäftigenden Entwicklung ausgeschlossen geblieben. Sie blieb eine Ordination mit Titelverleihung (oben S. 211). Die Niederkirchen aber bildeten die Masse der Kirchen und die Niedergeistlichen die Masse der Geistlichkeit, so daß die Entwicklung des Niederkirchenwesens für die Geschichte der Ordination entscheidend wurde.

Hier äußerte sich die stärkste Wirkung, welche das Eigenkirchenrecht auf die innere Entwicklung des kanonischen Rechts geübt hat. Das Regiment der Kirche Christi fing an sich vom Sakrament zu lösen. Eine neue, weltlich gestaltete Art von Kirchenregiment und Kirchenrecht, — das Regiment und Recht der Zukunft, — war im Aufsteigen.

Aber der katholische Kirchenbegriff forderte gebieterisch, daß das Kirchenregiment der Zukunft trotz weltlichrechtlicher Umbildung nicht in den Händen von Laien bliebe.

Unmöglich konnte die Kirche auf die Dauer bei dem Verzicht auf das geistliche Amt verharren. Sie sollte das geistliche Leben der Christenheit erzeugen, leiten und erhalten. Sie mußte Macht haben nicht bloß über die Weihe, sondern auch über das ihr gehörende, ihr dienende geistliche Amt.

Die Laieninvestitur war der Feind. Gregor VII. eröffnete den Investiturstreit. Nicht bloß um die Investitur durch den König, sondern ebenso um jede Investitur durch den Grundherrn zu beseitigen. Die Zeit der Anerkennung der Eigenkirchenherrschaft war zu Ende. Das Eigenkirchenrecht sollte ausgerottet oder doch wenigstens kirchlich unschädlich gemacht werden.

Jetzt verstehen wir es, daß gegen das Ende des 11. Jahrhunderts nach einer langen Zeit des Schweigens das Verbot der absoluten Ordination erneuert wurde. Urban II. bestätigte auf seiner Synode zu Piacenza i. J. 1095 das alte kanonische Recht: die Nichtigkeit der absoluten Ordination. Hugo von St. Viktor und Gratian (um 1140) folgten seinen Spuren (oben S. 201 ff.). Mit der Laieninvestitur war die absolute Ordination groß geworden. Mit der Laieninvestitur ward sie jetzt aufs neue bekämpft. Die Kirche forderte mit der Weihe auch die Wahl. Aus den Händen der Laien forderte sie das geistliche Amt.

Dennoch ist es nicht zur Wiederherstellung der altkanonischen Ordination gekommen. Die absolute Ordination blieb trotz

allesdem in Übung³⁸. Es dauerte nicht lange, so erkannte Alexander III. (auf dem Laterankonzil von 1179) wenn auch nicht ausdrücklich, so doch deutlich genug die absolute Ordination als gültig an³⁹. Dabei ist es geblieben. Das Erfordernis des Titels verwandelte sich in die Forderung des sichergestellten Unterhalts. An die Stelle der altkatholischen trat endgültig die neukatholische (absolute) Ordination, die immer als solche nur noch Weihe ist, nicht mehr *missio*, *ordinatio* im alten Sinn.

Die Laieninvestitur hatte der absoluten Ordination die Bahn gebrochen. Aber es war nicht bloß die Laieninvestitur, welche in dieser Richtung wirkte. Es gab auch kirchliche Interessen, denen die absolute Ordination entgegenkam.

Die altkanonische Ordination war das Werkzeug des göttlichen (geistlichen) Stellenbesetzungsrechts. Gerade diese Tatsache war der Grund, um dessentwillen die altkanonische Art der Ordination letztlich von der Kirche selber abgelehnt werden mußte.

³⁸ Rufin in seiner Summe zum Dekret (um 1158) bezeugt in seiner Ausführung zu dist. 70, daß trotz den Kanonen von Chalcedon und Piacenza in Rom selber und „fast in der ganzen römischen Provinz“ die althergebrachte Gewohnheit der absoluten Ordination, vor allem bei Erteilung der *ordines minores*, im Schwange sei, Ausg. von Singer S. 161, 162: *numquid non in tota pene Romana provincia hodie clericos, maxime a subdiacono infra, ex longaeva consuetudine absque titulo ordinantur? Dicemus itaque quod tanta episcoporum multitudo tantaque ecclesiarum numerositas rea prevaricationis existat? Das strengkanonische Recht (daß die absolute Ordination irrita sei) hat in anderen Kirchenprovinzen Geltung, in einem Teil der römischen Provinz aber und vielleicht auch noch anderswo ist es durch die Gewohnheit aufgehoben. Et ne quis obiciat usum semper auctoritati debere cedere: qui ille est qui hujus nostre consuetudinis impugnator, sciat summum patriarcham qui auctoritatem habet condendi et interpretandi canones et qui potestatem habet derogandi canonibus pro loco, causa et tempore hanc absolutam ordinationem apud nos penitus approbasse. Der Papst selber hielt die absolute Ordination insbesondere für die *ordines* vom Subdiakon abwärts (der *subdiaconus* zählte noch zu den *ordines minores*), unter Umständen auch für *ordines majores* aufrecht.*

³⁹ Das ist bekannt, vgl. c. 4 X de praeb. (3, 5). Hinschius, *RR.* Bd. 1, S. 64.

Weil in der altkatholischen Ordination Gott das Amt an dieser Kirche (an diesem Titel) gibt, ist mit der Ordination nach altkatholischem Recht notwendig die lebenslängliche Bindung des Ordinierten an diese Kirche (diesen Titel) gegeben. Durch menschliche Willkür kann das Band, welches Gott geknüpft hat, nicht gelöst werden. An dieser Kirche mag der Kleriker zu höherem Dienst aufsteigen. Aber eine Versetzung an eine andere Kirche ist durch die göttliche „Verordnung“ (Ordination) ausgeschlossen. Das wird unzählige Male von den altkatholischen Quellen ausgesprochen⁴⁰. Ein Folgesatz war, daß der Bischof keinen Kleriker eines anderen Bischofs gültig zu

⁴⁰ Die Tatsache ist bekannt. Vgl. Hinschius, *RR.* Bd. I, S. 63, Anm. 9. Das älteste Zeugnis bietet der c. 15 von Nicäa (im Jahre 325): Die Versetzung von einer Stadt in eine andere ist nichtig (*ἀνεπισημασία κέναντος*): Der Kleriker wird der Kirche wieder zugestellt, für die er früher ordiniert war (der lateinische Text bei Gratian c. 19 C. VII qu. 1 lautet: *hoc factum prorsus in irritum ducatur et restituatur ecclesiae, cui fuit episcopus aut presbiter aut diaconus ordinatus*). Der Satz ist altertümlichsten Stiles. Das Konzil von Nicäa beruft sich auf ihn als auf einen schon bestehenden „Kanon“. Weitere Zeugnisse bis in das 8. Jahrhundert hat bereits Hinschius, a. a. O. gesammelt. Der Satz hat durch die ganze altkatholische Zeit gegolten. Hier genügt ein Hinweis auf Gratians Dekret C. VII. qu. 1, c. 19 ff. Papst Urban II. hat als Letzter wie das Verbot der absoluten Ordination, so auch das Verbot des Titelwechsels noch einmal mit Nachdruck ausgesprochen. Sein im vorigen schon besprochener c. 15 von Piacenza (im Jahre 1095, Mansi tom. XX, p. 806) lautet in seinem ersten Satz vollständig: *Sanctorum canonum statutis consona sentientes decernimus, ut sine titulo facta ordinatione irrita habeatur, et in qua quislibet titulus est, in ea perpetuo perseveret*. Derselbe Papst noch einmal in demselben Jahre auf dem Konzil von Clermont c. 13 (Mansi tom. XX, p. 817): *Ut omnis clericus ad eum titulum, ad quem primum ordinatus est, semper ordinetur*. — Im Anfang des 4. Jahrhunderts (zur Zeit des Konzils von Nicäa) bildete noch die gesamte Christenheit der Stadt und des Stadtgebiets unter ihrem Bischof eine einzige Ekklēsia. Daher damals nur das Verbot, die Stadt zu wechseln. Aber schon im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts gliederte sich der Kirchendienst innerhalb der Diözese nach den verschiedenen kirchlichen Anstalten, *tituli* (oben S. 196), so daß aus dem Verbot des Wechsels der Stadtkirche das Verbot des Wechsels der Titularkirche hervorging. Daher schon im 5. Jahrhundert die „Ausrufung“ der Titularkirche, für welche der Kleriker geweiht war, oben S. 212.

weihen vermochte⁴¹, ein fernerer, daß die Wahl eines neuen Bischofs an den Klerus dieser Bischofskirche gebunden war⁴², ein dritter die Unmöglichkeit der „Translation“ eines Bischofs auf einen anderen Bischofsitz⁴³. Immer galt von Rechts wegen Nichtigkeit der diesen Verboten zuwiderlaufenden Handlung. Ein deutliches Beispiel bietet der Fall des Papstes Formosus. Er war von dem Bischofsitz zu Porto auf den römischen Stuhl erhoben worden. Seine ganze Amtsführung ward als nichtig verurteilt. Er war niemals Bischof von Rom gewesen⁴⁴.

⁴¹ Die Ordination des unzuständigen Bischofs ist nach altkatholischem Recht nichtig, oben S. 118. 213 Anm. 22. Eine Ausnahme wird gemacht bei Zustimmung des zuständigen Bischofs.

⁴² Leo I. um 446 (Jaffé Nr. 411) c. 5: zur Wahl eines neuen Metropolitan provinciales episcopi ad civitatem metropolim convenire debebunt, ut omnium clericorum atque omnium civium voluntate discussa ex presbyteris ejusdem ecclesiae vel ex diaconibus optimus eligatur. Was Leo I. hier von den Metropolitankirchen berichtet, galt auch in Rom. Sergius III., der vom Papst Formosus zum Bischof von Cäre ordiniert worden war, erklärte, um Papst werden zu können, die von Formosus empfangene Ordination für nichtig und legte sein Bischofsamt nieder. Jetzt war er wieder römischer Diakon (Stephan VI. hatte ihn zum Diakon befördert) und konnte zum römischen Bischof gewählt werden, vgl. Dümmler, Auxilius S. 15, 16. Für die einfachen Bischofskirchen erwähnt Leo I. (l. cit., c. 2—4) das Erfordernis der Erwählung aus dem Ortsklerus nicht. Wahrscheinlich ward hier bereits weniger streng verfahren. Daß im Grundsatz das kanonische Recht für alle Bischofswahlen das gleiche war, steht außer Zweifel.

⁴³ Vgl. z. B. die bei Gratian C. VII qu. 1 c. 19—37, gegebenen Belege, die zugleich bestätigen, daß bei necessitas oder utilitas ecclesiae Ausnahmen gemacht werden können. So sind denn auch zahlreiche Fälle von Translationen vorgekommen. Schon Auxilius in seiner Verteidigungsschrift für Formosus Lib. I, c. 7 (Dümmler S. 67) hat Beispiele beigebracht mit dem Hinzufügen: sunt et alii quam plurimi qui necessitatis vel utilitatis causa de sede ad sedem vel de civitate ad civitatem translati sunt. Der Grundsatz selber wird auch von Auxilius nicht bestritten. — Das Konzil von Antiochien vom Jahre 341 (unten Anm. 46) hatte ausdrücklich verordnet, daß auch ein Synodalbeschluss den Bischof nicht zum Wechsel der Diözese ermächtigen könne. Schon in den Statuta ecclesiae antiqua (Concil. Carthag. IV a. 436) c. 27 (Bruns I, p. 144) ward aber bestimmt, daß die Wahlsynode mit Rücksicht auf die utilitas ecclesiae die translatio beschließen könne; sacerdotes vel alii clerici bebürfen zum transmigrare nur der Erlaubnis ihres Bischofs.

⁴⁴ Vgl. oben S. 115. Das Verbot der Translation war der entscheidende Grund für die Nichtigklärung des Formosianischen Pontifikats. Darum legte

Natürlich ist dies Verbot des Titelwechsels in zahllosen Fällen außer acht gelassen worden. Es mußten schon früh weitgreifende Ausnahmen und Vorbehalte gemacht und durch dispensatorische Rezeption nachgeholfen werden. Die Untersagung der Titeländerung (der mutatio ecclesiae) erschwerte häufig genug die den Umständen des Einzelfalls gerecht werdende Stellenbesetzung. Das Verbot war in hohem Grade unzweckmäßig. Die herrschende Lehre hat darum für unseren Rechtsatz überhaupt kein Verständnis⁴⁵. Aber aus dem Wesen der altkatholischen Ordination ergibt er sich von selbst. Der göttliche Befehl (ordinatio) schließt aus religiösen Gründen den Wechsel des Titels aus⁴⁶. Gerade deshalb wurde der Grundsatz niemals als solcher aufgehoben, sondern immer nur für den Einzelfall „ausnahmsweise“, mittels „Dispenses“ durchbrochen. Für die göttlich gegebene Wirkung des Sakraments besteht grundsätzlich keine Möglichkeit der Veränderung.

Mit der absoluten Ordination aber war ein Mittel gegeben, welches die Schwierigkeit mit einem Schlage beseitigte. Gab die

Sergius III., um Papst werden zu können, ohne selber diesem Nichtigkeitsgrund zu verfallen, den Episkopat von Cäre nieder, als ob er ihm niemals zuteil geworden wäre (vgl. Anm. 42).

⁴⁵ Hefele, Bd. 1, S. 419, spricht von der „Annahme einer mystischen Ehe“ zwischen dem Geistlichen und seiner Kirche (diese Idee begegnet schon im 4. Jahrhundert, vgl. das unter Siricius abgehaltene römische Konzil c. 12, Bruns II, p. 280). Aber diese Begründung ist nur eine Wiederholung des zu begründenden Satzes in anderer Form. — Hinschius, RR. Bd. 1, S. 63 erklärt unseren Satz durch die „Natur der Sache“ und die „faktischen Verhältnisse der ersten Jahrhunderte“, insofern man sich einen Kleriker „nicht ohne Verbindung mit einer bestimmten Kirche denken konnte“! Seine Begründung ist, wenn möglich, noch nichtsagender als die von Hefele.

⁴⁶ Concil. Antioch. a. 341, c. 21 (Bruns I, p. 86): kein Bischof darf die Diözese wechseln, auch nicht auf Grund eines Synodalbeschlusses (eines Wahlbeschlusses von Volk und Bischöfen); er soll bei der Ekklēsia bleiben, für welche Gott ihn von Anfang an erwählt hat (μένειν δε εις ην εκληρωθη υπό του θεου εκ αρχης εκκλησιας). Der Grund der Bindung des Niederklerikers an eine bestimmte Titelkirche kommt in der Vorstellung zum Ausdruck, daß der Heilige dieser Titelkirche als Stellvertreter Gottes den Kleriker zum Dienst an dieser seiner Kirche erwählt und verordnet hat, oben S. 212, Anm. 21.

Weihe, das Sakrament, überhaupt keinen Titel, so war auch der Ordinierte sakramental (durch Gott) an keinen Titel gebunden. Das Verbot des Titelwechsels war verschwunden.

Es gab einen einzigen Fall, für den sich das Erfordernis des Titels im alten Sinn behauptete: die Bischofsweihe (oben S. 211). Für diesen Fall ist denn auch ein Rest von dem Verbot des Titelwechsels geblieben. Noch heute kann jemand, der bereits Bischof ist, nicht gültig für einen anderen Bischofsitz gewählt werden. Es bedarf des päpstlichen „Dispenses“⁴⁷.

Im übrigen aber ist das Verbot des Titelwechsels längst in völlige Vergessenheit geraten. Es war beseitigt mit Hilfe der absoluten Ordination. Die Wucht der göttlichen Titelverleihung durch das Sakrament der Ordination war für das kirchliche Leben zu groß. Darum strebte die Kirche selber der absoluten Ordination zu, um die göttliche Stellenbesetzung auszuschießen.

Die Bindung des Ordinierten an die göttlich gegebene Stelle war nicht das einzige, was sich praktisch als Hindernis des kirchlichen Lebens herausstellte. Es kam noch ein anderes, wichtigeres hinzu.

Solange die Ämter durch die Ordination besetzt wurden, war die Stufenfolge der Ämter durch die Stufenfolge der Ordinationen gegeben. Denn eine andere Ämterbesetzung als die gött-

⁴⁷ Die Erwählung dessen, der bereits Bischof ist und darum immer (sei es auch nur dem Titel nach) schon an eine Diözese gebunden wurde, ist bekanntlich keine gültige electio, sondern bloße postulatio: eine „Bitte“ an den Papst um Erneuerung, die mit der Bitte um Dispens sich verbindet, vgl. Hinschius, *R.N.* Bd. 2, S. 177, 677 ff. Da der Papst mit der Ernennungsgewalt zugleich die Dispensationsgewalt besitzt, so bedeutet das Verbot natürlich keinerlei Beschränkung der päpstlichen Ernennungsgewalt. Überdies wird der Bischof heute in der Regel vom Papst frei ernannt. Die Wahl des Bischofs durch das Domkapitel besteht nur noch ausnahmsweise und gilt als Privileg (vgl. Stuh, *Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechts*, 1909, in seinen *kirchrechtl. Abh.*, Heft 58, S. 116, 117), so daß der Unterschied von electio und postulatio überhaupt nur noch für einen kleinen Teil der katholischen Kirche (für die preussischen und oberrheinischen Bistümer) vorhanden ist.

liche (sakramentale) gab es nicht. Die Stufenfolge der Ordinationen aber kam im 3. und 4. Jahrhundert zum Abschluß⁴⁸.

Die sakramentale Ämterbesetzung fordert den Aktus einer altgeheiligten Handlung. Die Zahl der überlieferten heiligen Handlungen aber kann nicht beliebig vermehrt werden. Bis auf den heutigen Tag sind in der römisch-katholischen Kirche die Ordinationen, wie sie das dritte Jahrhundert ausgebildet hatte, unverändert bei Bestand geblieben. Keine einzige neue Ordination ist hinzugekommen. In der katholischen hierarchia ordinis steht noch immer, wenngleich tot und längst versteinert, die altkatholische Kirchenverfassung des dritten Jahrhunderts vor uns da. Jede Möglichkeit der Änderung ist ausgeschlossen.

Heute ist die Bindung der Ordinationshandlungen an längst verschollene Gedanken und Zustände⁴⁹ praktisch bedeutungslos, denn die ordines sind schon seit Jahrhunderten (durch die absolute Ordination!) der Rechtswirkung, die sie einstmals besaßen, beraubt worden. In altkatholischer Zeit aber waren diese ordines Ämter und die Ordination die allein gültige Form der Amtsverleihung. Neue Ordinationen konnten nicht gemacht werden. So auch keine neuen Ämter. Seitdem um etwa 300 Art und Stufenfolge der Ordinationen abgeschlossen feststand, war auch Art und Folge der Ämterbesetzung unveränderlich gegeben. Die unvermeidliche Erstarrung der ordines wirkte unmittelbar auf die Ämter. Die göttliche (sakramentale) Bestellung zum Kirchenamt schloß nicht bloß die Unbeweglichkeit des Klerus (durch die Bindung an den Titel), sondern die Unbeweglichkeit der

⁴⁸ Papst Gelasius I. nennt in seinem Erlaß über die Ordination vom Jahre 494 (*Jaffé Nr.* 636, c. 2) neben dem Ostiarius und Lektor auch den Notarius und Defensor als auf der untersten Stufe des klerikalen Dienstes stehend. Aber doch ist kein ordo des Notars bzw. Defensors daraus geworden. Die Zahl der ordines und der Ordinationen war bereits abgeschlossen. Das gleiche gilt vom archidiaconus und vom archipresbyter, ebenso vom archiepiscopus und — vom Papst. Alle erst nach dem 3. Jahrhundert zur Geltung gelangten Ämter und Machtposten sind in der hierarchia ordinis unvertreten.

⁴⁹ Vgl. oben S. 195 über die Ordinationsriten des Pontificale Romanum.

Kirchenämter und damit der gesamten Kirchenverfassung in sich.

Jetzt verstehen wir den Satz: die altkatholische Ordination machte grundsätzlich jede Entwicklung der Kirchenverfassung unmöglich. Sie bedeutete die göttliche sakramentale Stellenbesetzung. Die göttliche Stellenbesetzung aber kennt keine Entwicklung.

Natürlich hat dennoch eine Entwicklung stattgefunden. Es gibt keinen Stillstand, auch nicht für das katholische „göttliche“ Kirchenrecht. Es wuchs unaufhörlich seit dem 4. Jahrhundert das Kirchengut, es wuchs die Zahl der Kirchen und der Kleriker, es wuchsen die Aufgaben der kirchlichen Verwaltung. Ja, es wuchs der Kirchenkörper selbst, da die Christenheit bald die ganze Reichsbevölkerung umfaßte und zugleich in steigendem Maß zu einem nach einheitlicher Führung strebenden Ganzen sich zusammenschloß.

Es kamen neue Ämter. Seit dem 4. und 5. Jahrhundert gab es in den Bischofsdiözesen kirchliche Ökonomen, Anwälte, Schreiber, gab es Archidiaconen und Archipresbyter. Für die Gesamtkirche erhoben sich über den einfachen Bischöfen Metropolit, Primaten („Erzbischöfe“), Patriarchen, im Abendlande vor allem das Papsttum.

Alle diese neuen Stellungen waren der göttlichen Ämterverfassung — der hierarchia ordinis (der göttlich bestimmten Stufenfolge des Klerus) — unbekannt. Sie wurden deshalb nicht durch Handauflegung gegeben⁵⁰. Der Archidiacon hatte nur die gewöhnliche Diakonatsweihe. Was ihn vor den anderen Diakon auszeichnete, war lediglich der bischöfliche Auftrag. Der Papst hatte keine andere als die gewöhnliche Bischofsweihe.

⁵⁰ Das Konzil von Chalzedon vom Jahre 451 c. 2 (Bruns I, p. 25) unterscheidet bereits die zwei Arten der bischöflichen Stellenbesetzung: einerseits durch Ordination (*χειροτονειν*), andererseits durch „Beförderung“ (*προβαλλεσθαι*). Die letztere überträgt einen Kirchendienst ohne Ordination. Sie bezieht sich auf neu aufgekommene Ämter. Namentlich genannt werden die Ämter des Kirchengutsverwalters und des Kirchenanwalts. Vgl. auch die Dekretale Gelasius I. oben S. 233, Anm. 48.

Was ihn über die anderen Bischöfe emporhob, war nicht sein gottgegebenes Amt (ordo), sondern lediglich die Stellung der römischen Ecclesia.

Die neuen Ämter hatten nichts mit der Ordnung der Eucharistie zu tun. Sie entsprangen dem Bedürfnis nach entwickelterer kirchlicher Verwaltung, das mit dem Wachstum der Kirche wuchs. Aber trotzdem mußten die neuen Ämter der eucharistischen Ordnung eingegliedert werden. Denn alle kirchliche Verwaltung, mag sie auch anscheinend rein äußerliche Dinge (wie Kirchengut, Führung eines Rechtsstreits) betreffen, ist altkatholisch geistliche, d. h. vom Geist Gottes ausgehende Verwaltung. Alle Kirchenämter ohne Unterschied sind folgerweise geistliche, dem Geist Gottes dienende Ämter, zu deren Verwaltung das Charisma des Geistes notwendig ist. Daher stehen grundsätzlich auch die neuen Ämter unter den Vorschriften, welche für die eucharistischen (durch Ordination gegebenen) Ämter in Geltung sind. Denn das göttliche Recht der eucharistischen Ämter ist das göttliche Recht der geistlichen Ämter⁵¹. Noch mehr. Auch die neu aufgekommene Dienste müssen von Trägern des eucharistischen Dienstes, d. h. von Klerikern, verwaltet werden. Denn auch die neuen Dienste fordern Geistliche. Andere Geistbegabte aber (für die Leitung des Volkes Gottes) als die eucharistisch Begabten gibt es nicht⁵².

⁵¹ Das Konzil von Chalzedon c. 2 (vgl. Anm. 50) bestimmt daher, daß das Verbot der Simonie wie für die Ordination so für die „Beförderung“ zu irgendwelchem Kirchendienst gilt. Simonie bedeutet bekanntlich den Versuch, den Geist Gottes durch Geld (oder sonstiges irdisches Gut) zu erlangen. Um solchen Tatbestand handelte es sich bei jedem Kirchenamt.

⁵² Noch Thomas von Aquino schreibt zu den Sentenzen des Lombarden Lib. IV, dist. 18, qu. 1, art. 1 (Thomae Opp. ed. Veneta tom. 12, 1780), p. 442: Potestas quam habet sacerdos super corpus mysticum (die Kirche) dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Daß nur ein Kleriker Kirchengewalt haben kann, ist ein noch heute in der katholischen Kirche geltender Rechtsatz. In dieser Form besteht noch immer in der katholischen Kirche die urchristliche Idee von der charismatischen Verfassung. Aber es ist (seit dem 2. Jahrhundert) das Charisma des Sakraments, welches zum Kirchendienst und Kirchenregiment beruft.

Es blieb bei dem Grundsatz der Unveränderlichkeit der Kirchenverfassung. Die Stufen des eucharistischen Dienstes bedeuteten die Stufen der Geistesmitteilung, darum notwendig auch die Stufen der göttlich gegebenen Kirchenverfassung. Sollte der Geist Gottes die Kirche regieren, so mußten die Stufen des eucharistischen Dienstes maßgebend sein auch für alle neuen Ämter und Stufen des Kirchenregiments. Was an weiteren Diensten aufkam, mußte eingeschoben werden in die Reihenfolge der eucharistischen Ämter. Die für die Verwaltung der Eucharistie entwickelten Dienste mußten auch genügen für die Verwaltung eines weltumspannenden Kirchentums. Es kam nur darauf an, die neuen Aufträge und Stellungen mit der zutreffenden klerikalen Stufe (dem richtigen ordo) in Verbindung zu setzen⁵³, denn nicht der Auftrag als solcher, sondern der ordo gab den Beruf, im Dienste der Kirche Gottes geistliche Gewalt zu üben.

Dem entsprechend ward die sich anbahnende neue Kirchenverfassung bis gegen den Ausgang des 12. Jahrhunderts in die Gliederung des eucharistischen Dienstes hineingezwängt. Es gab nur eine einzige Ordnung des Kirchendienstes: die hierarchia ordinis (der Weihegrade). Die neuen Ämter und Machtstellen wurden als „singuläre“ Fortbildung einzelner Weihegrade in die hierarchia ordinis mit aufgenommen. Das lesen wir bei Isidor von Sevilla im 7. Jahrhundert⁵⁴. Wir lesen es ebenso bei Hugo

⁵³ Daher die Frage, ob auch einem Subdiakonen die Vertretung des Papstes übertragen werden könne, vgl. Gratian dist. 94: Subdiacono etiam summus patriarcha vices suas committere valet.

⁵⁴ Isidor De ecclesiasticis officiis handelt Lib. II (Migne P. L. tom. 83, p. 777 ff.) von den ministri, welche den Kirchendienst verrichten; c. 5 ff. (p. 780 ff.) treten nach einander auf: Bischöfe, Chorbischofe, Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Lektoren, Psalmisten, Exorzisten, Acolythen, Ostiarier. Andere ministri gibt es nicht. In c. 16 ff. (p. 794 ff.) schließen die verschiedenen Stände des Christenvolkes (der Laien) sich an: Mönche, Büßer, geweihte Jungfrauen uff. Das ist die ganze Kirchenverfassung. Der Bischof ist der höchste Priester, der Nachfolger Aarons (L. cit. c. 5, p. 781: Aaron summum sacerdotem fuisse, id est episcopum); die Presbyter sind auch Priester, aber dem Bischof untergeben: sie sind die Nachfolger der Söhne Aarons. Etymol. Lib. VII, c. 12 § 13 ff. (Migne tom. 82, p. 291): Pontifex (der Bischof) princeps

von St. Viktor im 12. Jahrhundert. Namentlich bei dem letzteren wird stark und bewußt hervorgehoben, daß die Gleichheit der Stellung im eucharistischen Dienst (des gradus in sacramento) nicht mehr auch Gleichheit der Stellung im kirchlichen Verwaltungsdienst (der potestas, der dignitas, des officium) bedeutet. Die Regierungsverfassung der Kirche ist bereits im Begriff, die Formen der eucharistischen Verfassung zu sprengen. Und doch muß sie immer noch als bloße Weiterbildung der aus der eucharistischen Ordnung stammenden Weihegrade gestaltet werden⁵⁵.

sacerdotum est, quasi via sequentium, ipse et summus sacerdos, ipse et pontifex maximus nuncupatur: ipse enim efficit sacerdotes atque levitas, ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit, ipse quid nunc quisque facere debeat ostendit. § 16. Antistes (der Bischof) sacerdos dictus ab eo quod antestat, primus est enim in ordine ecclesiae et supra se nullum habet. Der Bischof ist der Höchste in der eucharistischen Ämterfolge. So ist er auch der Höchste in der Kirchenordnung und hat Niemanden über sich. Trotzdem sagt Isidor im Eingang desselben Kapitels seiner Etymologie § 4 ff. (Migne p. 290, 291): Ordo episcoporum quadripartitus est, id est in patriarchis, archiepiscopis, metropolitans atque episcopis. Patriarcha — apostolicum retinet locum — summo honore fungitur — sicut Romanus, Antiochenus et Alexandrinus. Archiepiscopus (unter diesem Titel erscheinen hier die Primaten) summus episcoporum, tenet enim vicem apostolicam (er vertritt den Patriarchen) et praesidet tam metropolitanis quam episcopis caeteris. Metropolitanus — singulis provinciis praeeminet, quorum auctoritati et doctrinae caeteri sacerdotes subjecti sunt, sine quibus nihil reliquos episcopos agere licet. — Omnes autem superius designati ordines uno eodemque vocabulo episcopi nominantur, sed illo privato nomine quidam utuntur propter distinctionem potestatis, quam singulariter acceperunt. Die „singuläre Macht“ einzelner Bischöfe steht als geschichtlich gegebene Besonderheit innerhalb der eucharistischen Verfassung, die verschiedene Entfaltung der aus der höchsten Priestergewalt (Sakramentengewalt) folgenden bischöflichen Gewalt veranschaulichend.

⁵⁵ Hugo von St. Viktor De sacramentis Lib. II, pars II, c. 5 (Migne tom. 176, p. 419): De ordinibus hoc primum attendendum est, quod alii sunt secundum gradum differentes, sicut est diaconus et sacerdos; alii in eodem gradu secundum potestatem excellentem, sicut diaconus et archidiaconus. Unus gradus est in sacramento, non tamen una potestas in ministerio. Diaconus enim sacerdoti ministrat in sacramento corporis et sanguinis Christi. Archidiaconus autem hoc plus habet quod praeter ministerium altaris sub episcopo et

Die altkatholische religiöse Bindung des gesamten Kirchen-
dienstes an die eucharistische Hierarchie war keineswegs von bloß

vice episcopi curam habet ecclesiarum et causas ecclesiasticas examinat et ministeria dispensat. Similiter sacerdos (der Presbyter ist gemeint) et pontifex sive summus sacerdos (der Bischof) unus gradus est in sacramento, diversa tamen potestas in ministerio, quia cum utrisque corporis et sanguinis Christi consecrandi, baptizandi, catechizandi, praedicandi, ligandi, solvendi una quodammodo sit dignitas, pontificibus tamen ecclesias dedicandi, ordines faciendi, manus imponendi, sacri chrismatis consecrandi, communem super populum benedictionem faciendi singularis data est potestas (Hugo faßt Presbyter und Bischof als einen „Grad“, also als Träger desselben ordo, der nur im Bischof zur vollen Entfaltung kommt, eine Auffassung, der auch Ffidor sich bereits nähert). Sic itaque alia est differentia graduum in sacris ordinibus, alia est in eodem gradu differentia dignitatum. In Pars III (Migne p. 421 ff.) werden dann die einzelnen ordines nach einander behandelt. Es gibt sieben „Grade“ der geistlichen Gewalt (der Sakramentsgewalt): septem graduum promotiones, in quibus per spiritualem potestatem altius semper ad sacra tractanda conscendit: primus gradus est ostiariorum — septimus sacerdotum (die Presbyter mit Einschluß des Bischofs). Hic gradus dispares in eodem ordine habet dignitates. Nam post sacerdotes altiores sunt principes sacerdotum, id est episcopi. Supra quos iterum sunt archiepiscopi; et supra illos qui dicuntur primates, supra quos quidam patriarchas constituere volunt; alii eosdem primates et patriarchas dicunt. — Post hos omnes sequitur summus pontifex quem papam id est patrem patrum consuetudo ecclesiastica nominare instituit. Hic est principalis et maximus sedis apostolicae in ecclesia Romana successor — cui vice Petri principis apostolorum praesidenti omnis ecclesiasticus ordo obtemperare debet —. Die Unterscheidung der Bischöfe wird aus dem Heidentum abgeleitet (was gar nicht so ganz unrichtig ist): wo früher flamines, da würden jetzt Bischöfe, wo früher archiflamines, da würden jetzt Erzbischöfe eingesetzt. Die sieben Stufen der geistlichen (eucharistischen, sakramentalen) Ämter aber sind göttlichen Ursprungs: Septem ergo spiritualium officiorum gradus proinde in sancta ecclesia secundum septiformem gratiam (vgl. Stricius ad Himerium im Jahre 385, Jaffé Nr. 255, c. 2: per invocationem septiformis spiritus) distributi sunt, quos dominus Jesus Christus, ejusdem spiritus plenitudinem habens, omnia in semet ipso exhibuit et corpori suo, id est ecclesiae, imitanda reliquit, cui ipsius spiritus participationem concessit. In c. 6—15 werden die einzelnen Stufen der Hierarchie vom Ostiarium aufwärts bis zum Bischof, Erzbischof und Papst besprochen mit der Schlußbemerkung in c. 16 (p. 431): Hi sunt ordines et ministeria clericorum, und dem Hinzufügen: zur Stärkung der Bischofsgewalt (in auctoritatem pontificalem) sind die (niedereren) Kleriker auf den Archi-

theoretischer Bedeutung. Sie teilte vielmehr auch den neuen Ämtern die Neigung zur Erstarrung mit. Sie war vor allem das entscheidende Hindernis für die Entwicklung einer leistungsfähigen Gesamtkirchenverfassung.

Das letztere ist ohne weiteres klar. Solange jeder Bischof als Träger der vollen Sakramentsgewalt notwendig auch Träger der vollen Kirchengewalt, von Gott erwähltes Oberhaupt und Organ der ganzen Christenheit, der Kirche Gottes auf Erden, war, konnte unmöglich eine das Ganze der Kirche machtvoll beherrschende Gesamtverfassung zustande kommen (vgl. unten § 22).

Das andere sehen wir wie an einem Schulbeispiel an der Geschichte des Archidiaconats. Sie ist längst bekannt⁵⁰. Aber welches ist ihr Sinn?

diaconen (der den Diaconen und Subdiaconen vorgelegt ist), den primicerius (der die Akolythen, Exorzisten, Lektoren, Psalmlisten unter sich hat) und den thesaurarius (dem die Ostiarier untergeben sind) verteilt (c. 17—19). Archidiacon, primicerius und thesaurarius (sämtlich jüngere Ämter) sind die Spitzen der durch die eucharistische Verfassung gegebenen sakramental bestellten bischöflichen Beamtenschaft und damit selber, unbeschadet ihrer besonderen dignitas, der eucharistischen Ordnung (der Sakramentsverfassung) eingegliedert. Archidiacon, primicerius und thesaurarius bedeuten die vollere Entfaltung der in der Eucharistie dienenden Ämter, Bischof, Erzbischof und Papst die vollere Entfaltung des die Eucharistie leitenden Priestertums. Die eucharistische Verfassung ist die unveränderliche Kirchenverfassung. In der siebenförmigen Art des Geistes, den Christus seiner Kirche gegeben hat, beruht für alle Zeiten die siebenförmige Abstufung des eucharistischen Dienstes, des geistlichen Dienstes (der potestas spiritualis), des Kirchendienstes. Alles was an Ämtern da ist, muß darum den sieben Weihegraden, den Ämtern, durch welche Christi Geist regiert, sich einordnen.

⁵⁰ Vgl. Hinschius, RN. Bd. 2, S. 183 ff., dessen Darstellung durch eine Reihe von jüngeren Einzelarbeiten über Archidiaconen und Offiziale erwünschte Ergänzung erfahren hat. Ich hebe hervor: R. Hilling, Die Halberstädter Archidiaconate, 1902. Derselbe, Die Offiziale des Bischofs von Halberstadt im Mittelalter, 1911 (in Stuß, Kirchenrechtl. Abh., Heft 72). F. Krieg, Der Kampf der Bischöfe gegen die Archidiacone im Bistum Würzburg, 1914 (Stuß, Kirchenrechtl. Abh., Heft 82). Bei Hilling, Offiziale, S. 1, 2, Krieg, S. V, VI, eine Zusammenstellung der übrigen neueren Literatur. Über Zusammenhang mit archaischem P. A. Leder, Die Diaconen der Bischöfe und Presbyter und ihre archaischen Vorläufer, 1905 (Stuß, Kirchenrechtl. Abh., Heft 23, 24).

Der Archidiacon stammt aus dem 4. Jahrhundert. Darum ist er der göttlichen hierarchia ordinis unbekannt. Aber er ist der hierarchia ordinis eingefügt worden. Er besaß Diaconatsweihe und hatte als erster Diacon ein Amt der Stellvertretung für den Bischof mit stetig wachsender Selbständigkeit. Dem Bischof war es bald, obgleich er in der Regel den Archidiaconen frei ernannte, geradezu unmöglich, sich von dem Übergewicht des Archidiaconen zu befreien. Im 11. und 12. Jahrhundert nahm ihm der Archidiacon die äußere Verwaltung der Diözese (Vermögensverwaltung, Stellenbesetzung, Gerichtsbarkeit) beinahe völlig aus der Hand. Während der ganzen zweiten Hälfte des Mittelalters mußte der Bischof um die Bischofsgewalt mit seinen eigenen Archidiaconen kämpfen, bis endlich das Tridentinum einschritt und den lästig gewordenen „ersten Diener“ des Bischofs seiner Gewalt entsetzte. Eine lang nachwirkende Widerstandskraft des Archidiaconats, die vom Standpunkt des neukatholischen Rechts unbegreiflich ist. Warum hat der Bischof, da er doch kraft seiner *jurisdictio* (so ist das neukatholisch zu denken) den Archidiaconen mit Gewalt betraut hatte, nicht kraft derselben *jurisdictio* dem Archidiaconen die Gewalt einfach wieder abgenommen?

Zweifellos hat zur Unentziehbarkeit und Steigerung der archidiaconalen Gewalt im 11. und 12. Jahrhundert der Einfluß des frühmittelalterlichen Lehnwesens beigetragen. Der Archidiacon empfing seit etwa dem 11. Jahrhundert die Sendgerichtsbarkeit mit den daran hängenden Leitungs- und Verwaltungsrechten (die Rechte auf Abgaben eingeschlossen) vom Bischof als *beneficium*, also zu eigenem privaten selbständigen Nutzungsrecht⁵⁷. Auch die Tatsache, daß die Archidiaconen stets zugleich Domherren und daher in natürlichem Bündnis mit der aufsteigenden Macht des Domkapitels waren, hat sicher ihre Widerstandskraft gegen den Bischof nicht unerheblich gestärkt.

⁵⁷ Auf diese Tatsache hat Hilling, Archidiaconate S. 7 ff., 129 ff., Offiziale, S. 11 ff., hingewiesen. Ihm folgt unter Vorführung weiterer lehrreicher Belege Krieg, S. 20 ff.

Aber ebenso zweifellos ist, daß weder Lehnwesen noch der Rückhalt am Domkapitel die entscheidende Grundlage für die Entwicklung der archidiaconalen Selbständigkeit gebildet haben. Schon in den Tagen Gregors d. Gr., als noch niemand von Lehnwesen und Domkapitel wußte, war der Bischof außerstande, den ihm in seiner Verwaltung hinderlichen Archidiaconen durch Zurücknahme des Amtsauftrags zu beseitigen⁵⁸.

Die Geschichte des Archidiaconats ist nur vom Boden des altkatholischen Kirchenrechts aus verständlich. Altkatholisch kann niemand ein Kirchenamt haben kraft bloßen bischöflichen Auftrags. Er kann es nur haben kraft seines *ordo*, kraft des göttlichen Auftrags, der ihm in der Ordination durch Geistesmitteilung gegeben worden ist. So ist auch dem Archidiaconen seine Amtsgewalt nicht kraft bischöflich übertragener *jurisdictio*, sondern kraft seines *ordo* zuständig (eine für den Neukatholizismus ganz unverständliche Vorstellung). Die archidiaconale Gewalt konnte nicht als solche selbständig genommen werden (wie dies später bei den bischöflichen Offizialen der Fall war). Voraussetzung des Archidiaconats war der *ordo* eines Diaconen und der einmal erteilte Archidiaconat konnte nur mit dem Diaconat entzogen werden⁵⁹. Der Auftrag des Bischofs, der zum Archidiaconen machte, wirkte nicht als Auftrag, sondern als Feststellung der diesem Diaconen durch seine Diaconatsweihe sakramental von Gott gegebenen Aufgabe. Der besondere bischöfliche Auftrag war überhaupt unnötig, wenn ein kirchliches Herkommen da war, welches bestimmte Amtsbefugnisse mit der Archidiaconenstellung verband. Auch in der Übung der Kirche Gottes äußert sich der Wille Gottes, und allein auf den Willen Gottes (nicht auf den Willen des Bischofs) kommt es an. Der

⁵⁸ Der Bischof „beförderte“ deshalb den Archidiaconen zum Presbyter, oben S. 188, Anm. 4.

⁵⁹ Wenn Strafverfahren ausgeschlossen war, blieb daher die „Beförderung“ das einzige Mittel, um den Archidiaconen aus seiner Stellung zu entfernen, vgl. den in Anm. 58 angezogenen Fall.

gewöhnheitsmäßige Umfang der archidiaconalen Rechte und Pflichten trat daher unter das gleiche Gesetz der Unveränderlichkeit, welches für alle durch den ordo (durch Gott) bestimmten Rechte und Pflichten Geltung hatte. So wenig der Bischof den Inhalt des Priesteramtes oder des Lektorenamtes nach Willkür bestimmen konnte, so wenig den Inhalt des Archidiaconenamts. Indem der Archidiaconat der Reihe der aus dem ordo entspringenden gottgegebenen Ämter eingefügt wurde, trat er unter das göttliche Ämterrecht, welches vom Willen des Bischofs unabhängig war. Im 11. und 12. Jahrhundert, als die altkatholischen Gedanken allmählich zu verblässen begannen⁶⁰, kamen andere Rechtsgründe der archidiaconalen Gewalt zu Hilfe (das Benefizialwesen, das Verhältnis zum Domkapitel). Die Kraft aber, welche die Gesamtentwicklung des Archidiaconats vom 4. Jahrhundert an maßgebend beherrscht und dem Bischof die freie Entfaltung seiner bischöflichen Gewalt gewährt hat, war die altkatholische Idee von der hierarchia ordinis und ihrem unbeweglichen göttlichen Ämterrecht.

Was bedeutete es, daß der Bischof seit dem 12. Jahrhundert⁶¹ durch seine Offizialen mit dem Archidiaconen in Wettbewerb eintrat? Wie kam es, daß der Offizial dem Bischof ein geeigneteres Werkzeug seiner Diözesanverwaltung schien als der Archidiacon?

Die ältere Literatur hat die Frage überhaupt gar nicht gestellt. Erst in jüngster Zeit ist sie aufgeworfen und dahin beantwortet worden: es war die Entwicklung des weltlichen Territoriums des Bischofs, welche die Entwicklung auch der

⁶⁰ Im Anfang des 12. Jahrhunderts verschwindet die Notwendigkeit des Zusammenhangs von Diakonats und Archidiaconat. Der Archipresbyter pflegt das Amt des Archidiaconen zu haben, vgl. Hilling, Archidiaconate, S. 57 ff., Krieg, S. 13. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts werden in Frankreich und England bereits von den Bischöfen Offiziale ernannt, in Deutschland seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts, Hilling, Offiziale, S. 1 ff.

⁶¹ In Deutschland setzte die Bewegung erst im 13. Jahrhundert ein, vgl. Anm. 60 a. C.

Diözesanverfassung beeinflusste. Im 12. Jahrhundert hatte das Lehnwesen bereits seinen Höhepunkt überschritten. Zuerst in Frankreich. Die weltlichen großen Herrn setzten dort schon seit 1100 an Stelle von Lehnsmanen bloß beauftragte Beamte ein. Die deutschen Territorialherren folgten im 13. Jahrhundert. Ebenso ging es in der Diözese. Die französischen Bischöfe begannen schon im 12. Jahrhundert, die zu Benefizialrecht eingesetzten Archidiaconen durch bloß beauftragte Offizialen zu ersetzen. Die deutschen Bischöfe taten im 13. Jahrhundert das gleiche. Unmöglich konnten sie „als geistliche Oberhirten ein System (das Lehnsystem) fördern, das sie als weltliche Landesherrn verwarfen.“ Wie das Lehnwesen der Ursprung der vollen Machtentwicklung des Archidiaconats, so wäre die Überwindung des Lehnwesens der Grund für die bischöfliche Gegenbewegung, für die Anstellung bloß beamteter (beauftragter) geistlicher Richter (der Offizialen) gewesen⁶².

Diese Begründung vermag nicht zu befriedigen. War doch die geistliche Oberherrschaft des Bischofs etwas ganz anderes als seine Territorialherrschaft. So wenig im Lehnwesen der entscheidende Grund für die Entstehung, so wenig war in dem Fall des Lehnwesens die maßgebende Ursache für die Auflösung der archidiaconalen Selbständigkeit gegeben. Die kirchenrechtliche Entwicklung trug ihre eigenen Gesetze in sich. Gewiß, der Bischof wollte eine von ihm abhängige Beamtenschaft, eine neue Art von Beamtenschaft, aber nicht im Gegensatz zum Lehnwesen, sondern im Gegensatz zum altkanonischen Recht. Er wollte an Stelle sakramental berufener Diener vielmehr Beamte, die er lediglich durch seinen Auftrag, durch eine bischöfliche Regierungshandlung schuf, die er jeden Tag zurückzunehmen oder zu ändern imstande war. Er wollte Beamte für seine bischöfliche Verwaltung, die nicht mehr Amtsträger

⁶² So die scharfsinnige Ausführung von Hilling, Offiziale S. 11 ff., der als Erster die Frage gestellt hat.

Gottes kraft göttlicher Beauftragung mit unveränderlicher Machtstellung, sondern Amtsträger des Bischofs kraft lediglich bischöflicher Beauftragung mit veränderlicher Dienstgewalt wären. Er wollte Befreiung von dem göttlichen Amterrecht. Er wollte ein neues Kirchenrecht.

Und was wollte der Papst? Seit den Tagen Gregors VII. war er ununterbrochen auf dem Wege zur höchsten Kirchengewalt. Die göttliche, auf der Stufenfolge sakramentaler Geistesmitteilung beruhende (eucharistische) Kirchenverfassung, die hierarchia ordinis, gipfelte in dem Bischof. Eine höhere Stufe gab es nicht. Jetzt sollte über der Hierarchie der sakramentalen Dienste eine Hierarchie zentralen Kirchenregiments sich erheben, in welcher der Bischof übergipfelt wird vom Erzbischof und der Erzbischof vom Papst. Die erzbischöfliche Stufe hatte schon längst in der Metropolitangewalt, auch die päpstliche Stufe schon längst in der autoritären Lehrgewalt des römischen Bischofs sich angekündigt. Aber wie schwach war die Metropolitangewalt, und wie weit war die Lehrgewalt des römischen Bischofs noch von der Unfehlbarkeit entfernt! Bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts war noch keine Papstgewalt da, die alle Gewalt der Christenheit (der Kirche) zu einer Gewalt zusammengefaßt und zum Weltregiment geschickt gemacht hätte. Was wollte der Papst? Er wollte gleichfalls Befreiung von dem göttlichen Amterrecht. Er wollte ganz das gleiche wie die Bischöfe. Auch der Papst wollte ein neues Kirchenrecht.

So kam das neufanonische Recht. Unter Alexander III. setzte es ein. Durch Innozenz III. kam es bereits auf seinen Höhepunkt. In dem Liber Extra Gregors IX. fand es machtvolle Darstellung.

Voraussetzung aber des neuen Kirchenrechts mit seiner neuen Amterverfassung sowohl für die Diözese wie für die Gesamtkirche war die absolute Ordination.

Es ist längst Gemeingut der Wissenschaft, daß die absolute Ordination durch Alexander III. zuerst amtlich anerkannt, durch

Innozenz III. endgültig zum Siege geführt ist. Aber was bedeutete diese Tatsache? Niemand spricht von ihr als von einem großen Ereignis. Eine lediglich formale Änderung war, so meint man, vor sich gegangen. Sachlich war ja stets nach allherrschender Lehre (oben S. 196) die Verbindung von Ordination und Anstellung eine rein äußerliche gewesen. Jetzt ward auch der Form nach die eine Handlung von der anderen getrennt. Nichts irgendwie Erschütterndes lag darin. Was bedarf es da großen Aufhebens?

In Wahrheit bedeutete die Verwandlung des Ordinations-sakraments in die neukatholische, nur noch Fähigkeiten, nicht mehr Ämter göttlich zuteilende absolute Ordination die größte Umwälzung, welche überhaupt in der Geschichte des katholischen Kirchenrechts vorgekommen ist. Sie bedeutete die Aufhebung der göttlichen Stellenbesetzung: das Kirchenamt wird nicht mehr durch das Sakrament gegeben. Sie bedeutete damit zugleich die Aufhebung des göttlichen Amterrechts. Die absolute Ordination ist nur noch eine Form, die erfüllt werden muß, um ein kirchliches Amt von den Trägern der kirchlichen Körperschaftsgewalt (nicht mehr von Gott) zu empfangen, und zwar nach Maßgabe des kirchlichen Körperschaftsrechts, des nunmehr aufsteigenden neufanonischen, menschlichen Rechts, nicht mehr nach Maßgabe göttlichen Rechts.

Die grundlegenden Sätze der Kirchenverfassung wurden natürlich als unveränderliches göttliches Recht aus der alten in die neue Zeit herübergenommen. Priestertum und Bischoftum muß sein und über beiden das Papsttum als oberste allherrschende Gewalt. Aber nur die allgemeinsten Grundgedanken sind fortan in solcher Weise der geschichtlichen Entwicklung entrückt. Im übrigen tritt die Ausgestaltung der Verfassung und des Rechts unter die Gewalt der Kirche und ihrer „menschlichen“, veränderlichen Gesetzgebung. Das Kirchenrecht kommt in Bewegung. Die nunmehr körperschaftliche Amterordnung kann von der Kirche als Körperschaft nach Maßgabe der Gegenwartsverhältnisse den An-

forderungen der Zweckmäßigkeit entsprechend gestaltet werden. Die Entwicklung der Kirchenverfassung ist frei gegeben.

Nun erinnere man sich, daß auch die Bischofsweihe sachlich eine absolute Ordination geworden ist. Der Form nach (vgl. oben S. 211) wird sie noch heute als eine titulierte Ordination (im alten Sinn), als eine Weihe für ein bestimmtes Bischofsamt behandelt. In der Sache ist die Übertragung des Bischofsamts seit dem 13. Jahrhundert an die päpstliche confirmatio geknüpft worden⁶⁹, an eine körperschaftsrechtliche Regierungshandlung des Papstes, nicht mehr an das Sakrament. Auch die Bischofsweihe hat seit dem 13. Jahrhundert sachlich aufgehört, eine Anstellung zu bedeuten. Sie gibt nur noch Fähigkeiten, nicht mehr das Amt. Für die Sakramentsverwaltung blieb der Bischof auch fortan ein Diener Gottes, von Gott ausgerüstet mit dem vollen sakramentalen Charisma. Für das körperschaftliche Kirchenregiment aber war der Bischof seitdem vom Papst bestellt, ein Werkzeug nicht mehr des göttlichen, sondern des päpstlichen Regiments der Kirche Christi. Denn nur noch der Papst hatte einen unmittelbar von Gott gegebenen Regierungsauftrag für die Kirche Gottes. Der Sieg des päpstlichen Konfirmationsrechts, die Trennung von Wahl (Konfirmation) und Weihe (Ordination), die Behandlung auch der Bischofsweihe nach Art der absoluten Ordination war das entscheidende. Alt-katholisch waren alle Bischöfe als Träger des gleichen göttlichen Auftrags (Amts) und der gleichen göttlichen Gaben grundsätzlich einander gleichgeordnet gewesen. Jetzt war das früher durch Ordination jedem Bischof göttlich gegebene Regimentsamt verschwunden. Die Tatsache, daß auch die Bischofsweihe vom Amt „losgelöste“ Weihe geworden war, vernichtete das Wesen des altkatholischen Episkopats. Nur durch das Mittel des Papstes

⁶⁹ Vgl. Hinjcius, RR. Bd. 2, S. 574 ff.

trat der Bischof seitdem zu göttlichem Kirchenregiment in Beziehung. Aus dem altkatholischen, nur Gott Rechenschaft schuldigen Diener Gottes ward der Bischof in den gehorsamspflichtigen Diener des Papstes im Sinne des Neukatholizismus verwandelt.

Der Sieg der absoluten Ordination bedeutete mit der Zerstörung der überlieferten geistlichen Amterordnung die Zerstörung der gesamten altkatholischen Kirchenverfassung und die Begründung des neukatholischen Kirchenrechts.

§ 15.

Deposition. Exkommunikation. Absolution.

1. Der Tatbestand der altkatholischen Deposition.

Die altkatholische Deposition ist das Gegenstück der altkatholischen Ordination. Sie ist eine geistliche Regierungshandlung im altkatholischen Sinn: eine Handlung, in welcher unmittelbar der Geist Gottes (Christus) regiert das Volk Gottes¹.

¹ Belege: die Synode von Ephesus i. J. 431 setzt den Nestorius ab (Mansi tom. IV p. 1211): ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὤρισε διὰ τῆς παρούσης ἀνωτάτης συνόδου, ἄλλοτριον εἶναι τὸν αὐτὸν Νεστόριον τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ (durch die heilige Synode setzt Christus den Bischof von Konstantinopel ab und schließt ihn aus von der bischöflichen Würde sowie von aller Gemeinschaft mit dem Priestertum). — Fünfte Sitzung des fränkischen Konzils von Soissons i. J. 853 (Mansi tom. XIV p. 983): Die von Ebo (vgl. oben S. 182 Anm. 7) nach seiner Absetzung vollzogenen Ordinationen wurden für nichtig erklärt: Ordinati ab eo, in quancumque terrarum partem profugi evagentur vel vagati sunt, quia divinum iudicium effugere nullatenus possunt, spiritus sancti iudicio ecclesiasticis gradibus privati perpetuo habeantur. — Deposition des Formosus von seinem Bischofsamt in Porto durch mehrere Synoden unter Johann VIII. i. J. 876 (Dümmler, Augustinus und Vulgaris S. 157 ff): die erste Synode spricht die Deposition aus: auctoritate et iudicio sancti spiritus, qui semper effugiet malitiae fictum, omni sacerdotali ministerio penitus denudatum fore iudicamus; die zweite Synode wiederholt die Deposition: auctoritate sancti spiritus iterato ab omni ordine sacerdotali deponimus. Vgl. unten Anm. 154. — Hugo von Amiens (oben S. 84 Anm. 6): Christus ordinat, deponit.

Der Wille Christi offenbart sich durch die Christenheit (den Leib Christi). Die Christenheit ist charismatisch organisiert. Sie spricht durch den Geistesträger.

Urchristlich ist jeder Christ ein Geistlicher. So kann jeder Christ urchristlich als Organ der Christenheit wie ordnieren, so deponieren. Die Deposition ist der Exkommunikation nächstverwandt. Durch jeden Christen kann der Geist Gottes (die Christenheit) aussprechen, daß dieser Christ vielmehr ein Unchrist, ebenso daß dieser Amtsträger vielmehr des göttlichen Dienstes unwürdig ist². Aber keinem Christen ist eine Rechtsgewalt zur

² Der bis in das 3. Jahrhundert geltende Satz, daß der Bischof durch Todssünde ohne weiteres (ipso jure) sein Bischofsamt verliert, bedeutete, daß jeder Christ kraft seines eigenen Urteils in der Lage war, den sündigenden Bischof für einen Nichtbischof zu erklären. Es kam darauf an, ob die Christenheit ihm Folge leistete. Ein Beispiel solcher Deposition urchristlichen Stils bietet Cypr. ep. 66: der Märtyrer Puppian erklärte den Bischof Cyprian wegen seines Verhaltens in der Verfolgung für einen Nichtbischof, es sei denn, daß Cyprian sich vor ihm (dem Puppian) rechtfertige, ep. cit. § 4: sacerdos tibi fui (schreibt Cyprian an Puppian) ante persecutionem, quando mecum communicabas, post persecutionem sacerdos esse desivi; § 5: quae mentis inflatio, ad cognitionem suam praepositos et sacerdotes vocare! Cyprian nahm die Sache keineswegs leicht. Er schrieb nicht bloß von der „Anmaßung“ des Märtyrers, über einen Bischof richten zu wollen. Er rechtfertigte sich (ep. cit. § 7) durch die Berufung darauf, daß er die ganze Christenheit, die Märtyrer, die Bischöfe, das „Volk“, die Konfessoren, die geweihten Jungfrauen, die Witwen, die ecclesiae universae per totum mundum auf seiner Seite habe, während Puppian allein stehe (Puppianus solus integer in paradiso atque in regno caelorum solus habitabit). Puppian entbehrte des consensus ecclesiae. Das war auch in den Augen Cyprians der entscheidende Grund, der die von Puppian ausgesprochene Deposition kraftlos machte. Cyprian sagt nicht, daß ein solches Depositionsurteil (eines geistbegabten Christen) an sich unmöglich sei. Dem entsprechend verhielt sich Cyprian auch in Sachen der spanischen Ekklesien, die ihre zum Ständienst abgefallenen Bischöfe ohne weiteres als Nichtbischöfe behandelte und damit „deponiert“ hatten, um zur Neubesehung des Bischofsstuhles zu schreiten. Cypr. ep. 67, 5. 6: Basilides, der eine der beiden betroffenen Bischöfe, beschwerte sich bei Papst Stephan und verlangte reponi se in episcopatum de quo fuerat depositus, obgleich er früher „freiwillig“ die Deposition anerkannt und sich dem Bußverfahren unterworfen hatte: episcopatum sponte deponens ad agendam paenitentiam conversus. Von den beiden Ekklesien stand die eine unter der Führung eines Presbyters, die andere unter der Führung eines Diakonen. Wie dort ein Märtyrer (Puppian), so übte hier ein Kleriker die

Organischaft für die Christenheit, zur Exkommunikation oder Deposition zuständig. Alles kommt darauf an, ob das geistliche Urteil des einzelnen als wirklich aus dem Geist Gottes, dem Geist der Christenheit geflossenes Urteil sich tatsächlich durchsetzt. Die charismatische Organisation ist unsichtbar (vgl. oben S. 66). Sie wirkt nicht nach Maßgabe äußerer Merkmale, sondern lediglich nach Maßgabe ihrer tatsächlichen Gewalt. Sie wirkt pneumatisch, nicht rechtlich.

Im Altkatholizismus ist die charismatische Organisation der Ekklesia sichtbar geworden. Die Organischaft für das Wirken des Gottesgeistes in der Christenheit ist auf den Klerus übergegangen. Durch göttliches Recht bestimmte äußere Merkmale machen klar, wann und durch wen der in der Christenheit lebendige Gottesgeist tätig wird. Was an die Ekklesia gehört, das gehört an den Bischof. Durch den Bischof handelt die Christenheit (der Geist). Darum muß man in allen Dingen, welche an die Ekklesia gehören, dem Bischof gehorchen wie Gott³.

aus dem Urchristentum stammende geistliche Macht eines jeden Geistbegabten. Von Rechts wegen gültig, dem inzwischen auf gekommenen katholischen Kirchenrecht entsprechend war das nicht. Papst Kallist hatte darum ein solches Vorgehen der Ekklesien bereits ausdrücklich verboten (vgl. oben S. 167 Anm. 19 und Kirchenr. Bd. 1 S. 63 Anm. 13, S. 218. 219) und Papst Stephan, auch hier den Spuren seines Amtsvorgängers folgend, setzte den Bischof Basilides, der sich an ihn gewandt hatte, wieder ein (über das Wesen solcher „Appellation“ vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 363 ff.). Das Urteil der Ekklesien konnte nur auf tatsächlichem Wege zur Gültigkeit gelangen (der Art des Urchristlichen entsprechend, vgl. oben S. 131. 132). Basilides hatte sich zunächst „freiwillig“ unterworfen. Da er nunmehr Widerstand leistete, so entstand die Frage der Rezeption. Das Urteil der Ortsekklesien mußte durch Zustimmung der Gesamtekklesia als Urteil Gottes sich ausweisen. Um solche Rezeption zu verhindern, ging Basilides nach Rom. Um die Rezeption trotzdem durchzusetzen, wandten die Ortsekklesien sich an Cyprian und die Kirche Afrikas. Cyprian mit einer afrikanischen Synode trat auf die Seite der spanischen Gemeinden. Wie in seinem Handel mit Puppian, so stand Cyprian auch hier in der Depositionsfrage auf dem Boden des Urchristentums: die Stimme des in der Ekklesia (der Gesamtchristenheit) wirkenden Gottesgeistes kann in jeder Christenversammlung durch jeden geistbegabten Christen zur Geltung kommen.

³ Das ist bekanntlich der stets wiederholte verfassungsrechtliche Inhalt der Ignatiusbriefe.

Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts sind alle anderen Charismatiker (Propheten, Lehrer, Märtyrer) für das Handeln der Ecclesia ausgeschaltet. Der Bischof mit seinem Klerus hat allein die Organschaft der Ecclesia (des Geistes). So hat der Bischof mit seinem Klerus jetzt wie die Exkommunikation, so die Ordination und Deposition. Die ordnungsmäßig vollzogene Deposition durch den Bischof ist von göttlichen Rechts wegen wirkende Deposition.

Die Deposition durch den Bischof ist Deposition unmittelbar durch Gott (Christus).

Soll nicht ein einfacher Kleriker, sondern ein Bischof deponiert werden, so bedarf es (seit etwa 250) einer Synode: einer Versammlung des Volkes Gottes, in welcher eine Mehrheit von Bischöfen Zeugnis ablegt von dem Willen Gottes. Soll ein großer Bischof abgesetzt werden, so bedarf es einer großen Synode (vgl. den Fall des Paul von Samosata, Bischofs von Antiochien im 3. Jahrhundert, den Fall des Nestorius, Bischofs von Konstantinopel im 5. Jahrhundert). Durch die Synode spricht der Geist Gottes. Auch die Deposition durch die Synode ist eine Deposition unmittelbar durch Gott (Christus).

Die altkatholische Deposition ist ein Sakrament. Sie steht auch darin mit der Exkommunikation auf einer Linie, die der altkatholischen Kirche gleichfalls ein Sakrament bedeutet (oben S. 86 Anm. 10). In dem sakramentalen Wesen der Deposition beruht ihre Eigenart und ihre Macht.

2. Die Seelsorgegewalt des Bischofs und die neukatholische jurisdictio.

Es gab von Anfang an in der Christenheit eine strafende Seelsorge, die dem einzelnen Christen als solchem, an erster Stelle dem Lehrbegabten (Propheten und Lehrer) zuständig war. Sie hatte die Form der rügenden, unter Umständen auf büßfertiges Verhalten gerichteten Ermahnung und war, wenn sie die Zustimmung der Mehrheit des betreffenden Christenkreises

sand, von tatsächlich zur Unterwerfung unter das Strafurteil zwingender Kraft⁴.

⁴ Vgl. Kircheng. Bd. 1 S. 33 ff., wo bereits die Zeugnisse der ersten Zeit gesammelt sind. Es gibt eine private Ermahnung des sündigenden Bruders unter vier Augen. Es gibt zum andern eine Ermahnung „vor zwei oder drei Zeugen“. In dieser zweiten Form liegt der Ursprung des geistlichen Gerichts und Gerichtsverfahrens: der Bischof ermahnt zu einem bestimmten Verhalten unter Zuziehung von Klerikern. Die schwerste Form ist die Ermahnung, Rüge unter „vor allen“ (Gal. 2, 14; 1. Tim. 5, 19. 20; Matth. 18, 15—17). Wenn der in dieser dritten Weise mit Zustimmung der Versammlung „Gerügte“ sich unterwirft, so können ihm die Brüder „vergeben“ (2. Kor. 2, 6—10). Dem Ungehorsamen aber droht die Exkommunikation. Auch die Ermahnung in und mit der Versammlung ist brüderliche Ermahnung gleich den vorausgegangenen Ermahnungen. Sie geht nur von diesen Versammelten aus (von der „Mehrheit“, der „Menge“, vgl. 2. Kor. 2, 5. 6; 1. Clem. 54, 2) und wirkt nur für diesen Christenkreis, nicht für die Christenheit als solche, d. h. nicht für die Christenheit als religiöse Größe. Ein Beispiel 1. Clem. 54, 2: die Menge ermahnt den Aufrihrer, um des Friedens willen von Korinth fortzugehen. Der Christenstand des Ermahnuten, folgeweise seine mitgliedschaftliche Zugehörigkeit zu jeder, auch der korinthischen Ortschristenversammlung (Ortskirche), an der er tatsächlich teilnimmt, wird dadurch nicht berührt. Weber Gewalt der Gesamtkirchenheit (Ecclesia), noch etwa körperliche Gewalt der Ortskirchenheit (welch letztere es überhaupt nicht gibt, vgl. Wesen und Ursprung d. Kath. S. XXIII ff. 35) ist durch die Ermahnung seitens der „Menge“ ausgeübt worden. Aber die Ermahnung in und mit der als Ecclesia versammelten Menge ist eine Ermahnung im Angesichte Gottes, der in der Versammlung des Volkes Gottes anwesend ist (Tertullian, Apolog. c. 39 von den Christenversammlungen: spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus, ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et judicatur magno cum pondere ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praedictum est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et omni sancti commercii relegatur). Wer der im Angesichte der Ecclesia (Gottes) erteilten Ermahnung zu christlich-sittlichem Verhalten keine Folge leistet, setzt sich ebenso wie ein schwerer Missetäter dem göttlichen Strafurteil (censura divina), dem Urteil aus, daß er kein Christ ist. Der geistbegabte Christ (falls ihm die Christenheit zustimmt), später der Bischof (mit Zustimmung seiner Ortskirche) kann als Mund der Gesamtkirchenheit den Ungehorsamen für einen „Heiden und Zöllner“ erklären. Hinter der Ermahnung durch die „Menge“, dann den Bischof steht in allen schweren Fällen ergänzend, Nachdruck gebend die Möglichkeit der Exkommunikation, welche den Christenstand des Gebannten, seine Angehörigkeit an das Volk Gottes aufhebt und ihn als Anchristen von jeder Christenversammlung ausschließt. Aber erst der Bannspruch ist Ausübung der Schlüsselgewalt der Ecclesia, der Gewalt der Christenheit (der Kirche). Darum unterscheidet

Die Seelsorge war brüderliche Seelsorge. Der eine Christ diente dem anderen. Die Gewalt, die er in der Seelsorge übte, war ihm persönlich kraft seiner Geistbegabung zukommende Lehr- gewalt: Gewalt des Wortes. Seine Ermahnung und sein Straf- urteil war im Sinne der Gottesoffenbarung durch Christum, aber nicht unmittelbar Wort Gottes selber: das Sakrament (Mysterium) der Christenheit war nicht darin.

Seit Ausbildung der katholischen Kirchenverfassung fiel an erster Stelle dem Bischof mit seiner Klerikalen Gehilfenschaft (insbesondere mit seinen Diakonen) die Seelsorge zu: in dem gleichen Sinne wie einst den Propheten und Lehrern. Sie waren vor den anderen Christen zur Seelsorge und Ermahnung be- rechtigt und verpflichtet. Sie leisteten „den Dienst der Propheten und Lehrer“ wie im Sakrament so in der Seelsorge; auch in der strafenden Seelsorge⁵. Aber ihre Seelsorge, auch ihr seelsorge- risches Strafurteil war kein Sakrament. Es war das Handeln eines geistbegabten Christen, nicht unmittelbar Handeln Christi, Gottes selbst.

So traf in der Person des Bischofs eine doppelte Strafgewalt zusammen: die des Bischofs als eines einzelnen (lehrbegabten, wortbegabten) Christen und die des Bischofs als des (sakramental begabten) Organs der Christenheit, — die brüderliche und die göttliche, die nichtsakramentale und die sakra- mentale Strafgewalt.

sich der Bannspruch als das Urteil Gottes (divina censura) von der brüderlich strafenden Rüge (exhortationes, castigationes). Die Seelsorge, auch die seelsorgerisch strafende Ermahnung in und mit der als Ecclesia ver- sammelten Menge ist niemals Ausübung der Schlüsselgewalt (Kirchengewalt). Sie ist Recht und Pflicht der einzelnen Christen als solcher, nicht der Christen als Organ der Christenheit auf Erden (der Ecclesia).

⁵ Wenn es Didache XV auch von den Diakonen heißt, daß sie den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, so wird dabei namentlich an ihre Gehilfen- schaft auch in der bischöflichen Seelsorge zu denken sein. Vgl. die syrische Didaskalia cap. XI (Mchelis S. 59): der Diakon ist „Gehör und Mund“ des Bischofs für die Seelsorge; er kann unter Umständen auch selbständig vor- gehen.

Die sakramentale Strafgewalt äußerte sich in bestimmten, göttlichrechtlich vorgeschriebenen Handlungen (Exkommunikation und Deposition). Die brüderliche, nicht sakramentale Strafgewalt ward nach Umständen und in den verschiedensten Formen ge- handhabt. Sie war Ermahnung zu demjenigen Verhalten, welches unter den gegebenen Verhältnissen am besten geeignet schien, der seelsorgerischen Erziehung sowohl des Betroffenen wie auch seiner Mitchristen zu dienen. Schon früh ist eine ganze Reihe von solchen seelsorgerisch auferlegten Strafen zur Ausbildung gebracht worden: den Laien gegenüber der zeitliche Ausschluß von der Eucharistie oder von sonstigen kirchlichen Rechten, dem Klerus gegenüber die Entziehung der Einkünfte des Amtes oder gewisser Amtsrechte, auch unter Umständen der gesamten Amtstätigkeit⁶. Auch an den Bischöfen selber ist durch das Mittel der Synoden von den anderen Bischöfen solche seelsorgerische Zucht geübt worden. Im Wege der brüderlich rügenden Ermahnung (cor- reptio) konnten dem Bischof bischöfliche Ehrenrechte, ja überhaupt die Ausübung seiner Bischofsgewalt abgesprochen werden⁷. Ge-

⁶ Vgl. Kober, Die Deposition und Degradation (1867) S. 113 ff. Hinschius, RR. Bd. 4 S. 705 ff. 729 ff. Daß man diese leichteren (seelsorgerischen) Strafen nicht mit der herrschenden Lehre für Abspaltungen (Ab- schwächungen) der Exkommunikation bzw. Deposition halten darf, ergibt sich aus der obigen Darstellung von selbst. Die Seelsorgestrafen waren in ihrem Wesen anderer Art und sind ebenso ursprünglich wie Bann und Amtsentfegung (Kirchenr. Bd. 1 S. 33 ff.).

⁷ Augustin ep. 209 (Migne tom. 33 p. 954. 955): der Bischof Antonius von Fussala (Numidien) hatte sich nicht so Schweres zu schulden kommen lassen, ut propter hoc episcopatu eum putarem esse privandum. Denique sententias nostras (eine Versammlung von Bischöfen bildete das geistliche Gericht) sic temperavimus, ut salvo episcopatu (von Deposition ward abgesehen) non tamen omnino impunita relinquerentur, quae non deberent vel eidem ipsi deinceps iterumque facienda (Seelsorge für den Betroffenen) vel caeteris imitanda proponi (Seelsorge auch für die übrigen). Honorem itaque integrum servavimus juveni corrigendo, sed corripiendo minui- mus potestatem, ne scilicet eis praeesset ulterius, cum quibus sic egerat, ut dolore justo eum sibi praeesse ferre omnino non possent. Antonius sollte als Bischof in seiner Diözese bleiben dürfen, aber ohne Ausübung bischöflicher Gewalt. Der Gemäßigteste beschwerte sich bei dem Primas von Numidien und durch diesen beim Papst: der römische Bischof als

wisse Formen — ein geistliches Gerichtsverfahren — wurden für die Verhängung solcher Strafen ausgebildet⁸. Grundsätzlich aber entschied über Art, Maß, Dauer der Strafe das freie seelsorgerische Ermessen des Bischofs⁹. Die seelsorgerische Strafe war

der erstangesehene Lehrer der abendländischen Christenheit sollte berichtigend einschreiten. Darum führt Augustin noch andere Fälle an, in denen bereits mit Billigung des römischen Stuhles in gleicher Weise vorgegangen war. Ein numidischer Bischof war von dem (kraft Amtsalters ihm zuständigen) Primat ausgeschlossen worden, obgleich man ihn in seinem Bischofsamt beließ. Einem anderen war die *communio fraterna* entzogen worden: nur innerhalb seiner Diözese wollten die anderen Bischöfe mit ihm als einem Bischof verkehren (vgl. Hinschius, *RR.* Bd. 4 S. 742). Ein dritter war ebenso wie der jetzt „zu bessernde Jüngling“ ohne Deposition der Amtsausübung enthoben worden. Der betroffene Bischof von Fussala wollte die Enthebung nur von der Amtsausübung als unkanonisch nicht gelten lassen (aut in mea cathedra sedere debui aut episcopus esse non debui). Augustin erwidert, daß doch nicht alles gleichmäßig mit der schwersten Strafe oder gar nicht zu bestrafen sei (*nec inulta omnia relinquenda nec uno modo omnia vindicanda*). Außer der kanonischen (göttlichen) Strafe muß es freie Ermessensstrafen geben. *Corripere* ist bei Augustin der Ausdruck für die seelsorgerische Zucht (vgl. unten Anm. 10. 11): *corripiendo minimus potestatem*. Alle von Augustin in dem angezogenen Brief aufgeführten Fälle sind Korreptionsfälle. Die seelsorgerische Zuchtstrafe tritt ergänzend neben die für schwerste Fälle von Gott verhängte Strafe (die Deposition).

⁸ Grundlegend ward für den sich entwickelnden kanonischen Strafprozeß Matth. 18, 15—17. Vgl. die syrische *Dibaskalia* cap. X (*Ugheli* S. 53). *Constit. apost.* II, 37. 38. Auch hier sieht man deutlich, daß die geistliche Gerichtsgewalt (*jurisdictio*) aus der bischöflichen Seelsorgegewalt hervorgegangen ist.

⁹ Augustin trug kein Bedenken, einen Presbyter seelsorgerisch (ohne Deposition) seines Amtes zu entheben ohne dabei den c. 11 des karthagischen Konzils v. J. 348 (*Bruns I*, p. 115) zu beachten, welches für die seelsorgerische Maßregelung eines Presbyters die Zuziehung von sechs Nachbarbischöfen, also Verfahren in einem mit Bischöfen besetzten geistlichen Gericht angeordnet hatte. Augustin handelte im Verwaltungswege, lediglich nach eigenem Ermessen, ep. 65 (*Migne tom. 33 p. 235*): *Ego certe presbyterum qui — apud famosam mulierem, nullum secum clericum habens, remanere et prandere et coenare ausus est et in una domo dormire, removendum ab officio presbyterii arbitratus sum, timens ei deinceps ecclesiam Dei committere*. Ein numidisches Konzil stand bevor. Daher der Brief (ep. 65, *Migne tom. 33 p. 234*) mit der Meldung des Tatbestandes an den Primas von Numidien. Augustin hatte selber den Presbyter darauf aufmerksam gemacht, daß er sich wegen unkanonischen Verfahrens bei dem Konzil beschweren könne. *Nos autem — non putaverimus eo modo vindicanda,*

immer Ermessensstrafe, und umgekehrt: alle Ermessensstrafen waren seelsorgerische Strafen, Äußerungen brüderlicher Wortverwaltung, nicht kirchlicher Sakramentsverwaltung¹⁰.

quo in concilio constitutum est; die Folge wäre gewesen, Unerforschliches erörtern zu müssen (ea quae sciri non possunt velle discutere). Quod si forte iudiciis ecclesiasticis aliud videtur, quia sex episcopis causam presbyteri terminari concilio statutum est, committat illi qui vult ecclesiam suae curae commissam: ego talibus fateor quamlibet plebem committere timeo. Augustin gestattete dem vom Amt Enthobenen, sich zu einem anderen Priester (auf dem Lande) zurückzuziehen, ut illic vivat, si fieri potest, sine officio presbyterii correctior. Es handelte sich um persönliche bischöfliche Seelsorge sowohl an dem Betroffenen selbst wie an dem zu dem priesterlichen Amtskreis gehörigen Christenkreise. Darum war einerseits keiner der anderen Bischöfe an Augustins Entscheidung gebunden, andererseits aber auch Augustin selbst nach seiner Überzeugung trotz eines gegenfälligen lautenden Konzilschlusses in der freien Handhabung seines Ermessens nicht behindert.

¹⁰ Augustin *De correptione et gratia* c. 15, 46 (*Migne tom. 44 p. 944*): *Corripiantur itaque a praepositis suis subditi fratres correptionibus de charitate venientibus pro culparum diversitate diversis vel minoribus vel amplioribus. Den Gegensatz bildet die Exkommunikation: die damnatio quam facit episcopale iudicium, qua poena in ecclesia nulla maior est. Die Exkommunikation ist damnatio, Verbannung zum geistlichen Tode kraft göttlichen Urteils nach göttlichem Recht, stets der gleichen (schwersten) Art. Die Korreptionsstrafen sind Ermahnungsstrafen zwecks Rettung vom geistlichen Tode, verschieden nach dem Einzelfall je nach bischöflichem Ermessen. Der Exkommunikation steht in dem für Aleriker bestimmten Strafenkreise die Deposition gleichartig zur Seite. Sie ist gleichfalls Verbannung, stets derselben (schwersten) Art: Verwerfung des Klerikers durch Gott als untauglich für den heiligen Dienst Gottes. Die anderen Strafen in bezug auf die Rechte des Amtes sind Korreptionsstrafen zwecks Erhaltung klerikal-geistlichen Lebens in dem Bestraften, verschieden je nach dem Einzelfall je nach seelsorgerischem Ermessen, vgl. oben Anm. 7. 9. Es gibt nur zwei Arten von Strafen: die sakramentalen, göttlichrechtlich bestimmten Strafen (Damnationsstrafen: Exkommunikation und Deposition) auf der einen und die Ermessensstrafen (Korreptionsstrafen) auf der anderen Seite. Alle Ermessensstrafen sind Korreptionsstrafen, Strafen kraft brüderlicher seelsorgerischer Rüge. Die seelsorgerische Rüge aber ist Ausfluß der Wortverwaltung, und zwar der freien, nicht an heilige (sakramentale, vgl. oben S. 85) Formeln gebundenen Wortverwaltung. Sie ist Lehre des Evangeliums in Anwendung auf den Einzelfall, verschieden nach dem Einzelfall. Vgl. Augustin a. a. D. c. 5, 8 (*Migne tom. 44 p. 920*): *si patiuntur sibi evangelium ab homine praedicari — concedant etiam corripi se debere a praepositis suis, a quibus christiana gratia praedicatur. Sermo 387 (Migne tom. 39 p. 1697): Die sacerdotes (Bischöfe) sind in großer Gefahr si noluerint im-**

Selbstverständlich hatte die seelsorgerische Ermahnung durch den Bischof ein anderes tatsächliches Gewicht als die Ermahnung seitens eines einfachen Christen. Hinter jener stand nicht blos das persönliche Ansehen, sondern auch die sakramentale Strafgewalt des Bischofs. Die Ermahnung durch den Bischof hatte die gleiche Kraft wie einst die Ermahnung „der Menge“ in der Versammlung der Ekklēsia. Wer dem Bischof ungehorsam war, dem drohte die Exkommunikation. Trotzdem blieb man der Tatsache sich vollbewußt, daß der Bischof in seiner seelsorgerischen Zucht nichts anderes tue, als was jedem Christen zu tun obliegt¹¹.

plere illud quod contestatur apostolus: Praedica verbum — argue, increpa (2. Tim. 4, 2). Et quia tam grave pondus imminet cervicibus nostris, quibus dicitur: Si non annuntiaveris iniquo iniquitatem suam, sanguinem ejus de manu tua requiram (Ezech. 3, 18), necesse nobis est quoscumque negligentes aut secrete aut publice castigare.

¹¹ Augustin De fide et operibus c. 26, 48 (Migne tom. 40 p. 228): nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plec-tenda sint, non diceret apostolus: congregatis vobis et meo spiritu tradere ejusmodi satanae (1. Kor. 5) —. Item nisi essent quaedam non ea humilitate poenitentiae sananda, qualis in ecclesia datur eis qui proprie poenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus: Corripe eum inter te et ipsum solum et si te audierit, lucratus es fratrem tuum (Matth. 18, 15). Auch hier sieht man ganz deutlich, daß es nur zweierlei Strafen gibt. Neben der Exkommunikation (der sich für Kleriker die Deposition hinzugesellt) stehen nur seelsorgerische Korreptionsstrafen (vgl. Anm. 10). Die Korreptionsstrafe aber bedeutet Übung brüderlicher Zucht, die jeder Christ dem anderen Christen schuldet. De civitate Dei lib. I c. 9 (Migne tom. 40 p. 21. 22): Die Guten müssen mit den Bösen die Leiden dieser Gegenwart (Untergang des römischen Reiches!) erdulden, weil sie die brüderliche Zucht an den anderen aus weltlichen Rücksichten unterlassen und darum mitschuldig sind an den Taten der Bösen. Qua in re non utique parem sed longe graviorem habent causam, quibus per prophetam dicitur: — sanguinem autem ejus de manu speculatoris requiram (Ezech. 33, 6). Ad hoc enim speculatores, hoc est populorum praepositi constituti sunt in ecclesiis, ut non parcant objurgando peccata. Nec ideo tamen ab hujusmodi culpa penitus alienus est, qui licet praepositus non sit, — multa monenda vel arguenda novit et negligit. Die Pflicht der seelsorgerischen Zucht am Nächsten, die dem Bischof obliegt, besteht im Grundsatze für jeden Christen, nur daß der Bischof kraft seines Seelsorgeamtes an erster Stelle verpflichtet ist. In dem Sermo 387 (oben Anm. 10 a. G.) wird die Zuchtübung durch den Bischof aus seinem seelsorgerischen Lehramt abgeleitet; die

Das Wesen der Handlung war in dem einen Fall (wenn der Bischof handelte) das gleiche wie in dem anderen Fall (wenn ein Laie handelte). Die Wortverwaltung war nicht klerikalisiert. Auch der Laie sollte die heiligen Schriften lesen und der Anwendung des göttlichen Wortes wie auf sich selber so auf andere mächtig sein¹².

Die seelsorgerische Ermahnung des Laien hatte natürlich keine sakramentale Kraft. War doch der Laie sakramental unbegabt. Ganz das gleiche gilt von der seelsorgerischen Ermahnung durch den Bischof. Sie war keine sichtbare Form für unmittelbares Leben Gottes in und mit der Christenheit. Sie war menschliche Ermahnung zu einem bestimmten äußeren Verhalten. Sie konnte Macht üben über einzelne Christenrechte und Amtsrechte, aber keine Macht über die Christenheit als religiöse Größe. Sie ließ den Christenstand des Betroffenen — seine Zugehörigkeit zum Volke Gottes —, sie ließ ebenso den geistlichen Stand des Klerikers — den Besitz des Geistes Gottes — unberührt. Sie hatte keine (unmittelbare) geistliche, vom Geist Gottes ausgehende, sondern (unmittelbar) nur äußerliche Wirkung. Sie war darum ohne gemeinlichliche Geltung. Sie wirkte nur auf Menschliches, Irdisches, Zeitliches, Dürftliches: auf die Stellung des Betroffenen innerhalb des Zuständigkeits-

Schlusswendung der Ausführung aber geht auf die gemeinlichliche Zuchtübung überhaupt: corripimus plane, sed prius nos. Proximum vis corripere, nihil est tibi te ipso propinquius. Das corripere des Bischofs ist nicht anderer Art als das corripere seitens irgendeines anderen Christen.

¹² Vgl. die ausgezeichnete Schrift von v. Harnack, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche, 1912 (Beitr. z. Einl. in das Neue Test., Heft 5), insbesondere S. 95: „in den Händen der Priester lagen der Gottesdienst und die Sakramente; die Bibel dagegen samt der Bibelwissenschaft waren exoterisch, und möglichst alle sollten sie erfassen.“ Das Leben in und mit der heiligen Schrift sollte Sache auch der Laien sein. In den Kreisen der Mönche und Nonnen ward damit Ernst gemacht. Entstehung und Macht des Mönchtums ruhte wesentlich in dem unmittelbar an der Bibel sich nähernden Laienchristentum (ebendaf. S. 82 ff.).

kreises dieses Bischofs¹³. Immer aber unter dem Gesichtspunkt der Seelsorge: der mittelbaren Wirkung auf das Leben des Betroffenen mit Gott.

Was dieser Gewalt in der Hand des Bischofs entscheidende Bedeutung für die Entwicklung des Kirchenrechts gab, war die Tatsache, daß die öffentliche Seelsorge dem Bischof und seinem Klerus vorbehalten war. Nur der Bischof (mit seinen priesterlichen Gehilfen) hatte das öffentliche Predigtamt. So hatte auch nur der Bischof die öffentliche seelsorgerisch rügende, strafende Ermahnung. In seinen Händen lag die Kirchenzucht.

Die Kirchenzucht fand ihre ordentliche Handhabung im geistlichen Gericht.

Auch in dem geistlichen Gericht des altkatholischen Bischofs handelte es sich um Seelsorge, um die Bekämpfung der Sünde, um Verfehlungen des einzelnen gegen Gott. Die Strafen waren Sündenstrafen¹⁴. Die Sünde mußte ausgerottet werden

¹³ Die von Augustin seelsorgerisch (ohne Deposition) vollzogene Amtsenthebung des Presbyters war für die anderen Bischöfe nicht verbindlich, oben Anm. 9. Die im Wege der Korreption dem Bischof von Fussala auferlegte Entziehung der bischöflichen Rechte war nicht von Rechts wegen für die Kirche gültig; der Bischof griff das Urteil als unkanonisch an, oben Anm. 7. Vgl. l. Clem. 54, 2 (oben Anm. 4): das Urteil der „Menge“ soll den Auführer nur von dieser Ortschristenheit (in Korinth) fern halten.

¹⁴ Augustin De correptione et gratia c. 14, 43 (Migne tom. 44 p. 942): *Patiantur ergo homines se corripere quando peccant nec de ipsa correptione contra gratiam* (gegen die prädestinierende Gnade Gottes) *argumententur nec de gratia contra correptionem: quia et peccati justa poena debetur et ad ipsam pertinet justa correptio quae medicinaliter adhibetur etiamsi salus aegrotantis incerta est: ut, si is qui corripitur ad praedestinatorum numerum pertinet, sit ei correptio salubre medicamentum; si autem non pertinet, sit ei correptio poenale tormentum.* c. 15, 46 (p. 944): *Corripiantur itaque a praepositis suis subditi fratres correptionibus de charitate venientibus pro culparum diversitate diversis* (oben Anm. 10). Die Gegner, welche Augustin in dieser Schrift bekämpft, lehnten die seelsorgerische Auflegung von äußeren Zuchtstrafen (das corripere) ab. Sie wollten Seelsorge nur durch die Predigt des Evangeliums. Unter Berufung auf die prädestinierende Gnade Gottes erklärten sie Besserungsstrafen für verfehlt: die Er-

aus der Christenheit. Soweit sie öffentlich hervortrat im Gemeinleben der Christen, mußte sie durch das öffentliche Lehramt öffentlich bekämpft werden. Dazu diente neben der Predigtanzel das geistliche Gericht. Entweder war der Sünder aus der Christenheit oder doch aus den Reihen des geistlichen Standes auszuscheiden (sakramentale Verdammungsstrafen für den unverbesserlichen Sünder): das waren die Ausnahmefälle. Oder — und das waren die Regelfälle — der Sünder mußte durch die seelsorgerische Kirchenzuchtstrafe auf den Weg zu Gott zurückgeführt werden. Von Exkommunikation und Deposition abgesehen waren alle im geistlichen Gericht verhängten Strafen Besserungsstrafen, Strafen kraft seelsorgerischer Ermahnung (*correctio*) als Wohltat für das Innenleben auferlegt. Alle Strafen des geistlichen Gerichts (nur Exkommunikation und Deposition ausgenommen) waren Arzneimittel (*correctio medicamentum*), waren Heilmittel für den Sünder, nicht

wählten haben die Gnade Gottes auch ohne Besserungsstrafe, die Nichterwählten gelangen auch trotz der Strafe nicht zur Besserung. Augustin antwortet: für den Prädestinierten wird gerade die Gnade Gottes die Besserungsstrafe zur „heilsamen Arznei“ machen; für die Nichtprädestinierten wird wenigstens das Besserungsmittel als ihnen zukommendes Strafmittel (*poenale tormentum*) wirken. Man sieht, daß von allen Seiten die Ermessensstrafen (Korreptionsstrafen) als kraft ihres Wesens nicht der Bestrafung, sondern der Besserung, dem Seelenheil des Sünders dienend beurteilt wurden. Weil über das Seelenheil durch die göttliche Prädestination unveränderlich bereits im voraus entschieden sei, wurden kirchliche Zuchtstrafen abgelehnt, während Augustin die Besserungsstrafen mit der prädestinierenden Gnade Gottes in Einklang bringen will. Immer handelt es sich darum, ob die geistliche Zuchtstrafe auf das Verhältnis des Sünders zu Gott Einfluß zu üben imstande ist. Augustin bejaht das für die Prädestinierten und folgert daher: *si patiuntur* (die Gegner) *sibi evangelium ab homine praedicari — concedant etiam corripere se debere a praepositis suis* (oben Anm. 10). Vgl. auch *De civ. Dei* I c. 9 (oben Anm. 11): *populorum praepositi constituti sunt in ecclesiis, ut non parcant objurgando peccata.* Ob das corripere im Verwaltungswege oder im Wege geistlichen Gerichtsverfahrens vor sich geht, ist für das Wesen der Handlung gleichgültig, vgl. oben Anm. 7. 9. Schon die Tatsache, daß das geistliche Gerichtsverfahren dem Seelsorgeverfahren gegen den sündigenden Bruder nachgebildet ist (Anm. 8) macht klar, daß auch das geistliche Gericht es nur mit dem sündigenden Bruder zu tun hat.

Strafmittel¹⁵. Was den Bischof trieb, war die Liebe zu dem sündigenden Bruder und das Gefühl der Verantwortung für das Seelenheil der ihm Anvertrauten¹⁶. Was der Bischof auch im geistlichen Gericht übte, war die Verwaltung des göttlichen Worts, die Predigt des Evangeliums kraft der Lehrgewalt, die im Grundsatz aus dem Christentum eines jeden Christen hervorgeht.

Die Vorstellung von der Kirche als einer sich selbst regierenden Körperschaft war nicht da. Die Christenheit führte kein körperschaftliches Gemeinleben. Sie führte ein Leben nur mit Gott. Den Unterschied von *forum externum* und *forum internum* gab es nicht. Die sichtbare Christenheit wird unmittelbar von Gott regiert. Das ist der Grundgedanke des Altkatholizismus (wie des Urchristentums). Alles kanonische Recht ist göttliches Recht. Auch die Verfehlung gegen das kanonische Recht ist Verfehlung gegen Gott. Bruch der kirchlichen Rechtsordnung und Sünde sind ununterscheidbar¹⁷. Die Stellung des einzelnen zu Gott (im *forum internum*) entscheidet auch über die Stellung des einzelnen im kirchlichen Gemeinleben (im *forum externum*). Darum gilt das geistliche Strafverfahren im altkatholischen geistlichen Gericht nur der Sünde, nicht dem Schutz körperschaftlicher Rechtsordnung (die es garnicht gibt). Die geistlichen Strafen der altkatholischen Zeit sind keine

¹⁵ Vgl. oben Anm. 11: *correptionum medicamenta*; Anm. 14: *justa correptio quae medicinaliter adhibetur — salubre medicamentum*.

¹⁶ De corr. et gratia c. 15 (oben Anm. 10): *corripiantur a praepositis suis subditi fratres correptionibus de charitate venientibus*. De civ. Dei I, c. 9: Die Bischöfe haben *longe graviores causas* zur Übung der selbstregierenden Zucht, weil das „Blut“ (das Seelenheil) ihrer Untergebenen von ihnen gefordert werden wird (oben Anm. 11); ebenso Sermo 387 (oben Anm. 10). Das Ziel des Zuchtverfahrens ist, „den Bruder zu gewinnen“: *lucratus es fratrem tuum* (Anm. 11).

¹⁷ Daher die Auffassung schwererer Ordnungswidrigkeiten als Keterei. Die Simonie galt seit Gregor d. Gr. als „simonistische Keterei“, die Priesterehe im 11. Jahrhundert als „nikolaitische Keterei“. Dem Ketzer fehlt der Gehorsam gegen Gott. Auch die Verachtung des kanonischen (göttlichen) Rechts ist altkatholisch Verachtung göttlicher Offenbarung.

Strafen im Rechtsinne. Sie wollen nicht den Rechtsbruch vergelten, sondern die Kraft der Sünde brechen durch Verdammung (Ausscheiden) des Sünders oder aber — in der Regel — durch Besserung. Es gibt für den Altkatholizismus weder *poenae vindicativae* noch auch *poenae medicinales* im Sinne des neukatholischen Kirchenrechts, denn alle diese neukanonischen Strafen sind Vergeltungsstrafen *pro foro externo*, für Verletzung der körperschaftlichen Rechtsordnung und mit Wirkung nur für die körperschaftliche Rechtsordnung; — solche Strafen aber sind in der altkatholischen Kirche unmöglich. Auch die neukanonischen *poenae medicinales* (die Zensuren) haben mit den altkatholischen Besserungsstrafen (*correptionum medicamenta*) nichts gemein. Denn auch die Zensuren des neukatholischen Kirchenrechts sind Vergeltungsstrafen für das kirchliche (körperschaftsrechtliche) Delikt, wenngleich sie bestimmt sind, mit eingetretener Besserung wieder aufgehoben zu werden. Die altkatholischen *medicamenta* aber — sie können ebensowohl als dauernde wie als aufhebbare Strafen aufgelegt sein — sind immer nur Besserungsstrafen zur Heilung von der Sünde¹⁸.

Für das altkatholische geistliche Gericht gab es kein dort zu handhabendes Strafrecht (im Rechtsinn). Auch kein dort zu handhabendes Privatrecht. Wenn bürgerliche Sachen an den Bischof kamen, behandelte er sie gleichfalls lediglich unter dem

¹⁸ Die dauernde Amtsenthebung des Bischofs, des Presbyters ohne Deposition war altkatholisch eine *poena medicinalis* (*correptionis medicamentum*), vgl. oben Anm. 7. 9. Die neukanonische *poena medicinalis* ist nur in ihrer Form (Beschränkung der Strafdauer), nicht in ihrem Wesen von der *poena vindicativa* verschieden. Der altkanonischen *poena medicinalis* ist die *medicinalis* Form (bis zur Besserung) nicht wesentlich; sie ist in der Sache Besserungsmittel wie auch die Form der Strafe sei. — Hinschius, *RR.* Bd. 4 S. 744 ff. führt zutreffend aus, daß die altkanonische Exkommunikation keine Zensur (*poena medicinalis*) im späteren Sinne gewesen sei. Sie war aber auch (gegen Hinschius) keine *poena vindicativa* im Sinne des neukatholischen Kirchenrechts. Sie hatte nicht körperschaftsrechtliche (wie Hinschius mit der herrschenden Lehre als selbstverständlich annimmt), sondern religiöse (sakramentale) Wirkung, vgl. unten.

Gesichtspunkt, daß unter Christen keine Sünde sein und allein das Wort Gottes gelten dürfe¹⁹. Das geistliche Gericht der altkatholischen Zeit war keine Stätte der Rechtspflege. Das Wort Gottes wurde gehandhabt sei es als sakramentales Verdammungsmittel, sei es als seelsorgerisches Verbesserungsmittel. Das altkatholische geistliche Gericht war kein Gericht im Rechtsinn. Es übte keine dem Gemeinwesen (der Kirche als Körperschaft) zuständige Gewalt, zu richten über die Fragen des Gemeinlebens, sondern die aus Gottes Wort entspringende Gewalt des einzelnen Christen, zu richten, auch strafend und ermahnend zu richten über das Seelenleben des Mitchristen.

Aber tatsächlich hatte und übte der Bischof in seiner öffentlichen Seelsorge (Kirchenzucht) Macht auch über das kirchliche Gemeinleben. Insbesondere Macht über den Klerus, dessen Stellung und Amtstätigkeit in weitgehendem Maße vom Bischof abhängig war. In gewissen Grenzen auch über die Laienschaft: sofern es sich um exkommunikationswürdige Fälle handelte.

Es bedurfte nur einer Änderung der Vorstellungen, um der öffentlichen Seelsorgegewalt des Bischofs einen ganz anderen Grundgedanken und damit eine ganz andere Art zu geben.

Das geschah, als gegen das Ende des 12. Jahrhunderts der

¹⁹ Vgl. die syrische Didaskalia cap. XI (Aphelis S. 59. 60. 65 ff.): hat der Bruder einen Rechtsstreit mit dem Bruder, so soll er die Sache an den Bischof bringen; die Aufgabe des Bischofs ist schlechterdings und lediglich, beide zu versöhnen, auf daß sie Frieden miteinander halten und nicht durch Streit unter Christen „gegen Gott“ geübelt werde (S. 67), vgl. 1. Kor. 6. 7. So wurden denn auch Ehefachen lediglich unter dem religiösen Gesichtspunkt beurteilt. Als Grund für den Satz, daß Christen ihre Rechtsfachen nicht an heidnische Richter bringen sollen, wird (ebendaf. S. 60) das Wort Christi geltend gemacht: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist“. Gott allein will und soll richten über das Volk Gottes (vgl. 1. Kor. 6, 2). Über alle Fragen ohne Ausnahme, auch über Fragen des bürgerlichen Rechtslebens entscheidet darum für Christen allein das Wort Gottes, und im geistlichen Gericht des Bischofs erfolgt, auch wenn es sich um bürgerliche Rechtsfälle handelt, nichts anderes als die seelsorgerische Belehrung über das Wort Gottes.

Körperschaftsgedanke in das katholische Kirchenrecht seinen Einzug hielt. Die Kirche verwandelte sich in eine mit selbstherrlichem Regiment ausgestattete Körperschaft und die öffentliche Zuchtgewalt des Bischofs in eine der Kirche als Körperschaft dienende, der Kirche als Körperschaft zuständige Regierungsgewalt, — alle Glieder der Kirche, Klerus und Laien ohne Unterschied, grundsätzlich für das ganze Gebiet äußeren Gemeinlebens, mochte es kirchlicher, mochte es weltlicher Art sein, dem Bischof und der Kirche unterwerfend²⁰. Die Kirche ward zum Weltstaat und die öffentliche Seelsorgestrafgewalt des Bischofs zu einer Strafgewalt staatlichen Stiles, bestimmt, die Rechtsordnung des neuen kirchlichen Staatswesens zu schützen und durchzusetzen.

Damit war die neukatholische potestas jurisdictionis geboren worden. Sie bedeutete die in das „Juristische“ (Körperschaftsrechtliche) übersetzte öffentliche Seelsorgestrafgewalt des altkatholischen Bischofs.

Das forum externum — das Gebiet des Körperschaftsrechts — sonderte sich von dem rein religiösen Gebiet des forum internum. Das geistliche Gericht wurde ein körperschaftliches Gericht, ein Gericht im Rechtsinn, eine Stätte der Rechtspflege: es diente dem Schutz des Körperschaftsrechts pro foro externo. Die im geistlichen Gericht verhängten Strafen wurden Strafen im Rechtsinn: sie dienten zur „Sühne für die verletzte Rechtsordnung“ pro foro externo²¹. Aus Seelsorgegewalt wurde Leitungsgewalt eines körperschaftlich verfaßten Gemeinwesens²².

²⁰ Das war der bis in das 16. Jahrhundert herrschende Gedanke. Dann ward die Gewalt der katholischen Kirchenkörperschaft genötigt, sich auf das Gebiet des katholisch-kirchlichen Gemeinlebens zurückzuziehen.

²¹ Das ist der Sinn des neukatholischen Kirchenstrafrechts, der noch heute in Geltung steht, Sägmüller, RR. 3. Aufl. 1914 Bd. 2 S. 347.

²² Die im Text geschilderte Entwicklung ist für die überlieferte Lehre nicht vorhanden. Vom katholischen Standpunkt ist eine wesentliche Änderung des Inhalts der Kirchengewalt überhaupt nicht denkbar. Christus hat nach katholischer Lehre von vorneherein die Kirche mit den Vollmachten ausgerüstet, die

In einem Stück aber blieb die potestas jurisdictionis der gleichen Art wie einst die bischöfliche Gewalt der öffentlichen Seelsorge. Obgleich nunmehr der Kirche und zwar der Kirche Gottes zuständig, — denn auch die kirchliche Körperschaft des Neukatholizismus will die Kirche Gottes sein, — blieb doch die Jurisdiktionsgewalt eine Gewalt nichtsakramentaler Art. Das Geheimnis des Volkes Gottes, der Kirche Gottes war nicht darin. Der Sakramentsgewalt der Kirche war eine außerhalb des sakramentalen Lebens stehende Regierungsgewalt hinzugefügt. Die Kirche besaß nunmehr (wie einst der Bischof, oben S. 252) eine doppelte Gewalt: die sakramentale Gewalt des ordo und die nichtsakramentale der jurisdictionis. Warum war und blieb die letztere nicht sakramental? Weil sie nicht aus der altkatholischen Kirchengewalt (der Gewalt der Christenheit), sondern aus der Seelsorgegewalt des Bischofs, d. h. aus der Lehrgewalt des Bischofs als eines einzelnen Christen entsprungen war.

sie noch heute innehat. Insbesondere hat er nach der neukatholischen (heutigen) Lehre die Kirche von vorneherein als eine Körperschaft (Religionsgesellschaft) gegründet, so daß sie notwendig von Anfang an wie die Sakramentsgewalt so die körperschaftliche Regierungsgewalt (die potestas ordinis und die potestas jurisdictionis) besessen hat. Die protestantische Lehre kommt von dem Boden des Naturrechts aus zu dem gleichen Ergebnis. War doch nach der „juristischen“ Auffassung die christliche Kirche selbstverständlich von den Tagen des Urchristentums an eine Religionsgesellschaft im Sinne der Aufklärung! So hat es selbstverständlich von Anfang an in der Kirche körperschaftsrechtlich gedachtes „gesellschaftliches“ Strafrecht, überhaupt gesellschaftliches Selbstregiment körperschaftlicher Art gegeben wie „in jeder anderen Gemeinschaft“, vgl. statt aller Hinschius, *RR.* Bd. 4 S. 744. 747. 752 ff. Natürlich hatte das Urchristentum bereits den Kirchengegriff der Aufklärung. Auf diesem Standpunkt steht unsere Kirchenrechtswissenschaft noch heute! Auch Hinschius, der in seinem Kirchenrecht eine umfassende Gelehrsamkeit entfaltet und insbesondere der Entwicklung des kirchlichen Strafrechts eine den Einzelheiten nachgehende Darstellung breiter Art gewidmet hat, kommt doch in den Grundgedanken nirgends über die herkömmliche, durch die Aufklärung bestimmte Auffassung hinaus.

3. Die öffentliche Buße und die sakramentale Absolution.

Der Satz, daß die bischöfliche Seelsorgegewalt keine sakramentale Gewalt bedeutete, gilt auch für die private Seelsorge. Aber hier besteht die Tatsache, daß aus der privaten Seelsorge das neukatholische Sakrament der Buße hervorgegangen ist. Auch zu dieser geschichtlichen Erscheinung muß Stellung genommen werden, um das Verhältnis der Deposition zu dem gesamten Gedankenkreise des altkanonischen Rechts zu bestimmen.

In der altkatholischen Kirche ist bekanntlich ein doppeltes Bußwesen ausgebildet worden: das öffentliche und das private.

Das öffentliche Bußwesen hängt mit der Exkommunikation zusammen.

Die Exkommunikation bedeutete kein Mittel der Seelsorge. Sie war eine Verdammungsstrafe (*damnatio*). Sie diente nicht der Erziehung des Sünders, sondern der Selbsterhaltung der Christenheit als des Volkes Gottes²³. Wenn die Christenheit

²³ Augustin setzt ständig die Exkommunikation in Gegensatz zu der *correctio* (der seelsorgerischen Strafe), vgl. *De fide et operibus* c. 26, 48 (oben Anm. 11) und *De correctione et gratia* c. 15, 46 (oben Anm. 10). An der letztangezogenen Stelle sagt Augustin, nachdem er die Besserungsstrafen gerechtfertigt hat (oben Anm. 14): *Corripiantur itaque a praepositis suis subditi fratres. — Quia et ipsa quae damnatio vocatur (die Exkommunikation), quam facit episcopale iudicium, qua poena in ecclesia nulla major est, potest, si Deus voluerit, in correctionem saluberrimam cedere atque proficere. Neque enim scimus quid contingat sequenti die, aut ante finem vitae hujus de aliquo desperandum est, aut contradici Deo potest ne respiciat et det poenitentiam et accepto sacrificio spiritus contribulati cordisque contriti a reatu quamvis justae damnationis absolvat damnatumque ipse non damnet. Es kann also auch die Exkommunikation, obgleich sie keine Besserungsstrafe ist, doch auch die Besserung des Sünders und damit die Vergabung Gottes wirken (daraus wird auch die Exkommunikation gelegentlich eine medicina genannt, vgl. ep. 153 unten Anm. 40). Aber die Exkommunikation geschieht nicht um des exkommunizierten Sünders willen (wenngleich seine Besserung erhofft wird), sondern um der Christenheit (der anderen Christen) willen, und erfolgt daher nicht nach Maßgabe freien Gemessens, sondern kraft gegebener Notwendigkeit: *pastoralis tamen necessitas habet, ne per plures serpent dira contagia, separare ab ovibus sanis morbidam: ab illo, cui nihil est impossibile, ipsa forsitan separatione sanandam.**

den offenbaren Todsünder in ihrer Mitte duldet, wenn sie zuließ, daß seine „Krankheit“ auf andere sich übertrug, so war sie nicht mehr das von Gottes heiligem Geist regierte Volk, so versagte sich der Geist Gottes ihren Handlungen, so war das Sakrament der Christenheit mit allen seinen sakramentalen Lebensäußerungen ausgelöscht. Die Christenheit konnte nicht anders. Sie mußte den Unchristen ausscheiden und „dem Satan übergeben“²⁴, zu dessen Dienst er sich durch seine Tat bekannt hatte.

Die neukatholische Exkommunikation ist eine Handlung der *jurisdictio pro foro externo*. Sie ist Ausübung der Körperschaftsgewalt der Kirche und hat als solche nur körperschaftsrechtliche Wirkung. Sie nimmt die körperschaftlichen Mitgliedsrechte. Sie wirkt auf das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen, auf das Mitgliedschaftsverhältnis des Christen zu den anderen Christen; sie wirkt nicht unmittelbar auf das Verhältnis zu Gott²⁵. Sie ist keine (unmittelbare) Ausübung

²⁴ In der paulinischen Verurteilung des Blutschänders 1. Kor. 5, 4. 5: „Im Namen des Herrn Jesu Christi in eurer Versammlung mit meinem Geist und mit der Kraft unsers Herrn Jesu Christi ihn zu übergeben dem Satan zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist selig werde am Tage des Herrn Jesu“ fand der Altkatholizismus das Urbild der Exkommunikation, vgl. z. B. Augustin oben Anm. 11. Regino, *De synodalibus causis* I, c. 292: Der Todsünder soll seine Sünde bekennen *tradaturque satanae in interitu carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini*. Dem entsprechend die Exkommunikationsformel bei Regino II, c. 414, die auch im *Decr. Burchardi* XI, c. 4 (Migne tom. 140 p. 859) wiederkehrt.

²⁵ Thomas von Aquino *In Petri Lomb. Sent. IV dist. 18 quaest. 2, 2* (Thomae Opp. ed. Venetiis 1780, tom. 12 p. 453): *in foro conscientiae (im Beichtstuhl) causa agitur inter hominem et Deum; in foro autem exterioris iudicii (im Gericht des Bischofs) causa agitur hominis ad hominem: et ideo absolutio et ligatio quae unum hominem obligat quoad Deum tantum pertinet ad forum poenitentiae (Beichtstuhl), sed illa quae hominem obligat in comparatione ad alios homines ad forum publicum exterioris iudicii pertinet. Et quia per excommunicationem homo a communione fidelium separatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet et illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro judiciali, et propter hoc soli episcopi propria auctoritate et majores praelati secundum communionem*

der Schlüsselgewalt, der Gewalt Gottes, sondern nur Ausübung der Gewalt der Kirche als Körperschaft. Darum ist sie ohne (unmittelbare) Macht über das Leben in und mit Gott; sie hat (unmittelbar) nur Macht über das Leben in und mit der Kirche als Körperschaft.

Die altkatholische Exkommunikation ist etwas ganz anderes. Sie ist unmittelbare Ausübung der Schlüsselgewalt und nur der Schlüsselgewalt, der Gewalt Gottes im Hause Gottes, derselben Gewalt, die in allen Sakramenten der Kirche wirksam

opinionem. — — excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris iudicii, sed sententia excommunicationis, quamvis in exteriori iudicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod ecclesia militans est via ad triumphantem, ideo etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici: et secundum hoc a quibusdam distinguitur, quod est clavis ordinis (die sakramental wirkende Schlüsselgewalt), quam omnes sacerdotes habent (quantum ad forum conscientiae) et clavis jurisdictionis in foro judiciali, quam habent soli iudices exterioris fori: utrumque tamen Deus Petro contulit Matth. XVI et ab ipso in alios descendit qui utrumque habent. Die Wirkung der Exkommunikation auf das Verhältnis zur kirchlichen Körperschaft schließt mittelbar Wirkung auch auf das Verhältnis zu Gott in sich, weil der Weg zu Gott (zu der ecclesia triumphans) nur durch die ecclesia militans (die Kirchenkörperschaft auf Erden) hindurchgeht. So bedeutet die Exkommunikation mittelbar Ausübung der Schlüsselgewalt, obgleich sie ihrem Wesen nach keine Handhabung der Schlüssel des Himmelreichs (quoad Deum) darstellt. Aber auch die im forum externum geübte Jurisdiktions- und Exkommunikationsgewalt mußte aus religiösen Gründen auf die von Gott dem Petrus verliehene Schlüsselgewalt (Matth. 16) zurückgeführt werden. Daher der damals aufkommende Gedanke (a quibusdam distinguitur), daß Petrus zwei Schlüssel empfangen habe: den (sakramentalen) clavis ordinis und den (nichtsakramentalen) clavis jurisdictionis. Die neukatholische Lehre von der doppelten göttlich verliehenen Kirchengewalt, der potestas ordinis und der potestas jurisdictionis, lag darin. Thomas von Aquino steht fest auf dem Boden dieser neukatholischen Anschauung. Die Unterscheidung der potestas ordinis und der potestas jurisdictionis ist ihm bereits selbstverständlich und wird von ihm klar und scharf durchgeführt. Aber doch verbindet sich damit das Bewußtsein, daß die jurisdictio mit der ihr zugehörigen excommunicatio nur mittelbar mit der eigentlichen Schlüsselgewalt zusammenhängt, von der Matth. 16 die Rede ist. Die von Thomas vertretene Auffassung entspricht der noch heute geltenden katholischen Lehre.

ist²⁶. Die altkatholische Exkommunikation ist ein Sakrament in dem gleichen Sinn wie die anderen altkatholischen Sakramente

²⁶ Das Verfahren des Apostels Paulus (1. Kor. 5) „im Namen des Herrn Jesu Christi mit der Kraft unseres Herrn Jesu Christi“ war, wie bereits bemerkt wurde (Anm. 24), das Vorbild für die altkatholische Exkommunikation. — Tertullian Apologet. c. 39: *judicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur.* Weil das Urtheil Gottes (Christi) in der Exkommunikation verkündigt wird, schließt der Bann zugleich das künftige Urtheil Gottes (Christi) im Endgericht in sich, es sei denn, daß der Sünder durch Besserung die Gnade Gottes doch erlangt: das Urtheil Gottes ist noch nicht endgültig (daher der Ausdruck: *summum praejudicium*). — Cypr. ep. 33, 1: *Dominus noster — dicit Petro: ego tibi dabo claves regni caelorum — inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem ecclesiae praepositos gubernetur.* In allen Handlungen, welche der Bischof in und mit der Christenheit (Ekklesia) vollzieht, wird die Schlüsselgewalt, die Gewalt, vor Gott („im Himmel“) zu binden und zu lösen, die geheimnisvolle (sakramentale) Gewalt der Kirche ausgeübt. Die Schlüsselgewalt des Bischofs schließt auch seine Gewalt, im Namen Gottes zu exkommunizieren in sich, ep. 59, 1: *Felicissimus ist exkommuniziert: pulsus de ecclesia esse, de qua iam pridem cum sui similibus Dei maiestate et Christi Domini nostri et iudicis nostri severitate depulsus est; ebdam. § 5: unus (der Bischof) in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur.* — Christliche Didaskalia (Ende des 3. Jahrhunderts) c. 5, Athanasius S. 19: Der Bischof hat „die Stelle des allmächtigen Gottes inne“, er hat „Macht, die Sünder an Stelle des allmächtigen Gottes zu richten, denn zu euch, ihr Bischöfe, ist gesagt: alles, was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein.“ — Augustin De civitate Dei XX c. 9, 2 (Migne tom. 41 p. 673): *Gerichtsgewalt der praepositi (der Bischöfe), per quos ecclesia nunc gubernatur. Iudicium autem datum nullum melius accipiendum videtur, quam id quod dictum est, Quos ligaveritis in terra, ligata erunt et in caelo; et quae solveritis in terra, soluta erunt et in caelo.* Die eigentliche Gerichtsgewalt (iudicium) der Bischöfe (im Gegensatz zu ihrer Seelsorgegewalt) ist für Augustin die Exkommunikationsgewalt (oben Anm. 10. 11); die Gerichtsgewalt (Damnationsgewalt) aber fällt mit der Schlüsselgewalt zusammen. *Contra adversarium legis I, c. 17, 36 (Migne tom. 42 p. 623): alligatur homo amarius et infelicus ecclesiae clavibus, quam quibuslibet gravissimis et durissimis ferreis vel adamantinis nexibus.* — Regino De synodalibus causis II, c. 413: *Exkommunikationsformel (der Bischof spricht): iudicio Dei omnipotentis, Patris, Filii et Spiritus sancti et beati Petri principis apostolorum et omnium sanctorum nec non et nostrae*

(oben S. 86). Ihre Verhängung ist Ausübung der Sakramentsgewalt der Kirche (der potestas ordinis), nicht Ausübung einer

medicinitatis auctoritate et potestate nobis divinitus collata ligandi et solvendi in coelo et in terra, a pretiosi corporis et sanguinis Domini perceptione et a societate omnium Christianorum separamus et a liminibus sanctae matris ecclesiae in coelo et in terra excludimus et excommunicatum et anathematatum esse decernimus et damnatum cum diabolo et angelis ejus et omnibus reprobis in igne aeterno iudicamus, nisi forte a diaboli laqueis resipiscat et ad emendationem et poenitentiam redeat et ecclesiae Dei, quam laesit, satisfaciatur. Et respondeant omnes tertio: Amen, aut Fiat, aut Anathema sit. Die ganze Christenheitsversammlung (die Kirche Gottes) spricht mit dem Bischof das Verdammungsurteil. Die gleiche Exkommunikationsformel bringt Burchard in seinem Dekret XI, c. 3 (Migne tom. 140 p. 858). Weil die der Kirche durch Petrus und seine Nachfolger, die Bischöfe, zuständige Schlüsselgewalt d. h. die Gewalt Gottes ausgeübt wird, wirkt die Exkommunikation wie im Diesseits so im Jenseits, Regino II, c. 415: *ab omni societate et communione christiana separamus separatamque esse in aeternum decernimus, id est in presenti seculo et in futuro.* c. 416: *in nomine Patris et Filii et virtute Spiritus sancti necnon auctoritate episcopis per Petrum principem apostolorum divinitus collata — perpetuae maledictionis anathemate condemnans.* Vgl. Decr. Burch. l. cit. c. 5. 6 und die bei Kober, Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des canonischen Rechts, 1863, S. 198. 200 mitgetheilten Formeln. — Hugo von Amiens: *Christus imperat, clavis ejus ecclesiae commissa solvit et ligat.* Gratian: *Cum ergo dimittere peccata vel tenere, excommunicare vel reconciliare opus sit spiritus sancti et virtus Christi (oben S. 84 Anm. 6).* — Heute ist die Exkommunikation altkatholischen Stiles nur noch in der römischen Liturgie vorhanden (vgl. oben S. 194. 195). Das Pontificale Romanum (1908) p. 396 gibt für den Fall der „feierlichen“ (liturgischen) Exkommunikation pro gravioribus culpis eine Exkommunikationsformel, die in Anschluß an die oben aus Regino II, c. 413 mitgetheilte altkatholische Formel gebildet ist. Aber diese Art der Exkommunikation ist tatsächlich außer Gebrauch. In aller Regel wird das Exkommunikationsurteil des Bischofs lediglich schriftlich verkündet, Pontif. Rom. p. 393: *auctoritate Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti et beatorum apostolorum Petri et Pauli et omnium sanctorum (diese Eingangsformel ist altkatholisch und steht daher mit der darauf folgenden Verfügung in keinerlei innerem Zusammenhang), exigente ipsius contumacia (Angehörigam gegen den wiederholten bischöflichen Befehl) ipsum excommunico in his scriptis et tamdiu ipsum vitandum denuntio, donec adimpleverit quod mandatur: ut spiritus ejus in die iudicis salvus fiat (auch diese Schlussformel ist altkatholisch und in Widerspruch mit dem neukatholischen Inhalt des Spruchs). Die vollkommene Wesensänderung der Exkommunikation liegt zutage. Aus der von Gott*

körperschaftsrechtlichen Regierungsgewalt (*jurisdictio*), die es vielmehr überall nicht gibt. In der altkatholischen Exkommunikation handelt unmittelbar Gott: die „Gabe des heiligen Geistes, die Kraft Christi“ wird ausgeübt²⁷. Darum wirkt die altkatholische Exkommunikation unmittelbar auf das Verhältnis zu Gott und nur folgeweise (mittelbar) auch auf das Verhältnis zu den anderen Christen: sie wirkt (neukatholisch ausgedrückt) unmittelbar *pro foro interno* und nur mittelbar *pro foro externo*. Genauer ausgedrückt: dadurch, daß sie von Gott scheidet, scheidet die altkatholische Exkommunikation auch von dem Volke Gottes (der Kirche). Die altkatholische Exkommunikation bedeutet das geistliche Todesurteil, den Ausschluß vom ewigen Leben, denn sie schließt von dem göttlichen, unzerstörbaren Leben aus, an welchem durch Christum auch der Leib Christi (das Volk Christi) Anteil hat²⁸. Das Ziel der altkatholischen Exkommuni-

für die Sünde verhängten Strafe des ewigen Todes ist eine, nur die kirchlichen Mitgliedschaftsrechte entziehende Kirchenstrafe für das kirchliche Delikt des Ungehorsams gegen die kirchliche Obrigkeit geworden.

²⁷ So noch Gratian, vgl. Anm. 26 a. E.

²⁸ Cyprian ep. 4, 4: *spirituali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia ejiciuntur.* — Syrische Dibatalka cap. 7 (Achelis S. 34): Der Bischof, „welcher jemand unbarmherzig aus der Kirche hinausweist, was tut er anders als daß er grausam mordet“; solche Strafe ist viel schwerer als leibliche Todesstrafe, denn „welcher jemand aus der Kirche ausweist, der tötet mit dem ewigen Tode“: darum soll der Bischof auf Gottes Barmherzigkeit „Rücksicht nehmen“ und den Reuigen wieder aufnehmen. — Augustin *Contra adversarium legis* I, c. 17, 36 (Migne tom. 42 p. 623): *Claves quippe regni coelorum sic dedit Christus ecclesiae ut non solum diceret Quae solveritis super terram erunt soluta et in coelis, — verum et adjungeret, Quae ligaveritis in terra, erunt ligata et in coelo, quia bona est et vindicandi justitia* (in der Schlüsselgewalt ist auch die sakramentale Strafgewalt enthalten). *Illud enim quod ait, Si nec ecclesiam audierit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus, gravior est quam si gladio feriretur.* — Vgl. ferner die in Anm. 26 mitgeteilten Exkommunikationsformeln des 10. und 11. Jahrhunderts. Die Verurteilung zum „ewigen Feuer“ in Gemeinschaft „mit dem Teufel und dessen Engeln“, die göttliche Verwerfung für das Jenseits ist der eigentliche Inhalt der Exkommunikation; die Wirkungen für das Diesseits sind nur Folgeerscheinungen. Der Gegensatz zu dem, was heute in der neukatholischen Kirche Exkommunikation heißt, ist ein vollkommener und überdies so deutlich wie nur möglich aus-

kation ist Verurteilung mit Wirkung für das Jenseits, nicht irgendwelche Verurteilung mit Wirkung für diesseitige kirchliche Rechtsverhältnisse als solche. Sie bindet „im Himmel“, denn die Gewalt, die sie ausübt, ist die Gewalt des Himmels und das Urteil, das sie ausspricht, ist das Urteil des Himmels selbst.

Das Urteil Gottes (Christi), daß dieser Sünder außerhalb des Volkes Gottes ist, ergeht durch den Leib Christi, die Gesamtkristenheit auf Erden. Urchristlich kann jeder Christ als Glied der Christenheit den Urteilspruch Gottes verkünden und dem anderen als einem Unchristen die christliche Gemeinschaft weigern. Es kommt darauf an, ob sein Urteilspruch in der Gesamtkristenheit sich durchsetzt²⁹. Der Mikatholizismus bindet den Urteilspruch Gottes an bestimmte Formen. Durch den Bischof mit seiner Ortsekklesia spricht von kanonischen Rechts wegen die Gesamtkristenheit auf Erden, denn der Bischof ist als Nachfolger des Apostels Petrus der Träger der Schlüsselgewalt, der Gewalt der Christenheit (Kirche) auf Erden, der Sakramentsgewalt. Bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts treten noch andere Geistbegabte (Propheten, Märtyrer) als Verkünder des Exkommunikationspruches auf³⁰. Seit dem Ausgang des dritten Jahrhunderts ist der Bischof der einzige Träger der Exkommunikationsgewalt geworden. Der Exkommunikationspruch des Bischofs (mit seiner Ortsekklesia) ist der Urteilspruch Christi, Gottes.

Inhalt und Wirkung der Exkommunikation hat jedoch schon

gesprochen. Aber unsere Kirchenrechtswissenschaft weiß nichts davon. Die große Mehrzahl der im Vorigen mitgeteilten altkatholischen Quellenzeugnisse ist längst unbekannt. Und doch hat niemand ihre Bedeutung für den altkatholischen Kirchenbegriff und damit für das gesamte altkatholische Kirchenrecht wahrgenommen! Die protestantische Kirchenrechtswissenschaft ebensowenig wie die katholische. Warum? Es kann früher nicht anders gewesen sein als heute! Das Kirchenrecht war in seinen Grundbegriffen immer der gleichen Art! Das ist der für unerschütterlich geltende Inhalt unserer gesamten Kirchenrechtslehre bis auf den heutigen Tag.

²⁹ Vgl. Wesen u. Urspr. des Katholizismus (1912) S. XXIII ff. Kirchenr. Bd. 1 S. 32 ff. 51 ff.

³⁰ Beispiele Kirchenr. Bd. 1 S. 36 Anm. 13.

im Lauf der altkatholischen Zeit eine gewisse Abschwächung erfahren, durch welche die spätere Verwandlung der Exkommunikation in eine bloße Handlung körperschaftlicher Regierungsgewalt vorbereitet wurde.

Die Exkommunikation der ersten Zeit spricht im Namen Gottes aus, daß dieser Christ vielmehr kein Christ, sondern ein „Heide und Böllner“ ist (Matth. 18, 17). Zwar hat der Gebannte einst die Taufe empfangen. Aber seine schwere Sünde hat gezeigt, daß der Geist Christi in ihm ohne Wirkung geblieben ist. Hätte der Geist Christi durch die Taufe wahrhaft in ihm Wohnung genommen, so würde er niemals solcher Sünde fähig gewesen sein, hätte er niemals so „Christum mit Füßen treten“ können⁸¹. Er hat nur die Wassertaufe, nicht die rechte Geistes-taufe empfangen⁸². Seine Taufe war eine kraftlose Taufe. Das ist es, was unmittelbar in dem Bannspruch ausgesagt wird: dieser Christ ist vielmehr „ein Heide und ein Böllner“. Trotz der äußerlich empfangenen Taufe ist er ein Heide und Sünder geblieben. Er war niemals ein wirklicher Christ.

Die Exkommunikation in dieser ihrer ältesten Gestalt bedeutet die Nichtigsprechung des Taufsakraments und damit die Ausscheidung aus dem Volke Gottes. Die im Namen Gottes

⁸¹ Ebr. 10, 28. 29: Wenn jemand das Gesetz Moses bricht, der muß sterben; wie viel ärgere Strafe wird der verdienen, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des Testaments unrein achtet, durch welches er geheiligt ist, und den Geist der Gnade schmäheth? Ebendas. 6, 4—8: wer abfällt und wiederum den Sohn Gottes kreuzigt und zum Gespött macht, nachdem er einmal erleuchtet und des heiligen Geistes theilhaftig geworden war, gleicht dem Sand, welches den Regen empfangen hat und doch Dornen und Disteln trägt: er hat den Geist (die Taufe) nur äußerlich empfangen, die Gabe Gottes ist in ihm ohne Frucht geblieben. Darum ist es unmöglich, daß solche, die nach der Taufe abfallen (mit Willen sündigen), wiederum zur Buße erneuert werden (sie sind ohne den Geist); es gibt für sie kein zweites Opfer mehr für die Sünde: ihrer wartet das ewige Feuer, welches die Widersacher Gottes verschlingt (Ebr. 6, 6. 8; 10, 26. 27).

⁸² Diesen Gedanken vertritt neben anderen urchristlichen Anschauungen noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts Iovinian. Allerdings ward das damals bereits als Ketzerei beurteilt. Vgl. Grühnacher in Hauks *RG*. Bd. 9 S. 401. v. Harnack, *Dogmengesch.* Bd. 3 (4. Aufl.) S. 57.

dereinst vollzogene Taufhandlung ward im Namen Gottes für dennoch ungültig erklärt.

Nicht jedoch so, als ob der Gebannte nunmehr den von der Kraft Gottes noch unberührten Heiden gleich wäre, so daß er kommen und (nochmals) die Taufe erbitten könnte. Nein, er ist ein von Gott Verworfenener. Der Geist Gottes hat in ihm trotz der Taufe keine Wohnung nehmen wollen. Das ist es, was Gott (Christus) selbst in der (von der Ekkllesia gutgeheißenen) Exkommunikation ausgesprochen hat. Kann man den von Gott für des Taufgeistes unwürdig Erklärten noch einmal zur Taufe bringen? Unmöglich! Die Wiederholung der Taufe ist ausgeschlossen. Nicht weil die Taufe als äußerer Ritus unzerstörbar die Eigenschaft eines Getauften, den character indelebilis des Christseins begründet. Das Gegenteil ist der Fall. Der Taufcharakter ist zerstört. Die Worte: achte ihn für einen „Heiden und Böllner“ können garnicht anders verstanden werden. Es war die göttliche Verwerfung der von diesem Sünder empfangenen Taufe, welche die zweite Taufe unmöglich machte.

Trotz alledem konnte der von Gott Verworfenene von Gott begnadigt und die dereinst ungültig empfangene Taufe von Gott gutgeheißen und damit gültig gemacht werden.

Es bestand von Anfang an kein Zweifel, daß die Kirche (Ekkllesia) alle, auch die schwersten Sünden vergeben könne⁸³.

⁸³ Dieser Satz war gemeine Kirchenlehre. Kallist berief sich auf ihn, um sein Bußedikt zugunsten der moechi zu rechtfertigen, Tertullian, *De pudic.* c. 21: habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Der Satz wird auch von dem (jetzt montanistisch gefinnten) Tertullian anerkannt: Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant (ein montanistischer Prophetenspruch). Worauf geht bei Tertullian die Ausführung: Quis enim dimittit delicta, ni solus deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum ejus (Götzentempel, Hurerei, Mord). Der Satz, daß Gott alle Sünden vergeben kann, ist mit dem anderen, daß auch die Ekkllesia unbeschränkte Sündenvergebungsgewalt besitzt, gleichbedeutend. Was Tertullian bestreitet, ist lediglich, daß solche volle Schlüsselgewalt der hiörisch verfaßten Ekkllesia als solcher zuständig sei. Dem Bischof, auch dem

In der Form des Handelns der Kirche (der Gesamtkristenheit) handelt Gott selbst, denn die Kirche (die Gesamtkristenheit) hat die Schlüssel des Himmelreichs. Für die Schlüsselgewalt der Kirche ist keine Grenze vorgeschrieben und kann es keine Grenze geben, denn sie ist die Gewalt Gottes. Der Ratschluß Gottes aber ist frei. Er kann auch dem gebannten Todsünder dennoch vergeben, sei es im Jenseits²⁴, sei es im Diesseits. Die Annahme des Todsünder im Diesseits vollzieht Gott durch die Kirche, die Christenheit.

römischen Bischof, schreibt Tertullian (der darin, im Anschluß an den Montanismus, das von früher Überlieferte vertritt) nicht die volle (freie) apostolische Schlüsselgewalt (die potestas Petri), sondern nur die disciplina, d. h. nur dasjenige Maß der Schlüsselgewalt zu, welches durch das kanonische (göttliche) Recht dem Bischof ordnungsmäßig (gemäß der „Disziplin“, der Übung der Kirche, der vigens ecclesiae disciplina, wie es heute heißen würde) zukommt: quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio (der Bischof hat nur den vom kanonischen Recht vorgeschriebenen Dienst), quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute cujus est indulgere. In der Losprechung von den gegen Gott selbst begangenen Todsünden handelt es sich um ein außerhalb der „Disziplin“, außerhalb des kanonischen Rechts liegendes Vorgehen der Ekkllesia. Darum gilt für dies Gebiet der (unverändert vom Urchristentum her geltende) Grundsatz: spiritualibus ista potestas conveniet, aut apostolo aut prophetae (nicht dem Bischof als solchem), nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus. In der Ekkllesia, welche den Geistespruch des apostolisch Begabten annimmt (rezipiert), ist und handelt der Geist Gottes selber. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit (die Ekkllesia vergibt die Sünde, nicht der Prophet als einzelner), sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est jus et arbitrium; dei ipsius, non sacerdotis. Die Vergabung der schwersten Todsünden bedeutet außerkanonisches Handeln der unorganisierten Ekkllesia; sie fordert darum unmittelbares Handeln (Zustimmung) der gesamten Christenheit auf Erden, vgl. oben S. 125 ff. — Daß der Ekkllesia (nicht dem Bischof als solchem) allgemein unbeschränkte Vergabungsgewalt zugeschrieben wurde, bestätigt das Verfahren der Märtyrer, die kein Bedenken trugen, auch den zum Götzendienst Abgefallenen Vergabung zuzusprechen (Kirchenr. Bd. 1 S. 32 Anm. 9). Die Märtyrer übten damit die Schlüsselgewalt der Kirche aus. Man sieht deutlich, daß es sich um vorkatholische, d. h. urchristliche Gedanken handelt.

²⁴ Vgl. 1. Kor. 5, 5 (oben Anm. 24): „auf daß der Geist selig werde am Tage des Herrn Jesu.“ Tertullian l. cit. (oben Anm. 33), Augustin l. cit. (Anm. 23). Das ist oft ausgesprochen worden.

Wiederum war zweifellos, daß auch in diesem Fall die Entscheidung Gottes durch den Prophetenspruch eines von Gott erwählten Geistbegabten sich offenbart. Wird die Prophetie von der ganzen Christenheit angenommen, so hat Gott gesprochen. Die Sünde ist vergeben, mag sie auch die schwerste Todsünde sein. Die Schlüsselgewalt der Kirche ist ausgeübt.

Zweifelhaft war nicht die Gewalt der Kirche, sondern nur die Gewalt des Bischofs.

Die bischöfliche Gewalt des Altkatholizismus bestand darin, daß bestimmte sakramentale Handlungen, wenn von dem Bischof vollzogen, von kanonischen (göttlichen) Rechts wegen für die Christenheit als Handlungen der „katholischen Kirche“ (der Gesamtkristenheit) und damit als Handlungen Gottes gültig waren: es bedurfte keiner Rezeption; die Christenheit war durch göttliches Recht an die bischöfliche Handlung gebunden (darin beruhte die Sicherheit der Sakramentsverwaltung, oben S. 75 ff.). Es war die Frage, ob die Vergabung aller Todsünden unter die dem Bischof von kanonischen Rechts wegen zuständige Kirchengewalt falle. Oder ob es gewisse schwerste Todsünden gebe, deren Vergabung einem außerordentlichen Eingreifen Gottes durch sonderlich erwählte Geistessträger vorbehalten sei. Bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ward die Frage im letzteren Sinne beantwortet. Die unmittelbar gegen Gott gerichteten Todsünden (Götzendienst, Mord, Hurerei) galten als außerhalb des kanonischen Rechts stehend. Es bedurfte des Prophetengeistes eines hervorragend geistlich Begabten und der Rezeption des Spruches durch die Gesamtkristenheit. Die bischöfliche Entscheidung war in solchen Fällen für die Christenheit nicht bindend und nicht genügend²⁵.

²⁵ Vgl. oben Anm. 33. — Daß die Lehre Tertullians von der beschränkten Schlüsselgewalt des Bischofs nicht eigentlich montanistisch, sondern in gemeinkirchlicher Geltung war, wird dadurch zweifellos, daß 1. Kallist selber sein Bußedikt als eine Reueurung verkündigte (ego dimitto), daß er 2. als einer Begründung bedürftig den Satz behandelte, daß jede bischöflich ver-

Aber aus dem Grundgedanken der altkatholischen Verfassung mußte der Sieg der bischöflichen Gewalt erwachsen. Die Beschränkung des Bischofs hinsichtlich bestimmter Todsünden bedeutete die Unsicherheit der Absolution gerade in den schwersten Fällen. Die Losprechung durch den Propheten (Märtyrer) mit nachfolgender Rezeption seitens der Gesamtkristenheit war ein unsichtbarer Tatbestand ungewissen Daseins, der pneumatischen Anarchie unchristlichen Stiles preisgegeben (oben S. 126 ff.). Um diese Formlosigkeit und Ungewißheit des göttlichen Geisteslebens in der Kirche zu beseitigen, war die bischöfliche Verfassung aufgekomen, war dem Bischof die Schlüsselgewalt und damit „alles“ zugesprochen worden, „was an die Kirche gehört“ (oben S. 67 ff. 77. 78). Das katholische Prinzip forderte mit Naturgewalt die volle Ritualisierung und Sakramentalisierung des Lebens der Christenheit mit Gott. Sollte eine sichere Losprechung auch von den schwersten Sünden möglich sein, so mußte mit dem katholischen Grundgedanken Ernst gemacht werden und die volle Schlüsselgewalt der bischöflich verfaßten Kirche zuerkannt werden.

Der römische Bischof ging voran. Papst Kallist erließ das berühmte „Bußedikt“: *ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto*. Er ist damit durchgedrungen, trotz der Erschütterung, welche solche Neuerung verursachte (Schisma des Hippolyt). Das praktische Bedürfnis kam seinem Machtanspruch entgegen. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts gab es einen weiteren schweren Kampf. Die Wiederaufnahme

saßte Kirche (dies war die Neuerung) im Besitz der vollen Schlüsselgewalt Petri sei, Tert. l. cit.: *ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petro propinquam* (die durch den Bischof, den Nachfolger Petri, mit Petrus „verwandte“ Kirche bildet den Gegensatz zu der durch die Propheten oder Märtyrer sprechenden unorganisierten Gesamtkirche); endlich fällt S. entscheidend ins Gewicht, daß um die Mitte des dritten Jahrhunderts die Märtyrer ohne Bedenken die Absolutionsgewalt hinsichtlich der zum Götzendienst Abgefallenen ausübten, während die gleiche Absolutionsgewalt des Bischofs Gegenstand einer großen Streitfrage und langer Verhandlungen war.

der (in der decianischen Verfolgung) zum Götzendienst Abgefallenen war in Frage. Die bischöfliche Schlüsselgewalt siegte, wiederum nicht ohne Erschütterung (Schisma des Novatian). Ende des dritten Jahrhunderts war die Entwicklung abgeschlossen. Die bischöfliche Gewalt begriff wie die Exkommunikationsgewalt so auch die Absolutionsgewalt für alle schweren Sünden in sich. Der Bischof ward zum sichtbaren Richter der Christenheit an Christi Statt.

Die Exkommunikation war öffentlich. Sie geschah durch den Bischof in und mit der Versammlung der Ortskirchenheit³⁶. Damit hatte die Gesamtkristenheit und in der Gesamtkristenheit auf geheimnisvolle Weise Gott (Christus) selbst gesprochen.

Auf die öffentliche Exkommunikation folgte ein öffentliches Bußverfahren, falls der Sünder reuig Wiederaufnahme in die Kirche begehrte. In den gleichen Stufen, in denen die Katechumenen (Heiden) der kirchlichen Gemeinschaft zugeführt wurden, erfolgte auch die, nicht selten lange sich hinauschiebende allmähliche Wiederaufnahme des Büßers³⁷.

Den Abschluß des öffentlichen Bußverfahrens bildete die öffentliche Absolution. Sie vollzog sich gleichfalls durch den Bischof in und mit der Versammlung der Ortskirchenheit. Wie an den Bischof die Exkommunikation, so gehörte wiederum an den Bischof, nicht auch an den einfachen Priester, die Aufhebung der Exkommunikation, die öffentliche Absolution, — die Absolution in und mit der Christenheit. Die öffentliche („feierliche“) Absolution fiel mit der bischöflichen Lösung vom Kirchenbann zusammen.

Die Form der Handlung war ein absolutorisches Gebet mit nachfolgender Handauflegung. Die Lösung von der Sünde und

³⁶ Tertullian Apologet. c. 39 (vgl. oben Anm. 26): *judicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu — praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio sed testimonio adepti* (die Bischöfe sind gemeint).

³⁷ Vgl. E. Schwarz, Bußstufen und Katechumenatenklassen (Schriften der wiss. Gesellsch. in Straßburg, Heft 7), 1911, S. 24. 44 ff.

zugleich vom Bann geschah in „deprefatorischer“ Form: durch die an Gott gerichtete Bitte um Sündenvergebung für den Gebannten. Es war die Gesamtchristenheit auf Erden, welche in der Form der bischöflich verfaßten Ortschristenheit betend vor Gott trat. Es war Christus selber, welcher in der Handlung des Leibes Christi, der Kirche Christi auf geheimnisvolle Weise die Fürbitte für den Sünder einlegte. Das Absolutionsgebet der Kirche schloß die Erhörnung in sich. Das Gebet bedeutete, daß Gott vergab⁸⁸.

⁸⁸ Tertullian De poenitentia c. 9: öffentliches Bußverfahren: presbyteris advoli et caris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. c. 10: Non potest corpus (die Christenheit) de unius membri vexatione laetum agere; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aequae illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper quod filius postulat. — Augustin Sermo 100 c. 9, 9 (Migne tom. 38 p. 600): Spiritus dimittit (peccata), non vos. Spiritus autem Deus est. — Deus ergo habitat in templo sancto suo, hoc est in sanctis suis fidelibus, in ecclesia sua: per eos dimittit peccata, quia viva templa sunt. De baptismo contra Donat. III, c. 18, 23 (Migne tom. 43 p. 150): pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata, non secundum arbitrium hominum sed secundum arbitrium Dei et orationes sanctorum spiritualium. — Petra enim tenet, petra dimittit: columba tenet, columba dimittit; reuige Sünder incipiunt ad columbam pertinere, per ejus gemitus peccata solvuntur. — Remissam peccatorum non dabant (Schismatiker), quae per orationes sanctorum, id est per columbae gemitum solvuntur. Im Absolutionsgebet der Kirche betet der Geist Gottes selbst. — Leo I. i. J. 452 (Jaffé Nr. 485): Misericordia dei ita lapsibus humanis subvenit, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam spes vitae repararetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent (die Todsfünder: sie haben dem Taufgeist zuwider gehandelt) proprio se judicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. — Christus hanc praepositis ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus poenitentiae sanctionem darent et eadem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. Von dem Exkommunizierten ist die Rede. Er kann nur durch den Bischof (sacerdos, praepositus ecclesiae) die Vergebung der Sünde erlangen: Das Gebet des Bischofs ist die Form für

An die Gebetshandlung schloß sich darum die bischöfliche Handauflegung an. Sie bedeutete die Verleihung des Gottes-

die Erteilung der Vergebung. — De vera et falsa poenitentia (11. Jahrh.) c. 11, 26 (Migne tom. 40 p. 1123): Si peccatum occultum est, sufficiat referre in notitiam sacerdotis, ut grata sit oblatio muneris (damit das Bußwerk der confessio Gott angenehm sei); aber publice peccantibus (die öffentlichen exkommunikationswürdigen Sünder sind gemeint) non proprium sed ecclesiae sufficere meritum (für sie genügt nicht ihr Bußwerk, die Kirche muß mitwirken). Tantum se affligat, tantum se dolere et se mortuam sentire ostendat, ut audientes et contemplantes plorando orent veniam, quorum fletum imitetur ecclesia. Qui enim multos offendit peccando, placare multos oportet satisfaciendo, ut ecclesia, prius offensa per culpam, in conversione flectatur in misericordiam, orans pro ipso quem defunctum dolebat, unde Deus flectetur ad veniam, qui prius (indem er den Sünder zur Reue erweckte) adhibuit misericordiam. — Eine Formel für das bischöfliche Absolutionsgebet bietet Burchard in seinem Dekret XI c. 8 (Migne tom. 140 p. 861): Deus misericors — respice super hunc famulum N. et remissionem sibi omnium peccatorum toto corde poscentem deprecatus exaudi — ad sacramentum reconciliationis admitte. Die Kirche bittet durch den Bischof mit dem Sünder. Die deprefatorische Form erhielt sich bis in das 13. Jahrhundert, Kober, Kirchenbann S. 551 ff. — Vollzogen wurde die Absolution, wie gleichfalls bekannt ist, durch die bischöfliche Handauflegung, vgl. z. B. Cypr. ep. 16, 2: per manus inpositionem episcopi et cleri jus communionis accipiant; ep. 17, 2: nec ad communicationem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit inposita; ausnahmsweise (so bei Todesgefahr) kann auch ein Presbyter oder Diakon kraft bischöflichen Auftrags die Absolution vollziehen, ep. 18, 1: manu eis in poenitentiam inposita qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus inpositionem spiritum sanctum consequantur. Die Handauflegung ist, weil mit ihr der Vorgang sich vollendet, die reconciliatio im engeren Sinn. Das von Burchard mitgeteilte Absolutionsgebet schließt mit den Worten: ad sacramentum reconciliationis admitte: Gott möge den Sünder, für den stehen gebetet ist, zur Handauflegung zulassen. Die Handauflegung vollzieht die Versöhnung mit Gott, da sie den Geist Gottes gibt, Cypr. ep. 57, 4: pace accepta receperit spiritum patris (wie bei der Taufe, Cypr. ep. 73, 9: per nostram orationem ac manus inpositionem spiritum sanctum consequantur). Die ganze absolutionische Handlung wird daher häufig lediglich als „Handauflegung“ bezeichnet, Cypr. l. cit. Concil. Carthag. III v. J. 397 c. 32 (Bruns I p. 127): cujuscumque autem poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universa ecclesia noverit, ante absidem (vor dem Altar in und mit der gottesdienstlichen Versammlung der Ekklēsia) manus ei inponatur. Concil. Arausic. v. J. 441 c. 3 (Bruns II p. 122): stent in ordine poenitentium et ostensis necessariis poenitentiae fructibus legitimam communionem cum reconciliatoria manus inpositione percipiant.

geistes, und zwar des Taufgeistes, d. h. des Geistes, welcher den Getauften zum Christen macht. Sie war die gleiche Handauflegung, welche auch in Anschluß an die Taufe vollzogen wurde. Die teilweise Wiederholung der Taufhandlung lag darin. Durch die Taufe mit Handauflegung ging die Aufnahme, durch die Wiederholung der Handauflegung ging die Wiederaufnahme in die Christenheit vor sich. Die wiederholte Handauflegung war eine Handauflegung auf den Büßer (in poenitentiam). Sie vollzog sich an dem abtrünnig gewesenen Christen. Seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts ist sie nachweisbar als die Form für die Wiederaufnahme des zur Kezerei Abgefallenen. Seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts ward die Handauflegung in poenitentiam in Rom auch auf den kezerisch Getauften angewandt (oben S. 174). Hier ist der Grundgedanke der Handlung offenbar. Die Kezertaufe war eine kraftlose Taufe gewesen, eine Taufe, mit welcher der Geist Gottes sich nicht vermählt hatte trotz der Handauflegung, die mit der Taufe vollzogen worden war. In Anschluß an das überlieferte Herkommen wurde die Taufe selber (in Rom) nicht wiederholt. Aber seitdem die katholische Kirche den Übertritt zur Häresis als Abfall vom Christentum beurteilte (Ende des zweiten Jahrhunderts) ward doch ein Stück der Taufe nochmals vollzogen: die Handauflegung. Ebenso stand es in den anderen Fällen der Handauflegung auf den Büßer. Wenn Gott den Sünder begnadigte, dessen Taufe er verworfen und trotz der Handauflegung ohne Geisteswirkung gelassen hatte, so lag in solcher Begnadigung, daß der einst vollzogenen Taufe jetzt dennoch göttliche Anerkennung, Bestätigung, Kräftigung zuteil geworden sei. Das wurde durch Wiederholung der Handauflegung ausgedrückt. Der Taufe gesellte sich nunmehr der Geist Gottes. Die einst vor Gott ungültige Taufe ward vor Gott gültig. Der Unchrist ward ein Christ³⁹.

³⁹ In Polemik gegen Kallist schreibt Tertullian De pudic. c. 21: wenn den moechi, so muß auch den zum Götzendienst Abgefallenen die Möglichkeit der ordentlichen bischöflichen Absolution eröffnet werden: Re-

Die Handauflegung machte rückwirkend die Taufe kräftig, die einst unkräftig erteilt und in dem Bannspruch durch Gott selber als ungültig verworfen worden war. Man begreift es, daß die erste Zeit für solche Änderung des göttlichen Rat-schlusses eine außerordentliche Offenbarung des Gottesgeistes forderte. Man begreift ferner, daß diese Handauflegung auf den (öffentlichen, exkommunizierten) Büßer nur einmal möglich war. Die Wiederholung eines Stückes der Taufhandlung konnte nicht abermals wiederholt werden. Fiel der einmal Losgesprochene nochmals in schwere Sünde, so war eine zweite öffentliche Buße und Absolution ausgeschlossen⁴⁰. Es war klar, daß auch die

cuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum spiritus sancti — et rursus illi mactabitur Christus. c. 10: dem moechus jagt Kallist: secunda (nach der Taufe) te poenitentia excipit; eris iterum de moecho Christianus. Noch Abälard Sermo 8 (Migne tom. 178 p. 440) jagt von dem absolvierten Exkommunizierten: reddendo ei ecclesiam tamquam fidelem eum recognoscunt qui eum habebant prius incognitum et sicut ethnicum vel publicanum. Weil in der Absolution ein Stück der Taufhandlung wiederholt wurde, ward aus der Absolution ebenso wie aus der Taufe eine geistliche Verwandtschaft der Beteiligten abgeleitet (vgl. die Zeugnisse bei Gratian c. 8—10 C. XXX qu. 1): ein Satz, der von der bischöflichen auf die private Absolution übergegangen ist. Auch die Laienbeichte erzeugte diese Verwandtschaft und damit ein Ehehindernis zwischen dem Laienbeichtvater und seinem weiblichen Beichtkind, Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter (1909) S. 33. 34.

⁴⁰ Das ist bekannt. Hermas Mand. IV, 1, 8 offenbarte die Möglichkeit einer einmaligen Buße (nach der Taufe). Tertullian De poenit. c. 7: Collocavit (deus) in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed jam semel quia jam secundo; sed amplius umquam, quia proxime frustra. — Ambrosius De poenit. II, c. 10, 95 (Migne tom. 16 p. 520): Merito reprehenduntur qui saepius agendam poenitentiam putant, qui luxuriantur in Christo. Nam si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent, quia, sicut unum baptismum, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur. Das galt nur für die öffentliche Buße des Exkommunizierten mit anschließender feierlicher kirchlicher Absolution. Die täglichen leichteren Sünden sind durch die tägliche, stets wiederholte (private) Reue und Buße zu sühnen. Vgl. unten. — Ebenso Augustin ep. 153, c. 3, 6. 7 (Migne tom. 33 p. 655): quosdam, quorum crimina manifesta sunt, — a societate removemus altaris, ut poenitendo placare possint, quem peccando contempserant, seque ipsos puniendo. — — In tantum autem hominum aliquando iniquitas progre-

zweite Handauflegung ohne den Willen und die Kraft Gottes geblieben war. So konnte die heilige Handlung, der Gott so

ditur, ut etiam post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem vel similia vel graviora committant: et tamen Deus facit etiam super tales oriri solem suum — et quamvis eis in ecclesia locus humillimae poenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur —. Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit, ut locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris est quanto minus contemptibilis fuerit, so kann Gott doch dem wiederum zu Reue und Buße Zurückgekehrten vergeben. — Die Unwiederholbarkeit des öffentlichen (kirchlichen, feierlichen) Bußverfahrens galt noch im 12. Jahrhundert. Gratian bemerkt zu c. 61 dist. 50: Est quaedam poenitentia quae solemnis appellatur, quae semel tantum in ecclesia conceditur, de qua Ambrosius ait: Sicut unum est baptisma, ita unica est poenitentia. Aber inzwischen war das private Bußverfahren schon in den Vordergrund getreten und die private Absolution konnte beliebig oft wiederholt werden (Hugo von St. Viktor De sacr. II, pars XIV, c. 4, Migne tom. 176 p. 559: cum peccaverit quamdiu vult iterum ad poenitentiam redeat). Auch wenn bereits eine poenitentia solemnis vorausgegangen war. Nur die Wiederholung der poenitentia solemnis galt als ausgeschlossen, nicht die secunda poenitentia überhaupt. So wenigstens nach der gemeinen Kirchenlehre. Hugo von St. Viktor Summa sent. VI c. 12 (Migne tom. 176 p. 150): Quod dicit Ambrosius: Sicut unum est baptisma, ita est una poenitentia, dictum est de solemni poenitentia. In eodem enim capitulo Ambrosius supponit quae tantum publice agitur. Solemnis poenitentia dicitur quae fit in manifesto extra ecclesiam (die Bußwerke geschehen öffentlich vor aller Augen), scilicet quae de gravibus peccatis tantum injungitur et de iis qui manifeste ecclesiam laeserunt. Et olim illa poenitentia non iterabatur et adhuc quidem in quibusdam ecclesiis hoc servatur pro reverentia sacramenti. Nec injungitur illa solemnis poenitentia iterum criminaliter peccanti, sed datur aliquod consilium. In einigen Kirchen galt noch immer jede secunda poenitentia (nach der solemnis) als ausgeschlossen. Die Regel aber war, daß auch nach der solemnis die secunda poenitentia in der Form seelsorgerischer „Beratung“, d. h. in der Form des privaten Bußverfahrens mit privater Absolution zugelassen wurde. Das bestätigt Petrus Lomb. Sent. IV dist. 14 c. 3 (Migne tom. 192 p. 871): quod Ambrosius ait: Sicut unum baptisma, ita et una poenitentia non secundum generalem sed secundum speciale morem ecclesiae (der Gebrauch ist nur noch ein Sondergebrauch) de solemni poenitentia dictum intelligitur, quae apud quosdam semel celebrata non iteratur. Den zu seiner Zeit geltenden Zustand schildert Petrus mit den Worten: de gravioribus criminibus semel tantum agitur poenitentia, scilicet solemnis. Nam et de illis (auch für diese schwereren Vergehen), si iterantur, poenitentia, sed non solemnis, quod

deutlich seine Mitwirkung versagte, unmöglich wiederum vor Gott gebracht werden.

Durch die Tatsache, daß die Taufe selber nicht wiederholt wurde, ward die seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts (insbesondere durch Augustin) zur Herrschaft gelangende Lehre von dem unzerstörbaren Taufcharakter möglich. Die forma sacramenti blieb auch in dem gebannten Todsünder, wenngleich die virtus sacramenti mangelte. Dieselbe Tatsache hat dann die Umwandlung vorbereitet, welche im Neukatholizismus wie mit der Exkommunikation so auch mit der Absolution vor sich gegangen ist.

Als die Exkommunikation aus einem sakramentalen Urteil Gottes in ein jurisdiktionelles Urteil der Kirche (als Körperschaft) umgebildet war, mußte auch das Wesen der Losprechung von der Exkommunikation in neuer Weise bestimmt werden. Die neukatholische Lösung vom Bann ist gleichfalls eine jurisdiktionelle Handlung der Kirche als Körperschaft. Sie hat mit der Taufe und dem Taufgeist nichts mehr zu tun. Sie hat körperschaftsrechtliche Wirkung für das Verhältnis des Christen zu den anderen Christen (zum kirchlichen Gemeinleben), aber sie hat keine Wirkung für das Verhältnis des Christen zu Gott. Die körperschaftsrechtliche Strafe für das körperschaftsrechtliche Delikt wird nachgelassen; die Sündenschuld Gott gegenüber bleibt unberührt. Die neukatholische Absolution vom Bann wirkt nur pro foro externo, für das körperschaftsrechtliche Gebiet. Darum ist die Lösung vom Bann in der neukatholischen Kirche kein Sakrament. Sie hebt das Strafurteil der Kirche (als Körperschaft) auf; sie ändert nichts an dem Strafurteil Gottes über den Sünder⁴¹.

tamen in quibusdam ecclesiis non servatur. Es ward also nach gemeinem Kirchenbrauch doch weitere poenitentia in privatem Bußverfahren mit privater Absolution gewährt, nur die poenitentia solemnis ward nicht wiederholt (ganz so wie oben Hugo von St. Viktor).

⁴¹ Daher die Änderung der Absolutionsformel für die Losprechung des Exkommunizierten. Während das altkatholische Absolutionsgebet für den Ex-

Die Sündenvergebung ist seit dem 13. Jahrhundert dem Beichtstuhl vorbehalten. Die Absolution im Beichtstuhl, d. h. im privaten (geheimen) Bußverfahren ist die sakramentale Absolution des Neukatholizismus geworden. Sie wirkt die Sündenvergebung vor Gott: die göttliche Loßprechung pro foro interno. Aber sie wirkt nur pro foro interno (religiös), sie wirkt nicht (Körperschaftsrechtlich) auf das Strafurteil der Kirche: die Sündenstrafe ist erlassen, nicht die Strafe des

fommunizierten die Vergabung aller seiner Sünden erbittet, vgl. Burchard (oben Anm. 38): remissionem omnium peccatorum; Gratian c. 108 C. XI qu. 3: presta huic famulo tuo — ut ecclesiae tuae sanctae, a cujus integritate deviaverat peccando, admissorum veniam consequendo reddatur innoxius, hat schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Absolutionshandlung einen ganz anderen Inhalt. Der Kardinal Henricus Ostiensis (starb 1254) gibt in seiner Summa aurea zunächst eine Gebetsformel: Deus — hunc famulum tuum, quem excommunicationis catena constringit, miseratio tuae pietatis absolvat; dann folgt die (indikative) Loßprechung: Auctoritate Dei omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli et ecclesiae sanctae suae et nostra (ein altkatholischer Eingang, dem aber ein neukatholischer Inhalt folgt) absolvimus te a tali sententia et restituimus te communioni et participationi ecclesiae et omnium fidelium et ecclesiasticis sacramentis (Kober, Kirchenbann S. 555). Ebenso gleichzeitig ein Konzil von Lemans v. J. 1248 (Hinschius, RR. Bd. 5 S. 145 Anm. 6): te absolvo ab ista excommunicatione, de qua satisfecisti, und ein Konzil von Clermont v. J. 1268 (Kober S. 556 Anm. 3). Ebenso auch das heute geltende Pontificale Romanum (1908) p. 398: absolvo te a vinculo talis excommunicationis, qua ex tali causa ligatus eras; zwischeneingestreut ist ein altkatholisches Absolutionsgebet nach dem bei Gratian gegebenen Vorbild (p. 395) und am Schluß (p. 398) ein Absolutionsgebet nach dem Burchardischen Muster. Der Inhalt der Handlung aber ist ein ganz anderer geworden als in der altkatholischen Zeit. Es wird der Exkommunizierte nicht mehr von der Sünde, sondern nur noch von der Exkommunikation, dem Urteilspruch der Kirche (a tali sententia), absolviert, damit er die kirchlichen Mitgliedsrechte, den Verkehr mit den übrigen Christen und die Zulassung zu den Sakramenten, zurückerlange. Kober hat natürlich von dieser entscheidenden Änderung des Wesens der öffentlichen Absolution nichts wahrgenommen. Ebenso unsere gesamte Kirchenrechtswissenschaft, vgl. statt aller Hinschius a. a. O. — Liturgisch ist noch heute die altkatholische Form für die Exkommunikation am Aschermittwoch mit nachfolgender Absolution am Gründonnerstag im Pontificale Romanum p. 327 ff. unverändert erhalten, aber diese Liturgie führt schon längst ein Dasein nur noch in dem Buch.

Delikts⁴². Die Absolution pro foro interno ist für das forum externum bedeutungslos. Die göttliche (sakramentale) Absolution hat nach neukatholischem Recht keine Wirkung auf das kirchliche Gemeinleben. Die Handlung Gottes (das Sakrament) hat Macht nur über das forum internum: es gibt kein unmittelbares göttliches Kirchenregiment.

Das alles schließt die Aufhebung des altkatholischen Kirchenrechts in sich.

In der altkatholischen (öffentlichen) Absolution vom Bann handelt unmittelbar Gott selbst. In dem absolutorischen Gebet (oben S. 278) betet die Kirche (die katholische Christenheit), und zwar nicht als Körperschaft (ein körperschaftliches Gebet ist überhaupt undenkbar), sondern die Kirche als die Kirche Christi, Gottes. In dem Gebet der Christenheit betet Christus und vergibt damit bereits die Sünde, um deren Vergabung gebeten wird. Das Absolutionsgebet ist sakramental. Und die Handauflegung? Die öffentliche Handauflegung in und mit der Versammlung der Christenheit, geschehe sie zwecks Konfirmation (Bestätigung der Taufe) oder zwecks Ordination oder zwecks Absolution, ist wiederum eine Handlung der Kirche, und zwar der Kirche als der Trägerin des Gottesgeistes (nicht der Kirche als Körperschaft: eine körperschaftliche Handauflegung ist undenkbar). Auch die Handauflegung in der öffentlichen Absolution ist sakramental⁴³. In ihr handelt unmittelbar Gott und gibt

⁴² Nur mit Wirkung für das forum internum kann der Priester im privaten Bußverfahren ausnahmsweise (in articulo mortis) auch von der kirchlichen Zensur (Exkommunikation) absolvieren, sofern die Kirchenstrafe mittelbar den sakramentalen Verkehr des Sünders mit Gott hindert.

⁴³ Vgl. das Absolutionsgebet oben Anm. 38: ad sacramentum reconciliationis admitte. Gratian (oben S. 86 Anm. 10): sacramenta — excommunicationis vel reconciliationis. Die Unwiederholbarkeit des öffentlichen Absolutionsverfahrens ward durch die Unwiederholbarkeit des Sakraments begründet, vgl. Hugo von St. Viktor (oben Anm. 40): pro reverentia sacramenti. Ebenso Petrus Lomb. Sent. IV dist. 14 c. 3 (Migne tom. 192 p. 871): Solemnis poenitentia — pro gravioribus horrendisque ac

den Geist, den Taufgeist. Die Wirkung der öffentlichen Absolution — der Lösung der Exkommunikation — ist die Vergebung der Sünde⁴⁴. Die Handlung Gottes (Christi) wirkt

manifestis delictis tantum imponitur, et illa non est iteranda pro reverentia sacramenti, ut non vilescat et contemptibilis fiat hominibus. Summa Monacensis (um 1165), abgedruckt bei Gillmann im *Katholik* 1909 Bd. 4 S. 190 Anm. 1: Publica (reconciliatoria manus impositio) soli episcopo competet. Sacramentum videtur quia non reiteratur. Summa Parisiensis (um 1170) bei Gillmann ebendasselbst Anm. 4: Hec etiam in plerisque ecclesiis obtinuit consuetudo, quod quemadmodum nullum sacramentorum VII retractari potest, sic nec poenitentia que inter sacramenta computatur (die publica) semel acta denuo agi potest. Auch in dieser Hinsicht ward die Handauslegung auf den Exkommunizierten der Taufe gleichbehandelt,

⁴⁴ Das ist der Inhalt aller im Vorausgehenden angezogenen altkatholischen Quellenzeugnisse. Immer ist die Rede von der Ausübung der Schlüsselgewalt, die Macht gibt, die Sünde mit Wirkung „im Himmel“ zu vergeben. Die Frage, ob der Bischof auch die Fleischesünden vergeben könne, war gleichbedeutend mit der Frage, ob die göttliche Losprechung von der schweren öffentlichen Sünde an die bischöflich verfaßte Kirche gebunden und zugleich durch das Handeln der verfaßten Kirche sichergestellt sei (man darf nicht — wie das gewöhnlich geschieht — übersehen, daß der Spruch des Märtyrers oder Propheten niemals als solcher die göttliche Vergebung zweifellos verbürgte, vgl. oben S. 275. 276). Die gleiche Frage wiederholte sich, als es sich in der decianischen Verfolgung um die Absolution der zum Götzenbildendienst Abgefallenen handelte. Die bischöfliche Absolution sollte den lapsi durch den Frieden mit der Kirche den Frieden mit Gott und damit das Unterpand des ewigen Lebens geben, *Cypr. ep.* 27, 3: mandat (ein Konfessor), pacem dari et peccata dimitti; *ep.* 55, 13: qui acceperint pacem — iudicium divinae pietatis et paternae lenitatis et — pignus vitae in data pace percipiunt. Zwar, sagt Cyprian (ebendaf. § 18), das Strafurteil Gottes bleibt frei, insofern Gott darüber richten wird, ob die Reue des Büßers eine ernsthafte war: neque enim praedjudicamus Domino iudicaturus quo minus si poenitentiam plenam et justam peccatoris inveniat, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum, und (§ 20) die absolvierten lapsi haben nicht gleich den Märtyrern „sofortige Krönung durch Gott“ (statim a Deo coronari), sondern langwierige Reinigung im Fegefeuer (purgari diu igne) zu erwarten; aber (§ 29) a poenitentia agenda neminem debere prohiberi et — per sacerdotes (die Bischöfe) pacem posse concedi — et qui ex toto corde poeniterint et rogarerint in ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa Domino reservari, qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit iudicabit. Am jüngsten Tage wird Gott über die absolvierten lapsi als über solche richten, die er innerhalb des Volkes Gottes vorfindet. Das Gnadenurteil der bischöflich verfaßten Kirche macht vor

unmittelbar auf das Verhältnis zu Gott, Christus. Die Vergebung mit der Kirche ist die Vergebung mit Gott,

Gott (für das Jenseits) der Mitgliedschaft im Volke Gottes und damit des ewigen Lebens teilhaftig (wenngleich die Nachprüfung Gottes, ob die Reue ernst gewesen, vorbehalten bleibt). Auf dem gleichen Standpunkt steht die Syrische *Didaskalia* (oben S. 270 Anm. 28): die bischöfliche Absolution schließt die Vergnabigung vom ewigen Tode in sich. Ebenso Augustin, *De baptismo* (oben Anm. 38): pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesia alienatio tenet peccata — secundum arbitrium Dei. Eine Unterscheidung von forum internum und externum ist unmöglich: die Vergebung mit der Kirche bedeutet die Vergebung mit Gott. Das geht durch alle im Vorigen gesammelten altkatholischen Zeugnisse. Noch im 12. Jahrhundert ist der Standpunkt genau der gleiche. Von alten Zeiten her galt die Auferweckung des Lazarus als Veranschaulichung der Absolution des exkommunizierten Todsünder. In derselben Art predigt Abälard *Sermo* 8 (Migne tom. 178 p. 436 ff.). Lazarus ist der öffentliche Todsünder, der von Christus zur Reue erweckt und zur Beichte gerufen wird: vocatus Lazarus foras exit, dum se poenitens per confessionem peccatorum prodit — Sed quia hic talis excommunicari meruerat et ab ecclesia expulsus vinculis anathematis adhuc ligatus erat pro tam manifestis criminibus suis, procedere dicitur ligatus pedes et manus et sudario faciem involutus. Quislibet excommunicatus a praelatis qui jam per poenitentiam et confessionem Deo sit reconciliatus, tamen ab ipsis ecclesiae ministris anathematis vinculis est absolvendus, ut satisfactione peracta consortium ei reddatur fidelium (p. 439). Die von Gott erteilte Sündenvergebung wird durch die Lösung vom Kirchenbann vollzogen. Daher die *Rufanwendung* (p. 443): Nobis miseris — ne quis forte desperet de venia, resuscitatio praedicta Lazari in exemplo mystico est proposita — Oremus itaque Dominum, ut quod tunc in corpore mortuo est actum, ipse compleat in nostris mortuis animabus. Ipse per internam inspirationem verum poenitentiae gemitum immittat, quo poenitens vivificatus a morte animae resurgat. Ipse nos — ad confessionem promptos efficiat — Ipse per ecclesiae ministros ita nos absolvere dignetur, ut nullis deinceps peccatorum vinculis constringi mereamur. Abälard denkt nicht daran, daß neben der Lösung vom Kirchenbann noch eine andere (sakramentale) Absolution von der Sünde notwendig sei. Das Gegenteil ist der Fall. Die Erweckung des Lazarus (die Lösung vom Kirchenbann) steht er als Seitenstück neben die Erweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain, die er in Einklang mit der überlieferten Lehre (der doctores nostri) als Darstellung der Sündenvergebung im Beichtstuhl für nichtöffentliche Sünden deutet (p. 436. 437). Was im Beichtstuhl für geheime Sünden erstrebt wird, das wird dem exkommunizierten offenbaren Todsünder durch die Lösung vom Kirchenbann zuteil. Noch im 12. Jahrhundert ist die Losprechung vom Kirchenbann die sakramentale Losprechung von der Sünde. — Die Mehrzahl der im Vorigen verwerteten Quellenzeugnisse ist natürlich längst

und umgekehrt: die Wiederannahme durch Gott kommt zur Erscheinung in der Wiederannahme durch die Kirche. Eine Unterscheidung von *forum internum* und *externum* ist unmöglich. Die Entscheidung pro *foro interno* schließt die Entscheidung pro *foro externo* in sich, und umgekehrt. Das Verhältnis zu Gott ist maßgebend für das Verhältnis zum Volke Gottes (der Kirche) und das Verhältnis zum Volke Gottes (zur Kirche) ist maßgebend für das Verhältnis zu Gott.

Wie in der Exkommunikation, so handelt in der öffentlichen Absolution (vom Bann) die Kirche Christi. Darum ist die eine wie die andere Handlung altkatholisch ein Sakrament (oben S. 79). Das geheimnisvolle Wesen der Christenheit als des Volkes Gottes wirkt darin: das Kirchenregiment ist unmittelbar göttliches Regiment. Wie in der Taufhandlung und in der Ordination so auch in der Exkommunikation und der (öffentlichen) Absolution. Das Sakrament ist altkatholisch die Form des Kirchenregiments. Gott straft den Sünder durch Ausschluß aus dem Volke Gottes (Exkommunikation). Gott vergibt dem

bekannt. So haben denn auch einige Schriftsteller bereits die richtige Erkenntnis von dem Wesen der altkatholischen öffentlichen Absolution gewonnen und zum Ausdruck gebracht. So insbesondere Karl Müller in *Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch.* Bd. 16 (1896) S. 187 ff. und in der *Theol. Literaturzeitung* 1897 S. 464. 465; dem entsprechend sagt er in seiner *Kirchengesch.* Bd. 1, 1892, S. 117. 574 Anm. 2: „Die Unterscheidung von *forum internum* und *externum* ist für die ältere Zeit keinesfalls begründet und, wie ich vermute, erst nachträglich aus der Umwälzung des 12. Jahrhunderts entstanden“. Ebenso der Katholik Kaufchen, *Eucharistie und Bußsakrament* in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (1908): „eine Unterscheidung von *forum internum* und *forum externum* ist für die alte Kirche undurchführbar“ (S. 167); der Kirchenfriede schloß vielmehr die Vergebung der Sünde in sich (S. 168. 169). Dagegen ist das umfangreiche Werk von Lea, *A history of auricular confession and indulgences of the Latin church*, 3 vols, 1896, ebenso wie die ältere Arbeit von Steitz, *Das römische Bußsakrament* (1854) trotz aller Gelehrsamkeit ohne jedes Verständnis für das altkatholische Kirchenrecht, ganz gerade so wie die überlieferte, immer noch gemeinherrschende Lehre. Eine sichere, für die Geschichte wie des öffentlichen, so des privaten Bußwesens Klarheit schaffende Erkenntnis erschließt sich natürlich erst in dem Augenblick, in welchem die altkatholische Absolution, die öffentliche wie die private, in den Gesamtzusammenhang des altkatholischen Kirchenrechts, d. h. des altkatholischen Sakramentsrechts eingeordnet wird.

Sünder durch Aufnahme in das Volk Gottes (Taufe, Lösung vom Bann). Die Schlüsselgewalt der Kirche, die Gewalt, im Himmel, vor Gott zu binden und zu lösen, wird in der altkatholischen Exkommunikation und ebenso in der ihr nachfolgenden Absolution unmittelbar ausgeübt. Die Lösung vom Kirchenbann ist die sakramentale Absolution des Alt-katholizismus.

4. Die private Buße und die nichtsakramentale Absolution.

Während das öffentliche Bußverfahren erst unter den Händen des Bischofs im Lauf des zweiten und dritten Jahrhunderts zu fester Ausbildung gelangt ist, geht das private Beicht- und Bußverfahren in die Tage des Urchristentums zurück.

Die private Buße stammt aus dem Judentum. Sie beruht auf dem Gedanken, daß die täglichen Sünden menschlicher Schwachheit durch tätige Reue vor Gott zu sühnen sind: nicht bloß durch Erneuerung der Gesinnung, sondern auch durch Werke sei es der Gottesliebe (Gebet), sei es der Nächstenliebe (Almosen), sei es durch irgendwelche, das Fleisch tötende, den Geist stärkende Selbstkasteiung (Fasten)⁴⁵. Der sonntäglichen allgemeinen eucharistischen Feier pflegte ein allgemeines Sündenbekenntnis vorauszugehen (Didache IV, 14. XIV, 1), „damit euer Opfer rein sei“. Auch das Bekenntnis der Sünde galt als sündentilgendes Bußwerk. Das Maß des Bußwerks bestimmte der einzelne selbst nach seinem inneren Empfinden. Wenn er sich schwerer bedrückt und geistlichen Beirats bedürftig fühlte, beichtete er einem Bruder, der ihn beriet und mit ihm um Vergebung der Sünde betete

⁴⁵ Am frühesten erscheint in den christlichen Zeugnissen die sündentilgende Kraft des Almosengebens, vgl. den Barnabasbrief 19, 10. Didache IV, 5: „wenn du durch deiner Hände Arbeit etwas besitzt, so gib ein Lösegeld für deine Sünden“ (dazu die Anm. v. Harnack in seinen Texten u. Untersuch. Bd. 2 S. 15).

(1. Joh. 5, 16. 17; Jak. 5, 16). Das absolutorische Gebet war von einer Handauflegung begleitet (1. Tim. 5, 22). Die beratende Entgegennahme der Beichte und das Gebet um Vergebung war ein Stück der brüderlichen Seelsorge, die ein Christ dem anderen schuldete. Die Christenheit (Ekklesia) war an solchem Verfahren nicht beteiligt. Darum war denn auch die Todsünde von dem privaten Buß- und Absolutionsverfahren ausgeschlossen (1. Joh. 5, 16. 17). Der Todsünder war kein Christ mehr. Er konnte nicht durch das Gebet des Bruders wiederum zum Christen gemacht werden. Zur Wiederaufnahme in das Volk Gottes gehört eine Handlung des Volkes Gottes (der Ekklesia), eine Handlung, die durch die außerordentliche Offenbarung aus dem Munde eines Propheten vermittelt werden konnte (oben S. 275 ff.), — ein Verfahren, aus dem dann das öffentliche Bußverfahren mit bischöflicher sakramentaler Absolution hervorgegangen ist. Die private Beichte und Buße mit privatem Absolutionsgebet aber war und wurde nichtsakramental. Sie trug keinerlei äußere Bürgschaft der Sündenvergebung an sich. Die private Absolution war die Handlung eines einzelnen Christen, nicht der Christenheit. Sie war beratende Seelsorge (oben S. 257 ff.), kein Sakrament.

Durch diese schon im Urchristentum wirksamen Anschauungen ist das private Beicht- und Bußwesen bis in das 12. Jahrhundert, d. h. durch die ganze altkatholische Zeit hindurch bestimmt worden.

Eine zusammenfassende Darstellung des Bußwesens gibt uns um das Jahr 400 Augustin. Er unterscheidet für die getauften Christen zwei Arten der Buße. Die eine ist die „tägliche“ für die leichteren, „täglichen“ Sünden. Sie wird geleistet durch das „tägliche Gebet“ (das Vaterunser mit seiner fünften Bitte) und entsprechende Werke der Nächstenliebe. Die täglichen Sünden berühren den Christenstand nicht. Sie werden gesühnt durch christliche Lebensführung, durch das „Opfer der Reue und Barm-

herzigkeit“⁴⁶. Die andere Buße ist die öffentliche Buße, die Buße der „Büßer“, d. h. die Buße der wegen Todsünde sei es auf Zeit von der Eucharistie (das war die Regel), sei es (in schweren Fällen) überhaupt von der kirchlichen Gemeinschaft Ausgeschlossenen. Der Todsünder hat seinen Christenstand verloren. Er bedarf der Schlüssel der Kirche, d. h. des Sakraments, auf daß er wieder ein Christ werde. Er hat seine Sünde öffentlich zu büßen und empfängt durch die Kirche seine Losprechung: die sakramentale Absolution⁴⁷.

⁴⁶ Augustin Sermo 352 c. 2, 7 (Migne tom. 39 p. 1556): außer der Buße der Katechumenen (vor der Taufe) gibt es zwei Arten der Buße für die Getauften: Est alia quippe quotidiana. Et ubi illam ostendimus poenitentiam quotidianam? Non habeo ubi melius ostendam, quam in oratione quotidiana — Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; folgt eine Ausführung über die dem Nächsten zu gewährende Vergebung: dilige proximum sicut te ipsum; dann in c. 3 Schilderung der anderen, der öffentlichen Buße (unten Anm. 47). Den gleichen Gedankengang entwickelt Augustin im Sermo 351 c. 2 ff. (Migne p. 1557 ff.). Dort heißt es c. 2, 6 von der poenitentia quotidiana: wir beten das Vaterunser de quotidianis peccatis, pro quibus etiam sacrificia eleemosynarum, jejuniorum et ipsarum orationum — offerre non cessat. — Sermo 17, c. 5, 5 (p. 127): propter ipsa peccata humana et tolerabilia et tanto crebriora quanto minora constituit Deus — quotidianam medicinam, ut dicamus: Dimitte nobis debita nostra. — Epist. 153 c. 5, 15 (Migne tom. 33 p. 659): Quicquid autem post eam quae fit in baptismo absolutionem peccatorum in hac vita manendo peccamus, etiamsi non tale sit quod a divinis removeri compellat altaribus (eine Todsünde, vgl. Anm. 47), non dolore sterili, sed misericordiae sacrificio expiatur. c. 6, 26 (p. 665): sacrificio misericordiae placatur Deus.

⁴⁷ Sermo 352 (vgl. Anm. 46) c. 3, 8 (p. 1558): die andere Art der Buße der Getauften est poenitentia gravior atque luctuosior, in qua proprie vocantur in ecclesia poenitentes, remoti etiam a sacramento altaris participandi, ne accipiendo indigne iudicium sibi manducant et hibant; — grave vulnus est: adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium; gravis res, grave vulnus, lethale, mortiferum; aber Gott ist allmächtig: er ruft den Lazarus aus dem Grabe. Elevatus est Lazarus, processit de tumulo: et ligatus erat sicut sunt homines in confessione peccati agentes poenitentiam. Jam processerunt a morte: nam non confiterentur nisi procederent. Ipsum confiteri, ab occulto et a tenebroso procedere est. Sed quid Dominus ecclesiae suae? Quae solveritis, inquit, in terra, soluta erunt et in coelo. Proinde Lazaro procedente, quia implevit

Ein Bußverfahren unter Mitwirkung der Kirche ist nach Augustin nur für den Fall der öffentlichen Buße vor-

Dominus misericordiae suae bonum, perducere ad confessionem mortuum latentem, putentem, jam caetera implet ecclesiae ministerium: Solvite illum et sinite abire. Im Sermo 351 (vgl. Anm. 46) c. 4 p. 1542 beschreibt Augustin diese andere „schwerere“ Buße als die poenitentia, quae pro illis peccatis subeunda est, quae Legis decalogus continet, et de quibus apostolus ait, quoniam, qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt (die Todsünden). In hac ergo poenitentia soll der Sünder mit sich selber ins Gericht gehen, ut se indignum homo iudicet participatione corporis et sanguinis Domini: ut — per ecclesiasticam disciplinam a sacramento coelestis panis interim separetur. § 9 (p. 1545): Implicatus igitur tam mortiferorum vinculis peccatorum detrectat, differt aut dubitat confugere ad ipsas claves ecclesiae, quibus solvatur in terra, ut sit solutum in coelo? — Et cum ipse in se protulerit severissimae medicinae, sed tamen medicinae sententiam, veniat ad antistites (die Bischöfe), per quos illi in ecclesia (öffentlich: in und mit der Kirche) claves ministrantur: et tanquam bonus jam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum (den Bischöfen) accipiat satisfactionis suae modum (zeitige Ausschließung von der Eucharistie, Auflegung von Bußwerken, zu denen auch hier das Almosengeben gehört, vgl. eod. c. 5, 12 p. 1549), ut in offerendo sacrificio cordis contribulati — non solum ipsi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam caeteris ad exemplum. Ausnahmeweise (bei öffentlichem Argernis, also bei öffentlich bekannt gewordenem Vergehen) kommt es zur Exkommunikation: si peccatum ejus non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antisti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere poenitentiam non recuset. Hier ist ganz klar, daß jede Todsünde zum Bischof, zur öffentlichen Absolution in ecclesia, zur Übung der Schlüsselgewalt der Kirche führt. Auch die geheim gebliebene Todsünde fordert zwar nicht öffentliches Bekenntnis (vgl. unten), aber doch öffentliches Bußverfahren. In Hinblick auf die leztangeführten Worte Augustins pflegt das Gegenteil angenommen zu werden (vgl. z. B. Kaufchen, Eucharistie u. Bußsacr. S. 134: Augustin bezeuge, daß öffentliche Buße für geheim begangene Sünden nicht gefordert werde). Aber die Buße des Exkommunizierten (in Sack und Asche) ist nur die schwerste, in greifbarster Gestalt „allem Volk“ vor die Augen tretende Art der öffentlichen Buße; sie fällt keineswegs mit der öffentlichen Buße zusammen. Augustin unterscheidet wie nur zwei Arten der Sünden („tägliche“ und „tödtliche“) so nur zwei Arten der Buße: die „tägliche“ (formlose, öffentlich nicht wahrnehmbare, für die Kirche nicht vorhandene) und die „schwere“, für die Kirche vorhandene, öffentlich wahrnehmbare Buße. „Schwere“ Buße leisten die Exkommunizierten (in Sack und Asche). Aber nicht bloß sie. Die auf geheime Beichte zeitig von der Eucharistie Ausgeschlossenen leisten dieselbe Art der Buße,

geschrieben. Die private Buße kennt überhaupt keine Form, an welche sie gebunden wäre, insbesondere keine Mitwirkung der Kirche.

Die Vergebung der täglichen Sünden geschieht ohne Sacrament und darum ohne die Kirche.

Aber gerade deshalb ist nach wie vor die Todsünde von der Vergebung durch privates Bußverfahren ausgeschlossen. Denn die Todsünde fordert das Sacrament.

Nicht so, als ob die Kirche jeden Todsünder zu öffentlicher Buße von sich aus angehalten hätte. Das Gegenteil war der Fall. Alle wurden vom Bischof ohne Unterschied zur Eucharistie zugelassen, auch die, von denen anzunehmen war, daß sie Tod-

die „schwere“ Buße, sind „Büßer“ im „eigentlichen Sinne“, d. h. im Sinne des kirchlichen Gemeinlebens, sitzen in der Kirche auf dem „Platz der Büßer“ (im Sermo 232 c. 7, 8 richtet Augustin einen Teil seiner Predigt an die qui vocamini poenitentes, vgl. Anm. 61), sind zu Bußwerken und zur Lebensführung eines Büßers (vgl. Ambrosius De poenitentia II, c. 10, 96) verpflichtet. Alle sind sie öffentliche Büßer, auf daß die Buße nicht bloß ihnen selber nütze, sed etiam caeteris ad exemplum sei. Für alle Todsünden ist religiös (vor Gott) geheimes Bußverfahren als grundsätzlich ungenügend ausgeschlossen. Das gilt zu Augustins Zeit gerade so, wie in der Urzeit (1. Joh. 5, 16, 17, oben S. 290): es hat folglich auch zu Tertullians Zeit gegolten. Nur daß nach Tertullian alle öffentliche Buße in „Sack und Asche“ geleistet werden muß (De poenit. c. 9 (ein ungefähr gleichzeitiges Beispiel aus dem Leben der römischen Kirche die öffentliche Buße des hekerischen Gegenbischofs Natalius, Euseb. hist. eccl. V, 28, 12), während zu Augustins Zeit Sack und Asche nur noch ausnahmeweise auftreten und die große Mehrzahl der „Büßer“ (vor allem die, deren Todsünde geheim geblieben ist) nur noch an bestimmten Formen ihrer kirchlichen und bürgerlichen Lebensführung öffentlich erkennbar ist. Aber der Grundsatz ist der gleiche geblieben: für alle, auch die geheim gebliebenen Todsünden bedarf es der öffentlichen Buße, denn nur die öffentliche Buße führt zur öffentlichen, d. h. sakramentalen Absolution. — Das alles bestätigt Ambrosius De poenitentia II, c. 10, 95 (Migne tom. 16 p. 520): sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet poenitere peccati: sed haec delictorum leviorum, illa graviorum. Es gibt nur zwei Arten der Buße, die tägliche (für die Kirche nicht vorhandene) und die öffentliche (ein anderes als das öffentliche Bußverfahren gibt es für die Kirche nicht). Der öffentlichen Buße bedarf es für alle delicta graviora, d. h. für alle Todsünden (gerade auch für die crimina occulta, Ambrosius De poenit. I, c. 16, 90, 91, p. 493).

sünden auf ihrem Gewissen hatten. Aber nicht bloß die Strafe der Exkommunikation, sondern ebenso auch die seelsorgerische Zuchtstrafe der zeitigen Ausschließung von der Eucharistie ward, so lange der Sünder nicht selber ein Geständnis ablegte oder im weltlichen Gericht überführt war, nur auf Grund ordentlichen Beweisverfahrens im geistlichen Gericht des Bischofs verhängt⁴⁸. Lediglich gegen den offenkundigen Todsünder schritt die Kirche ein, indem sie ihn entweder (das geschah in der großen Mehrzahl der Fälle) durch die Ausschließung von der Eucharistie seelsorgerisch der Besserung entgegenführte oder ihn — wenn die Umstände danach waren — durch Exkommunikation geistlich „tötete“, d. h. von der Kirche ausschloß⁴⁹. Denn nur der offenbare Todsünder gefährdete, falls seine Gemeinschaft mit der Christenheit geduldet wurde, das Dasein der Christenheit als des heiligen Volkes Gottes⁵⁰. Die geheim gebliebene Todssünde kam für die

⁴⁸ Sermo 351 c. 4, 7 (p. 1546): kein Todsünder soll die öffentliche Buße unterlassen, quia multos forte advertit et novit ad sacramenta altaris accedere, quorum talia crimina non ignorat. Multi enim corriguntur ut Petrus (auf Grund bitterer Reue durch besondere Gnade Gottes ohne Sakrament: das bleibt bei Augustin immer vorbehalten) multi tolerantur ut Judas, multi nesciuntur, donec veniat Dominus —. Es fehlt häufig am Beweis. Nos vero a communione prohibere (Ausschluß von der Eucharistie) quemquam non possumus, quamvis haec prohibitio nondum sit mortalis (wie die Exkommunikation) sed medicinalis, nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum. Es ist unzulässig (Röm. 14, 4), hominem ab homine iudicari ex arbitrio suspicionis vel etiam extraordinario usurpato iudicio: sed potius ex lege Dei secundum ordinem ecclesiae, sive ultro confessum sive accusatum sive convictum. Auch für den Prozeß des geistlichen Gerichts ist das „göttliche Gesetz“, welches ordentlichen Beweis fordert, maßgebend.

⁴⁹ Die Exkommunikation ist die „tödtliche“ Strafe (vgl. Anm. 48: prohibitio mortalis), während die seelsorgerische Zuchtstrafe (zeitige Ausschließung von der Eucharistie: prohibitio medicinalis) „Arznei“, d. h. geistliches Leben bringende Besserungsstrafe bedeutet. Vgl. oben S. 259.

⁵⁰ Unter Umständen konnte das Interesse der Kirche fordern, daß selbst bei offenbaren und zweifellosen Fällen dennoch nicht von Amts wegen vorgegangen wurde. Vgl. Sermo 351 c. 5, 12 (Anm. 47): die Exkommunikation erfolgt bei großem Argernis und nur wenn hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti. Es ist möglich, daß die Exkommunikation unterbleibt, wenn sie die Gefährdung der Christenheit noch steigern, den Frieden der Kirche

Kirche nicht in Betracht, denn die Christenheit trug keine Verantwortung vor Gott, wenn sie einen Sünder in ihrer Mitte duldete, von dem sie nicht mit Bestimmtheit wußte, daß er ein Unchrist sei.

Es war die eigene Sache des (nicht gerichtlich überführten) Sünders, zu prüfen, ob seine geheim gebliebene Tat eine des kirchlichen Sakraments bedürftige Todssünde sei. Gerade aus diesem Grunde fühlte der Übeltäter sich oft genug geistlichen Beirats bedürftig. Denn die Zahl der Todssünden war nicht genau begrenzt. Es war zweifellos, daß nicht bloß Mord, Ehebruch, Götzendienst, sondern jedes bewußte Handeln gegen das Gebot Gottes dem Kreis der Todssünden angehörte. Die Gebote Gottes waren im Dekalog dem Volke Gottes kundgetan⁵¹. Aber die

erschütten, die Bosheit des Sünders noch vermehren würde, Sermo 4, c. 32, 35 (Migne tom. 38 p. 51): sit modo in ecclesia malis hominibus qui volunt perturbare ecclesiam, ut tolerantur ad necessitatem ipsius pacis, ut admittantur, ut habeant sacramenta communia. Et aliquando scitur quia mali sunt et convinci forte non possunt —: si institerit aliquis, aliquando itur in disruptiones ecclesiae. Sermo 17, c. 3, 3 (p. 125): aliquando — excommunicare, de ecclesia projicere pigri sumus: aliquando enim timemus, ne ipso flagello peior fiat qui caeditur. Die gleichen Erwägungen gelten für die Ausschließung von der Eucharistie, ep. 153 c. 6, 21 (Migne tom. 33 p. 663): si res magis curanda non impedit, sancti altaris communione privamus.

⁵¹ Nach Augustin Sermo 351 (oben Anm. 47) ist die „schwere“ (öffentliche) Buße für die peccata zu leisten, quae Legis decalogus continet. Auch diese Begriffsbestimmung der Todssünde beruht auf der Überlieferung und geht wahrscheinlich auf das Urchristentum zurück. Die Zweiteilung der Todssünden in delicta in deum und delicta in fratrem, die um 200 eine so große Rolle spielte, stammt augenscheinlich aus der Zweiteilung des Dekalogs, dessen erste Tafel von den Sünden gegen Gott, dessen zweite Tafel von den Sünden gegen den Nächsten handelt. Es ist zweifellos, daß ein geregeltes Bußverfahren mit Botsprechung und Wiederaufnahme des Todssünders durch die bischöflich verfaßte Ekklēsia erst im Lauf des zweiten Jahrhunderts mit der Erstarkung der bischöflichen Gewalt sich ausgebildet hat. Joh. 5, 16, 17 kennt für den Fall der Todssünde überhaupt noch kein Verfahren. Ebenso der Hirt des Hermas. Auch in dieser ältesten Zeit gab es die Schlüsselgewalt der Kirche, d. h. der Christenheit (Ekklēsia). Die Möglichkeit außerordentlicher göttlicher Sündenvergebung durch den Mund von Propheten (Hermas) und Märtyrern bedeutete nicht den Ausschluß der Schlüsselgewalt der Kirche (so noch neuerdings E. Schwarz, Bußkufen, 1911, S. 7), sondern die urchristliche, noch durch Kirchenrecht nicht

Auslegung war nicht festgestellt, und es war wiederum zweifellos, daß sie nicht festgestellt werden konnte, denn das Gesetz Gottes gilt nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist. Über unzählige Tatbestände mußte schließlich das geistliche Ermessen

geregelt Art ihrer Ausübung. Der Spruch des Propheten oder Märtyrers war keineswegs als solcher bindend für die Christenheit, keineswegs als solcher der Spruch Gottes. Denn er war als solcher nicht der Spruch der Christenheit (der universalis ecclesia). Nur die Christenheit (die Kirche, das Volk Gottes auf Erden) hat die Schlüssel, nicht der Märtyrer als Einzelperson. Der montanistische Prophetenspruch: *Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant* will keineswegs die Schlüsselgewalt der Kirche begründen. Er will sie vielmehr einschränken (es soll von ihr kein freier Gebrauch gemacht werden). Ihr Dasein wird vorausgesetzt. Die Schlüsselgewalt der Christenheit (Kirche) ist die urchristliche, auch für den Montanismus außer Zweifel stehende Grundlage der Prophezie des Geistbegabten. Es bedurfte der Annahme des Spruches durch die gesamte Christenheit (oben S. 275). Daher das Verlangen des Hermas (Vis. II, 4), daß sein Prophetenbuch im Namen der römischen Kirche nach auswärts verschickt werde, und es ward denn auch tatsächlich von der Christenheit rezipiert. Daher auch die Möglichkeit, daß im 3. Jahrhundert der Bischof dem Spruch des Märtyrers erfolgreich Widerstand leistete. Es war die Kirche, welche durch den Märtyrer oder Propheten Todsünden vergab, aber die unorganisierte, so daß es keinen sichtbaren Vorgang gab, an den die göttliche Vergebung gebunden, durch den sie zugleich sichergestellt wäre. Das war es, was mit dem Aufkommen der Bischofsgewalt sich änderte und sich ändern sollte (oben S. 66 ff.). Die Schlüsselgewalt ging an die organisierte (katholisch, bischöflich verfaßte) Kirche über. Das in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ausgebildete geregelte Bußverfahren vor und mit der Bischofskirche bedeutete die Bindung Gottes an die Schlüsselgewalt des Bischofs und an die kanonische (geistliche, göttliche) Ordnung der Kirche. Es ist begreiflich, daß solche Bindung der göttlichen Gnade zunächst nur für die gegen den Nächsten begangenen Todsünden als möglich angesehen wurde: die Verzeihung der bischöflichen Kirche war die Verzeihung des „Nächsten“ und damit zugleich die Verzeihung Gottes. Für die unmittelbar gegen Gott selber begangenen Sünden schien die Bindung Gottes an das kanonische Recht unmöglich. Daher die Unvergebbarkeit dieser Todsünden: von der Vergebung durch kanonisches Verfahren waren sie ausgeschlossen (oben S. 275). Ja, es schien, daß auch gewisse Sünden der zweiten Tafel (Mord und Fleischesünden) nicht bloß Sünden gegen den Nächsten, sondern zugleich Sünden gegen Gott (in templum ejus) bedeuteten. So wurden auch das fünfte und sechste Gebot den Geboten der ersten Tafel gleichgeachtet und die von ihnen betroffenen Sünden gleichfalls den (kanonisch) unvergebaren Sünden zugerechnet. Man sieht, daß das ganze öffentliche Bußwesen an der Hand des Defalogs und seiner Zweiteilung aller Todsünden sich entwickelt hat.

im Einzelfall entscheiden. Um so größer war das Bedürfnis des sich selber prüfenden Christen, den Rat eines Geistbegabten zu vernehmen: nicht bloß über das zu leistende (private) Bußwerk, sondern vor allem über die große Frage, ob in diesem Fall das private Bußwerk zur Erlangung der göttlichen Vergebung ausreichend sei. Selbstverständlich wandte sich solche private Beichte und Beratungsbitte an erster Stelle an den Bischof, der ja die Schlüssel der Kirche in der öffentlichen Absolution verwaltete. Aber natürlich, es konnte ebensowohl einer der priesterlichen Gehilfen des Bischofs oder auch sonst ein Geistbegabter („Geistlicher“) mit dem Beichtanliegen in Anspruch genommen werden⁵².

⁵² Cyprian *De lapsis* c. 28 (Hartel I, p. 257) lobt diejenigen qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirant —. Es handelte sich um bloße Gedankenfünden und um die Frage, ob und welches Bußverfahren notwendig sei. Die Frage ward in geheimer Beichte dem Bischof vorgelegt, vom Bekenntnis vor der Kirche ist keine Rede. Gedankenfünden galten nicht als Todsünden (das ist der Sinn des Conc. Neocaes. v. J. 314 c. 4, Bruns I, p. 71). Auch Cyprian hat die Frage in diesem Sinn beantwortet und es bei privater Beichte und privater Buße belassen und spricht von *parva et modica vulnera, minor culpa, facilius potest ad veniam criminis pervenire*; Buße (private Buße) ist nötig, aber nur damit nicht durch Versäumung jeder Buße die Sünde zu einer schweren Sünde (Todsünde) werde. — Bekannt ist der Ratsschlag des Origenes In Psalm. 37 hom. 2, 5: man soll wohl prüfen, wen man sich in der privaten Beichte zum Berater erwählt; es muß (nicht notwendig ein Kleriker, aber) ein Geistbegabter, ein „erfahrener Arzt“ sein; wenn dieser sieht, daß die Krankheit „in der Versammlung der Kirche bekannt gemacht und geheilt werden muß, auf daß andre dadurch erbaut und du selbst geheilt werdest, so tue das“. Der „erfahrene Arzt“ prüft, ob eine Todsünde vorliegt, welche öffentliches Bußverfahren und Heilung durch die Kirche — die sakramentale Absolution — fordert (auch Origenes vertritt die Schlüsselgewalt der Kirche, wenngleich er *De oratione* c. 28 noch gewisse Todsünden von der göttlich-rechtlich geregelten Schlüsselgewalt der Bischofskirche ausnimmt). Im Morgenlande war seit dem 5. Jahrhundert der Mönch der bevorzugte geistliche Berater für die Privatbeichte. Ja, kraft seiner besonderen geistlichen Begabung nahm der Mönch als Einzelner (ohne die Kirche) auch die sakramentale Absolution von der Todsünde für sich in Anspruch, so daß das

Die private Beichte war also auch dazu berufen, Todsünden zu bekennen und gerade in diesem Fall wandte sie sich vor allem an die klerikalen Träger der Schlüsselgewalt (den Bischof, den Priester) als an die vor anderen berufenen Sachverständigen⁵³, denn die Frage, um die es sich handelte, war die Frage, ob dieser Fall unter die kirchliche Absolutionsgewalt falle, also die Frage nach dem Gebiet der Schlüsselgewalt.

Aber die Schlüsselgewalt des Bischofs (oder des vom Bischof beauftragten Priesters) konnte nicht im privaten Beicht- und Bußverfahren gehandhabt werden. Denn die Schlüssel gehören der Kirche (der Ekklesia), nicht dem Bischof als Einzelperson, gemäß dem altkatholischen Grundsatz: was an die Ekklesia, das gehört an den Bischof (oben S. 77. 78). Alles was an den Bischof gehört, gehört zugleich an die Ekklesia. Es gibt für die altkatholische Kirche grundsätzlich keine Ausübung der Schlüsselgewalt, d. h. der Sakramentsgewalt ohne Mithandeln der Ekklesia⁵⁴. So auch hier. Für die sakramentale Losprechung von der Todsünde bedarf es der Schlüssel, d. h. der öffentlichen Absolution.

So konnte dem, der eine Todsünde beichtete, im privaten Bußverfahren keine sakramentale Absolution zuteil werden. Auch nicht, wenn er dem Bischof selber gebeichtet hatte. Er

öffentliche Bußwesen vor der von den Mönchen geübten privaten Bußdisziplin allmählich verschwand. Vom 8. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts war im Morgenlande die Binde- und Lösegewalt ganz in den Händen des Mönchtums, R. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898, und in Schiele's Handwörterbuch, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, 1909, S. 1465. 1466.

⁵³ Im Abendlande ist es dabei geblieben. Nur im Morgenlande trat die Entwicklung zugunsten des Mönchtums ein, Anm. 52.

⁵⁴ Cyprian ep. 33: ut omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos (die Bischöfe) gubernetur, oben S. 78 Anm. 23. Auch im Morgenlande behauptete sich das öffentliche Bußwesen bis gegen das 8. Jahrhundert, Anm. 52.

mußte die öffentliche Absolution begehren. Das ist denn auch oft genug geschehen⁵⁵.

Aber das öffentliche Bußverfahren, welches zur öffentlichen Absolution führte, konnte bereits im 4. Jahrhundert nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt aufrecht erhalten werden.

Die öffentliche Buße des 3. Jahrhunderts begann mit dem öffentlichen Bekenntnis der begangenen Todsünde⁵⁶. Unmöglich konnte das im 4. Jahrhundert fortbestehen. Die Kirche war Massenkirche geworden. Das öffentliche Bekenntnis aller, auch der geheim gebliebenen Todsünden der ganzen Volksmenge wäre unerträglich gewesen. Was der Öffentlichkeit unbekannt geblieben war, sollte und durfte nicht öffentlich gemacht werden. Schon im 4. Jahrhundert ward es Grundsatz, daß das Buß-

⁵⁵ Vgl. aus dem dritten Jahrhundert den Beichttrat des Origenes, oben Anm. 52. Zu Augustins Zeit war es durchaus die Regel, daß auf private Beichte einer Todsünde (beim Bischof) öffentliche Buße mit öffentlicher Absolution folgte, oben Anm. 47.

⁵⁶ An der Spitze des von Tertullian De paenit. c. 9 geschilderten öffentlichen Bußverfahrens steht das Bekenntnis der Todsünde (exomologesis), welches mit dem presbyteris ad volvi et caris dei adgeniculari sich verbindet: exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est. Als Natalius um 210 sich dem Papst, dem Klerus und der Laienschaft Roms zu Füßen warf, um Erbarmen flehend (oben Anm. 47), hat er seine Sünde der Ketzerei und des Schismas vor der versammelten römischen Ekklesia bekennen müssen. Die ganze Versammlung hatte über seine Wiederaufnahme zu beschließen. Die ganze Versammlung ward deshalb um Erbarmen angefleht. Die ganze Versammlung mußte darum auch wissen, um was es sich handelte. Im Fall des Natalius fand eine längere Beratung statt: nur mit Mühe wurde seine Wiederaufnahme durchgesetzt. All das hat das öffentliche Bekenntnis der begangenen Todsünde vor der ganzen Ekklesia zur Voraussetzung. So bezeugt denn auch Dionys von Alexandrien ausdrücklich, daß die von der Ketzerei zur katholischen Ekklesia Zurücktretenden öffentlich die Irrlehre, der sie angehangen hatten, bekennen und verdammen mußten. Das galt erst seit den Tagen des Heraklas (seit etwa 240). Aber erst seit Heraklas wurde in Alexandrien Abfall zur Ketzerei als dem öffentlichen Bußverfahren zu unterwerfende Todsünde behandelt. Mit dem öffentlichen Bußverfahren aber war das öffentliche Bekenntnis gegeben. Vgl. oben S. 160 Anm. 4. Dem entsprechend geht denn auch der Beichttrat des Origenes dahin, daß die durch die Ekklesia zu heilende Sünde auch der Ekklesia zu bekennen ist, oben Anm. 52.

verfahren nicht Veröffentlichungsverfahren sein dürfe⁵⁷. Das öffentliche Sündenbekenntnis verschwand. Die geheim gebliebenen Todsünden waren nur in geheimer (privater) Beichte dem Bischof (Priester) zu verlautbaren. Durch Papst Leo I. ward im Jahre 459 die öffentliche Bekanntgabe der in geheimer Beichte mitgeteilten Todsünden ausdrücklich verboten⁵⁸. Die Kirche wollte kein öffentliches Bekenntnis der geheimen Todsünden mehr⁵⁹.

Auf das öffentliche Bekenntnis folgte im 3. Jahrhundert die öffentliche Bußleistung in Sack und Asche unter Tränen und Flehen mit Anrufung der gesamten Ekklēsia um Fürbitte bei Gott, — ein Verfahren, welches zu den bekannten Bußstufen

⁵⁷ Augustin Sermo 82 c. 7. 8 (Migne tom. 38 p. 511): ipsa corripienda sunt coram omnibus quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius quae peccantur secretius — ne volentes publice arguere prodamus hominem. Novit homicidam episcopus: corripio in secreto — persuadeo poenitentiam — curare volo, non accusare. Ebenso verfährt der Bischof, wenn Frauen ihm den Ehebruch ihrer Männer anzeigen. Die Buße soll öffentliche Buße sein, denn es handelt sich um eine Todsünde (oben Anm. 47). Aber die Ermahnung zur öffentlichen Buße geschieht unter vier Augen, weil die Beichte nicht zur Veröffentlichung der Todsünde führen soll und darf.

⁵⁸ Leo I. an die Bischöfe von Campanien, Samnium, Picenum (Jaffé Nr. 545): De poenitentia, quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libello scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta.

⁵⁹ Natürlich schloß diese Tatsache die andere in sich, daß die Teilnahme der Versammlung an der Entscheidung über die Absolution (vgl. Anm. 56) in Wegfall kam. In den Regelfällen (die Todsünde war nicht öffentlich bekannt geworden) mußte die Versammlung nicht mehr, um welche Sünden es sich handelte. Sie war darum außer Stande, über die Gewährung der Absolution bzw. über das zu leistende Bußwerk mit zu beschließen. Das war jetzt alles Sache allein des Bischofs. So führte der Grundsatz der lediglich geheimen Beichte zugleich zu einer erheblichen Steigerung der bischöflichen Gewalt. Die Mitwirkung der Ekklēsia ward zu einer bloßen liturgischen Form für die Handlung des Bischofs. Auch das kam der Entwicklung entgegen, in welcher die Reichskirche des 4. Jahrhunderts als Massenkirche begriffen war. Aber das hierarchische Prinzip war hier nur von mitwirkender Bedeutung. Was den Ausschlag gab, war die Tatsache, daß in der Volkskirche die öffentliche Bekanntgabe aller Todsünden tatsächlich undurchführbar ist.

geführt hat. Auch diese Art der öffentlichen Bußleistung konnte im 4. Jahrhundert unmöglich für alle, auch die geheim gebliebenen Todsünden, beibehalten werden. Welche Scharen von weinenden Büßern hätten sich vor der Ekklēsia in Sack und Asche wälzen müssen! So ward schon im 4. Jahrhundert die öffentliche Buße weitaus in der Regel durch bloße Ausschließung von der Eucharistie und durch die Lebenshaltung eines Büßers geleistet. Nur in Ausnahmefällen, wenn ein öffentliches Argernis vorlag, blieb es bei der alten strengen Art der Buße in Sack und Asche vor der Versammlung der Ekklēsia. Das Ergebnis war, daß die öffentliche Bußleistung in den meisten Fällen tatsächlich dem privaten Bußverfahren sich sehr stark näherte⁶⁰.

⁶⁰ Vgl. oben Anm. 47 und Leo I. ad Rusticum episcopum Narbonensem um 458 (Jaffé Nr. 544) c. 17: Si convivio solo gentilium et escis immolatiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per poenitentiam publicam non oportet permitti. Hier werden die gleichen Grundsätze angewandt, die Augustin vertritt. Aber bereits wird nur noch die poenitentia mit voller Öffentlichkeit poenitentia publica genannt. Sie trifft den, der durch Anbetung von Götzen oder Mord oder Hurerei ein öffentliches Argernis gegeben hat. Wer lediglich am heidnischen Opferchmaus teilnahm, wird nur auf Zeit von der Eucharistie ausgeschlossen und leistet die Buße eines Büßers durch Fasten (und entsprechende Lebensführung). Man sieht, daß die gewöhnliche öffentliche Buße leichteren Grades bereits in privates Bußverfahren übergeht. Die strenge poenitentia publica im ursprünglichen Sinn vor versammelter Ekklēsia erhielt sich für die Regel nur in der Form des feierlichen Verfahrens, welches am Aschermittwoch mit Exkommunikation der publice poenitentes (sacco induti, nudis pedibus) unter Bestreuung mit Asche begann und am Gründonnerstag mit Erteilung der Absolution endigte, vgl. das Poenitentiale Theodori, Erzbischofs von Canterbury (7. Jahrhundert) I, c. 13 (Wasserschleben, Bußordnungen der abendländischen Kirche, 1851, S. 197): Romani reconciliant hominem intra absidem (öffentlich vor dem Altar), Graeci non (bei den Griechen überrag bereits die private Rekonkiliation durch die Hand eines Mönches, oben Anm. 52; die angelsächsische Kirche folgte unter Theodors Einfluß, der zuvor ein griechischer Mönch gewesen war, dem griechischen Muster). Reconciliatio poenitentium (bei den Romani) in coena Domini tantum est ab episcopo et consummata poenitentia. Si vero episcopo difficile sit, presbytero potest necessitatis causa praebere potestatem ut impleat. Reconciliatio

Nur eins blieb unverändert: die öffentliche Absolution als Erfordernis für die Vergebung aller, auch der geheimgebliebenen Todsünden. Denn an der öffentlichen Absolution in und mit der Ecclesia hing das Sakrament, welches das Ziel des ganzen Bußverfahrens und die Bürgschaft für die göttliche Vergebung bedeutete⁶¹.

ideo in hac provincia (bei den Angelsachsen) publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est. Poenitentiale Pseudo-Theodori (fränkische Bußordnung aus dem 9. Jahrh.) c. 26 (Wasserschlehen S. 610): qui publicam agunt poenitentiam vel qui non latenter in criminali peccato lapsi sunt, tales vero nullo modo reconciliari oportet nisi in coena Domini. Dem entsprechend Regino I, c. 295, wo die ganze Feierlichkeit geschildert wird: In capite quadragesimae omnes poenitentes qui publicam suscipiunt aut susceperunt poenitentiam, ante fores ecclesiae se repraesentent episcopo civitatis sacco induti usw. Daran anschließend das Pontificale Romanum p. 327 ff. (vgl. oben S. 284 Anm. 41 a. G.). Diese österliche poenitentia publica hat liturgische Form und empfängt daher seit dem 12. Jahrhundert den Namen poenitentia solemnis. Sie besitzt das Wesen der öffentlichen Buße im Sinn der alten Zeit: sie wird in und mit der Ecclesia geleistet; sie gehört nach wie vor an den Bischof und endigt mit der feierlichen Reconciliation durch bischöfliche Handauflegung. Die Regel aber war, daß die öffentliche Buße trotz der Versuche ihrer Neubelebung in karolingischer Zeit in eine Reihe von einzelnen Bußwerken (Fasten, Beten, Wallfahrten, Enthaltung vom Waffenwerk, von der Ehe usw.) sich auflöste, die ohne kirchliche Feier, ohne kirchliche Öffentlichkeit (ohne Ecclesia) vollbracht wurden und darum ebenso im Privatbußverfahren vorkamen. Das Wesen der publica poenitentia (auch in der nicht „feierlichen“ Form) bestand dann nur noch darin, daß zu ihrer Leistung durch öffentlichen Zwang angehalten wurde. Vgl. die lehrreiche Ausführung von Hinschius, *RR.* Bd. 5 S. 89 ff.

⁶¹ Nach Augustin führt auch die private Beichte der Todsünde zur bischöflichen öffentlichen Absolution, oben Anm. 47. Daher heißt es Sermo 232 c. 7, 8 (Migne tom. 38 p. 1111) in der besonderen Ansprache an die poenitentes: Abundant hic poenitentes: quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus. — Aliqui ipsi sibi poenitentiae locum petierunt (hier ist ausdrücklich von dem besonderen Platz die Rede, den die poenitentes in den Versammlungen einnehmen); aliqui excommunicati a nobis in poenitentiae locum redacti sunt. Ein Teil der poenitentes hat die Todsünde in geheimer Beichte freiwillig bekannt; ein anderer Teil ist wegen offenkundiger Todsünde exkommuniziert worden. Alle ohne Unterschied sitzen sie auf dem „Platz der Büßer“. Alle ohne Unterschied empfangen sie die öffentliche Absolution durch Handauflegung. Daher die lange Dauer der Handlung (ordo longissimus). Vgl. auch Sermo 392 c. 3, 3 (p. 1711): (nicht offenkundige Ehebrecher) agite poenitentiam, qualis agitur in ecclesia (die öffentliche Buße in ihrer regelmäßigen leichteren Form, oben Anm. 47), ut oret pro

Aber auch die öffentliche Absolution sollte für die Regelfälle (die geheimen Todsünden) verschwinden. Die öffentliche Bloßstellung des Betroffenen als Todsünder schloß in der Reichskirche Nebenwirkungen in sich, die nicht immer religiös gefordert waren.

Schon seit dem 4. Jahrhundert ward für Presbyter und Diakonen, die eine geheime Todsünde gebeichtet hatten, von der öffentlichen Absolution abgesehen: sie durften sich zurückziehen, um lediglich im Verborgenen zu büßen. Die Möglichkeit fernerer Amtsverwaltung sollte ihnen nicht genommen werden⁶². Das

vobis ecclesia. — Derselbe Papst Leo I., welcher die Veröffentlichung der geheimen Beichte verbietet (Anm. 58), erklärt es für zweifellos, daß für alle Todsünden Vergebung nur supplicationibus sacerdotum (des Bischofs) — per annum reconciliationis möglich ist (Jaffé Nr. 485, oben S. 278, Anm. 38). Auch für diejenigen, welche nur am Götzenschmaus teilgenommen haben, fordert Leo I. deshalb Reinigung von der Todsünde jejuniis et manus impositione (Anm. 60). Die absolutorische manus impositio (reconciliation) ist für Leo I. mit der öffentlichen Handauflegung (in der Versammlung der Ecclesia) gleichbedeutend, vgl. das Schreiben ad Rusticum (Jaffé Nr. 544) c. 2: es ist gegen die consuetudo ecclesiastica, daß Presbyter und Diakonen pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi, quod sine dubio ex apostolica traditione descendit; — unde hujusmodi lapsis ad promerendam misericordiam dei privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa. Die manus impositio ist als solche öffentliche Handauflegung, so daß sie den Gegensatz zu der privata secessio mit lediglich geheimem Bußverfahren bildet. Es handelt sich um nicht offenkundige Todsünden von Priestern und Diakonen. Für diese Aleriker würde jede öffentliche Buße (auch die regelmäßige leichtere Form), ebenso jede öffentliche Absolution eine Bloßstellung bedeuten, die fernere Amtstätigkeit ausschließt. Deshalb wird ihnen nachgesehen, daß sie sich durch lediglich privates Bußverfahren vor Gott von der Sünde lösen dürfen: durch satisfactio (vgl. unten), nicht per manus impositionem. Der Erlaß der manus impositio bedeutet Erlaß der öffentlichen Absolution, denn es gibt nur die öffentliche Handauflegung als Mittel der sakramentalen Absolution. — Noch gegen das Ende des 7. Jahrhunderts bezeugt Theodor von Canterbury: Romani reconciliant hominem intra absidem (oben Anm. 60).

⁶² Vgl. Anm. 61. Papst Leo I. bezeichnet (um 458) das Sonderrecht der Presbyter und Diakonen als bereits geltende „kirchliche Gewohnheit“. Er hält es für „zweifellos“, daß es ex apostolica traditione stammt. Jedenfalls hat die Übung damals schon geraume Zeit bestanden, so daß ihr Ursprung in das 4. Jahrhundert zu setzen ist.

drängte natürlich weiter. Schwerlich war es richtig, hier zwischen Klerikern und Laien einen Unterschied zu machen.

Die Entwicklung ward durch eine Bewegung gefördert, die — vom Mönchtum ausgehend — seit dem 7. Jahrhundert dem privaten Bußwesen stetig steigende Kraft und Verbreitung gab⁶³.

Der Mönch lebt in ständiger Buße. Ihm ist jede Sünde Abfall von Gott und darum Todsünde: mag sie eine schwere oder eine leichte, eine Tafsünde oder eine bloße Gedankensünde sein. Das Herz des Menschen ist böse von Jugend an, das ganze Leben des Menschen steht daher unter dem Zeichen der Todsünde. So muß das ganze Leben des Menschen ein Leben in Beichte und Buße sein. Der Mönch ist es, der solchem Lebensideal nachstrebt. Die Beichte und Buße, bis dahin das Kennzeichen des gefallenen Christen, wandelt sich um in das Kennzeichen des vollkommenen Christen. Das mönchische Ideal ward das christliche Lebensideal des Mittelalters. Papst Innozenz III. führte bekanntlich im Anschluß an die tatsächliche Entwicklung (im J. 1215) die allgemeine regelmäßige Beicht- und Bußpflicht ein, die noch heute in der katholischen Kirche zu Recht besteht. Die Beichte und Buße ward ein unentbehrliches Stück des Christenlebens.

Die Buße in den Klöstern war privates Bußverfahren unter Leitung des Klosteroberen. Für das Bußverfahren in den Klöstern gab es den überlieferten Unterschied von Todsünden und anderen Sünden nicht. Die private Beichte und Buße des Mönches erstreckte sich mit gleicher Wirkung auf alle Sünden ohne Unterschied. Diese Beichte und Buße aber, wie sie in den Klöstern üblich war, kam seit dem 7. Jahrhundert in immer allgemeiner werdende Übung. Die Grundlagen des gesamten überlieferten Bußwesens wurden damit erschüttert. Der Unterschied von Tod-

⁶³ Der Einfluß des Mönchtums auf die Gestaltung und Ausbreitung des privaten Bußwesens ist erst in neuerer Zeit erkannt worden. An erster Stelle stehen hier die Forschungen von E. Sönnig, *Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts*, Bd. 2, S. 472 ff. und R. Holl (oben Anm. 52).

sünde und anderen Sünden fing an zu verblaffen. Auch für die (geheim gebliebene) Todsünde mußte und konnte Vergebung im privaten Beicht- und Bußverfahren gesucht werden.

Das Ergebnis sehen wir im 9. Jahrhundert vor uns.

Der altüberlieferte Grundsatz war immer noch da: für jede, auch die geheim gebliebene Todsünde bedarf es des öffentlichen Bußverfahrens mit anschließender öffentlicher (sakramentaler) Absolution durch die Kirche. Dem Priester (als einzelner, d. h. nicht als Organ der Christenheitsversammlung, der Kirche) sind im privaten Bußverfahren nur die leichteren Sünden zu beichten, um sie sodann nach Anweisung des Priesters zu sühnen⁶⁴.

⁶⁴ Das ist der Sinn von Regino I, c. 292 (eine Stelle ungewissen Ursprungs): *Presbyteri admonere debent plebem sibi subjectam, ut omnis qui sentit se mortifero peccati vulnere sauciatum, feria quarta ante quadragesimam cum omni festinatione recurrat ad vivificantem matrem ecclesiam, ubi quod male commisit cum omni humilitate et contritione simpliciter confessus suscipiat remedia poenitentiae secundum modum canonicis auctoritatibus praefixum: tradatur Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini.* Hier wird also noch von jedem, der sich durch eine Todsünde bedrückt fühlt, auch wenn die Sünde nicht offenkundig ist, verlangt, daß er beichte und sich der am Aschermittwoch stattfindenden Exkommunikation mit nachfolgender öffentlicher Absolution (vgl. Anm. 60) unterwerfe: er muß sich an die Kirche wenden, um Absolution von der Todsünde zu erlangen. Dann heißt es weiter: *Non solum autem ille, qui mortale aliquid commisit, sed etiam omnis homo, quicumque se recognoscit immaculatam Christi tunicam, quam in baptismo accepit, peccati macula polluisse, ad proprium sacerdotem festinet venire et cum puritate mentis omnes transgressiones — humiliter confiteatur et quicquid ei a sacerdote fuerit in junctum, ac si ab ipso omnipotentis Dei ore esset prolatum, ita diligenter et cautissime observet.* Wer nur leichtere Sünden, keine Todsünde auf dem Gewissen hat, wendet sich nicht an die Kirche, sondern an den Priester persönlich, um von ihm private Bußaufgabe (und private Absolution) zu empfangen. Hier wird ganz deutlich das öffentliche Verfahren vor und mit der Kirche noch für alle, auch die geheimen Todsünden gefordert. Regino schrieb seine *Libri duo de synodalibus causis* bekanntlich um 906. Die Stelle ist natürlich erheblich älter. Schon im frühen 9. Jahrhundert war die Übung eine ganz andere (vgl. unten). Aber noch Burchard (um das Jahr 1020) hat die Stelle in sein Dekret (XIX c. 2) aufgenommen. Die Erinnerung an das Ursprüngliche war noch da.

Über dies altüberlieferte Gesetz des Bußverfahrens war im 9. Jahrhundert bereits tatsächlich außer Kraft. Ein neuer Grundsatz, dem die Folgezeit gehörte, trat an seine Stelle. Er lautete: alle geheimen Sünden sind von öffentlicher Buße und Absolution ausgeschlossen; nur noch für offenkundige Todsünder gibt es öffentliche Buße und öffentliche Absolution⁶⁵.

⁶⁵ Den Übergang veranschaulicht Theobulf von Orleans (um 800) cap. II (Mansi, Concilia tom. XIII, p. 1012): Capitalia et mortalia crimina publice deflenda sunt secundum canonum et sanctorum patrum institutionem. Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus. Dem entsprechend heißt es vom homicidium: si hoc publice actum constat öffentliche Buße; si autem occultum sit, occulte similiter agat sicut superius insertum tenetur. Ebenso p. 1014 für Fleiſchesvergehen; p. 1015 heißt es vom palatum et publice cognitum adulterium eines Priesters: ab ordine sacerdotii cessabit et publica poenitentia decem annorum purgabitur. Quod si occulte hoc fecerit et occulte ad confessionem venerit, occulte ei poenitentia injungatur — poterit occulte in suo permanens gradu agere poenitentiam. — Auch bei öffentlich bekannt gewordenen Vergehen überwog tatsächlich bereits das Privatbußverfahren, so daß eine Reihe von Konzilschüſſen einschritt, um das völlige Verschwinden des öffentlichen Bußwesens zu verhindern. Concil. Cabillon. v. J. 813 c. 25 (Mon. Germ. Concilia tom. II, p. 278): Poenitentiam agere juxta antiquam canonum constitutionem in plerisque locis ab usu recessit et neque excommunicandi neque reconciliandi antiqui moris ordo servatur. Ut a domo imperatore impetretur adjutorium, qualiter si qui publice peccat, publica multetur poenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo et excommunicetur et reconcilietur. Concil. Meldense v. J. 845 c. 61 (Mon. Germ. Capitularia tom. II, 1897, p. 412): Ut pervasores rerum ecclesiasticarum — ex criminali et publico peccato publica poenitentia satisfaciant. Concil. Moguntin. v. J. 847 c. 31 (Mon. Germ. Capp. tom. II, p. 184): discretio servanda est inter poenitentes, qui publice et qui absconſe poenitere debeant. Nam qui publice peccat, oportet ut publica multetur poenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo et excommunicetur et reconcilietur. Fränkische Bußordnung aus dem 9. Jahrh. (oben Anm. 60): qui non latenter in criminali peccato lapsi sunt, tales vero nullo modo reconciliari oportet nisi in coena Domini. Vgl. Hinschius, RR. Bd. 5 S. 92, 93, wo noch weitere Quellenzeugnisse aufgeführt sind, aber ohne daß die Bedeutung ihres Inhalts erkannt wäre. Nach Hinschius (Bd. 4 S. 744 ff. 752, 762, Bd. 5 S. 92, 93, 123, 129) waren Exkommunikation und öffentliche Buße von Anfang an Strafen im Rechtsſinn, deren Androhung die Sünde gegen Gott zugleich zu einem „kirchlichen Strafvergehen“

Seitdem ward die öffentliche Absolution ausschließlich zur Aufhebungshandlung für die Exkommunikation, um dann — im Neukatholizismus — als Sakrament überhaupt zu verschwinden (oben S. 283).

Dieselbe Entwicklung mußte dazu drängen, das private Bußverfahren mit sakramentaler Kraft zu bekleiden.

Das öffentliche Bußverfahren wirkte durch Bußwert und

machte, deren Vollziehung „kirchliche Strafrechtspflege“ bedeutete (vgl. oben S. 264 Anm. 22). Das Gebiet dieser Strafrechtspflege sei lange von dem der „bloßen beichtväterlichen Tätigkeit“ nicht klar abgegrenzt gewesen. „Gegen Ende des 8. Jahrhunderts“ (!) trat die Meinung auf, daß für alle Todsünden „eine öffentliche Buße wünschenswert erscheine“. Dann aber wurde im 9. Jahrhundert „ein festes Prinzip gefunden“, indem man für die geheimbeichteten Todsünden „die Privatbuße als genügend erachtete“ (nämlich als Bestrafung auch des „kirchlichen Strafvergehens“!), während für die öffentlich bekannt gewordenen schweren Sünden die „kirchliche Strafrechtspflege“ gehandhabt wurde (ein Gedanke, der überhaupt gar nicht verständlich ist). Man sieht, daß vom Standpunkt des „gesellschaftlichen Strafrechts“ die ganze Entwicklung des altkatholischen Bußwesens ein Rätsel bleibt. In Wahrheit war alle Buße des ersten Jahrtausends eine satisfactio, die Gott geleistet wurde nach dem altüberlieferten Grundsatz: in quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus parcat (Tertull. de poenit. c. 9). Wenn Augustin gelegentlich sagt, daß die öffentliche Buße geleistet werde, ut fiat satis etiam ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata (Enchiridion c. 66, Migne tom. 40 p. 263), so ist damit nur die Ausgleichung des der Christenheit gegebenen Argernisses gemeint; es bleibt dabei, daß nicht Sühne eines Rechtsbruchs, sondern Sündenvergebung vor sich geht (remittuntur peccata). Gerade die Exkommunikation mit folgender öffentlicher Buße war bestimmt, zur reconciliatio im altkatholischen Sinn, d. h. zur Versöhnung mit Gott zu führen (oben S. 286), und die Frage war, ob auch die private Buße (mit privater Absolution) zur Ledigung der Sünde vor Gott genügend sei. Seit den Tagen Gregors VII. ist das neukatholische Kirchenrecht im Anzug, welches mit Hilfe der religiösen Macht der Kirche ein Reich irdischer Herrschaft aufrichtet. Dann wird alles anders. Ein körperschaftsrechtlich gedachtes Kirchenstrafrecht bahnt sich an, nicht mehr dem Leben mit Gott, sondern den Machtäuserungen der kirchlichen Körperschaftsgewalt dienend. Für dies neukatholische Kirchenrecht ist alles zutreffend, was Hinschius Bd. 5 S. 123 ff. ausführte. Was aber bei Hinschius fehlt, ist die Erkenntnis, daß erst eine große Umwälzung im Hochmittelalter zu solchem Kirchenstrafrecht geführt hat. Hinschius befolgt die „juristische Methode“: von den Zeiten des Archontentums an muß alles unter die Gesichtspunkte der Aufklärung gebracht werden. Infolgedessen sind in seiner Darstellung trotz ihres reichen aus den Quellen geschöpften Inhalts die entscheidenden Tatsachen der Geschichte nicht vorhanden.

kirchliche Absolution. Die letztere fehlte dem privaten Bußverfahren. Aber das Bußwerk war da.

Bereits seit den Tagen des Ambrosius und Augustin ward die Kraft der kirchlichen Losprechung durch die schon vorher von Gott vollzogene, in dem reinigen Bekenntnis des Sünders offenbar gewordene Sündenvergebung erklärt und gerechtfertigt. Gott selbst hat den reuig gewordenen Sünder bereits zum Leben erweckt und damit vom ewigen Tode begnadigt; der Befehl Gottes, daß der Sünder von den Banden der Schuld zu lösen sei, wird von der Kirche ausgeführt⁶⁶. Das sollte damals die Gewährung des öffentlichen Bußverfahrens mit anschließender öffentlicher Absolution für alle Todsünden begründen. Das sollte jetzt dazu dienen, das öffentliche Bußverfahren und die öffentliche (kirchliche) Absolution unnötig zu machen.

Das reuige Sündenbekenntnis ward im privaten Bußverfahren abgelegt. Auch in der privaten Beichte mit ihrer Selbstdemütigung

⁶⁶ Augustin Sermo 352 (oben Anm. 47): Erwachung des Lazarus: er kommt aus dem Grabe ligatus sicut sunt homines in confessione peccati agentes poenitentiam. Jam processerunt a morte: nam non confiterentur nisi procederent. Ipsum confiteri ab occulto et a tenebroso procedere est. Das reuige Bekenntnis ist Beweis des von Gott neu geschenkten geistlichen Lebens: darin liegt der Befehl Gottes, daß die öffentliche Absolution (durch die Ecclesia) erfolge. — Ambrosius De Paradiso c. 14, 71 (Migne tom. 14 p. 310): Veniabilis culpa quam sequitur confessio delictorum; — dixit (Eva) peccatum suum et reputatum est ei ad veniam, — neque enim potest quisquam justificari a peccato nisi fuerit peccatum ante confessum. De poenitentia Lib. II c. 3, 19 (Migne tom. 16 p. 501): evidentissime Domini predicatione mandatum est, etiam gravissimi criminis reis, si ex toto corde et manifesta confessione peccati penitentiam gerant (öffentliche Buße), sacramenti celestis perfundendam gratiam. Ambrosius schrieb sein Werk De poenitentia gegen die Novatianer, welche die öffentliche Absolution für gewisse Todsünden ablehnten. — Vgl. auch Leo I. (Jaffé Nr. 485 v. J. 452): die Notabsolution, welche in periculi urgentis instantia als Ersatz der öffentlichen Absolution möglich ist, rechtfertigt sich durch die Kraft der Beichte: In dispensandis itaque dei donis non debemus esse difficiles nec se accusantium gemitus lacrymasque negligere, quum ipsam poenitendi affectionem ex dei credamus inspiratione conceptam.

vor dem anderen offenbarte sich, daß von Gott die Sinnesänderung bewirkt, die Sünde vergeben und die Lösung der Sündenschuld befohlen sei. Das ward seit dem 9. Jahrhundert für die Gestaltung des Bußverfahrens praktisch wirksam. Die Losprechung von der Sünde konnte unmittelbar auf die Beichte folgen, bevor noch die übrigen Bußwerke geleistet waren⁶⁷. Die Beichte (confessio) erschien als das vornehmste Bußwerk. Sie war die poenitentia vor allen anderen Bönntenzen⁶⁸. Sie änderte durch sich selber das Ver-

⁶⁷ Daß im privaten Bußverfahren die Erteilung der Absolution schon nach der Beichte und abgelegtem Bußversprechen feste Regel war, beweist bereits für die Zeit um 800 das Zeugnis des Bischofs Theodulf von Orleans, vgl. die unten Anm. 73 aus seinem capit. II. (Unterweisung für seine Pfarrer) mitgeteilte Stelle. Für das öffentliche Bußverfahren galt noch die umgekehrte Regel (Absolution erst nach der Bußleistung), aber es gab bereits Ausnahmen: für den Fall der Tötung in Nothwehr und des Kindesmordes erit in arbitrio sacerdotis, an ante perfectionem poenitentiae ad corpus Christi accedere debeant secundum quod viderite eas compunctas et in lacrymis consuetas et devotionem magnam habentes (Theodulf a. a. O. p. 1012). Auch Decr. Burchardi XIX c. 7 bezeugt (um 1020) die Regel der Absolution vor der Bußleistung nur für das private Bußverfahren. Im Fall der öffentlichen Buße war man strenger. Das Aschermittwochsverfahren (oben Anm. 60) ließ die reconciliatio nicht sofort, sondern frühestens am nächsten Gründonnerstag auf die confessio folgen. Jedenfalls war Regel, daß die Absolution erst nach Ablauf eines Teiles der Bußzeit mit entsprechender Bußleistung vor sich ging. Ausnahmsweise möglich aber war wie im 9. so im 11. und 12. Jahrhundert auch im öffentlichen Bußverfahren sofortige Absolution nach bloßem Versprechen der Bußleistung. Vgl. Hinschius RR. Bd. 5 S. 98 ff., 109 ff.

⁶⁸ In De vera et falsa poenitentia, einer Schrift aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts (vgl. Karl Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts, in den Theol. Abh. für Karl v. Weizsäcker, 1892 S. 292 ff.), die, unter Augustins Namen verbreitet, im 12. Jahrhundert zu großem Einfluß gelangt ist, heißt es c. 10, 25 (Migne tom. 40 p. 1122): Quem igitur poenitet — representet vitam suam Deo per sacerdotem, praeveniat iudicium Dei per confessionem. Praecepit enim Dominus mundandis, ut ostenderent ora sacerdotibus (Zuf. 17, 14) — Erubescencia enim ipsa partem habet remissionis: ex misericordia enim hoc praecepit Dominus, ut neminem poeniteret in occulto (ohne confessio an den Priester). In hoc enim quod per se ipsum (persönlich, nicht durch einen Boten) dixit sacerdoti et erubescenciam vincit timore Dei offensi, fit venia criminis: fit enim per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione et si non statim purgatur, fit tamen

hältnis des Sünders zu Gott. Durch die reuige Beichte als solche ward die Todsünde zu einer läßlichen Sünde⁶⁹.

veniale, quod commiserat mortale. Multum enim satisfactionis obtulit, qui erubescitiae dominans nihil eorum quae commisit nuntio Dei denegavit. — Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo fit dignus misericordia. Unde patet quod quanto pluribus confitebitur — tanto facilius consequetur gratiam remissionis. Ipsi enim sacerdotes plus jam possunt proficere, plus confitentibus parcere: quibus enim remittunt, remittit Deus. Die letzten Worte sind nach dem Zusammenhang dahin zu verstehen: der Priester kann die Sünde erlassen, denn „sie erlassen denjenigen, denen Gott erläßt“. Die reuige Beichte an den Priester ist die vornehmste poenitentia. In ihr offenbart sich die Erweckung zum geistlichen Leben und damit die göttliche Begnadigung. Durch die confessio wird die Sünde noch nicht gänzlich geheilt (non statim purgatur denn es bleibt noch die Reinigungsstrafe), aber sie wird durch Gott eine läßliche Sünde, so daß der Priester erlassen kann (unter Auferlegung noch eines weiteren Bußwerks, welche auch die Reinigungsstrafe beseitigt). Die Beurteilung der confessio als des Hauptstücks der Bußleistung ist bei den Theologen des 12. Jahrhunderts allgemein: Abälard Ethica c. 24 (Migne tom. 178 p. 668): In humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis. Gratian zu c. 33 dist. 1 de poenit.: in confessione que pars est exterioris satisfactionis. Petrus Cantor (um 1169), Verbum abbreviatum c. 143 (Migne tom. 205 p. 342): Oris confessio est maxima pars satisfactiois. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter, 1909, S. 9, 10. Die Ausdrücke confessio und poenitentia werden daher als gleichbedeutend gebraucht. Der Satz: fit per confessionem veniale quod criminale erat in operatione, lehrt in derselben Schrift De vera et falsa poenitentia c. 18, 34 (p. 1128) in der Form wieder: Quaedam enim peccata sunt mortalia et in poenitentia fiunt venialia. Den gleichen Sprachgebrauch hat Anselm von Canterbury (Schmolli, Die Bußlehre der Fröhscholaistik, 1909, S. 16 Anm. 3). Ananias von Lille definiert die poenitentia als pro peccatis contritio, ab eis cessare intendens, per oris confessionem expressa (Schmolli S. 90). Die confessio ist die entscheidende poenitentia. Das seit dem 11. Jahrhundert aufkommende neukatholische Bußsacrament führt daher abwechselnd den Namen sacramentum confessionis und sacramentum poenitentiae.

⁶⁹ Der Satz stammt schon von Ambrosius (oben Anm. 66): veniabilis culpa, quam sequitur confessio delictorum. Er bedeutete damals, daß der göttliche Erlass der Schuld (die Auferweckung zum reinigen Bekenntnis) die sakramentale (öffentliche) Absolution ermöglichte. Seit dem 9. Jahrhundert wird der Satz die Grundlage des gesamten Bußverfahrens. Er hilft die öffentliche Absolution als Sacrament entkräften und das neue sacramentum confessionis (poenitentiae) vorbereiten. Theobulf von Orleans (um 800) capit. II. (Mansi tom. XIII p. 1018): Haec octo principalia vitia — nisi mundaverit quis hic per confessionem et poenitentiam, non possunt mundari

Damit war der seit dem 9. Jahrhundert aufkommende Gedanke durchführbar geworden: nur für öffentlich bekannte Todsünden öffentliches Bußverfahren mit Beichte an die Kirche und Lössprechung durch die Kirche; für alle geheimgebliebenen Sünden aber lediglich geheimes Bußverfahren mit Beichte nur an den Priester als Einzelnen und Lössprechung durch den Priester. Die öffentliche Lössprechung durch die Kirche gehörte zu der dem Bischof vorbehaltenen Sakramentsgewalt; die Lössprechung im geheimen Bußverfahren konnte auch von einem Priester erteilt werden. Dem 11. und 12. Jahrhundert war dieser Satz bereits selbstverständlich. Auch im geheimen Beicht- und Bußverfahren vor dem Priester konnte man der schwersten Sünde sich entledigen⁷⁰.

in die iudicii, sed deducunt hominem in infernum. Quid erubescit homo confiteri, qui peccato non erubuit coinquinari? Confitendo diluitur quod peccando contrahitur. Alkuin De virtutibus et vitiis (Migne tom. 101, p. 622): totum veniale erit, quod peccasti, si confiteri non erubescas. Die Schrift De vera et falsa poenitentia hat dann im 11. Jahrhundert an der Hand dieses Satzes: fit per confessionem veniale quod criminale erat in operatione, die Theologie des Bußverfahrens; an erster Stelle des privaten Bußverfahrens entwickelt (vgl. Anm. 68). Ihre Ausführungen beherrschten die Folgezeit. Sie wurden in die führenden Sammlungen des 12. Jahrhunderts (Gratian c. 87, dist. 1 de poenit.; Petrus Lombardus Lib. IV dist. 17) aufgenommen.

⁷⁰ De vera et falsa poenit. c. 11 (Migne tom. 40 p. 1123): Si peccatum occultum est, sufficit referre ad notitiam sacerdotis, ut grata sit oblatio muneris (die Darbringung des Opfers der Reue und Buße an Gott). Anders wenn die Sünde offenkundig geworden ist: publice peccantibus non proprium sed ecclesiae proficere meritum (es genügt nicht die eigene Bußleistung; Kraft und Verdienste der Kirche müssen hinzukommen): publice mortem suam praedicando, publice fructus poenitentiae ostendendo, ut turba ploret amissum, — ut ecclesia prius offensa per culpam in conversione flectatur in misericordiam, orans pro ipso — unde Deus flectatur ad veniam, qui prius (in Erweckung der Reue) adhibuit misericordiam. — Gratian zu c. 3 C. XXVI qu. 6: reconciliatio alia est publica, alia privata. Publica reconciliatio est, quando poenitentes ante ecclesiae ingressum publice repraesentantur et per inpositionem manus episcopalis ecclesiae publice reconciliantur. Hec videtur sacerdotibus esse prohibita. — Privata vero reconciliatio est, quando de peccatis occultis penitentes vel in extremis agentes ad gratiam reconciliationis accedunt. Hec reconciliatio potest fieri per sacer-

Ja, es war nicht einmal unbedingt Erfordernis, daß die geheime Beichte vor einem Priester abgelegt wurde. Im Fall der Not — falls kein Priester zu erreichen war, etwa auf dem Schlachtfeld oder in Schiffbruchsgefahr — konnte auch einem Laien gebeichtet werden. Die Notbeichte an den Laien hatte die gleiche Kraft wie die Beichte an den Priester⁷¹. Absolvieren konnte der Laie nicht. Es fehlten ihm die Schlüssel. Die Schlüssel waren nicht notwendig für das Dasein der rechten Beichte. Aber Vergebung der Sünde kam ja unmittelbar von

dotem. Zu c. 82 dist. 1 de poenit.: *Secreta namque peccata secreta confessione et occulta satisfactione purgantur.*

⁷¹ De vera et falsa poenit. c. 10, 28 (Migne tom. 40 p. 1122): *Tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit quod poenitens non potest verecundari (gleichbedeutend mit erubescere, vgl. Anm. 68) coram sacerdote, quem desideranti neque tempus neque locus offert. Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis (er erlangt doch die göttliche Vergebung durch das Bußwerk der confessio an den Laien). Mandati enim sunt leprosi dum ibant ostendere ora sacerdotibus, antequam ad eos pervenirent (Luc. 17, 14). Unde patet Deum ad cor respicere, dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire (die Sepsenheilung ist bereits von den Kirchenvätern her Beweis für die göttliche Vergebung schon auf Grund der Neue). Auch diese Sätze der pseudoaugustinischen Schrift sind von Gratian und Petrus Lombardus a. a. O. (oben Anm. 69 a. E.) aufgenommen worden. — Über die Laienbeichte besitzen wir jetzt die vortreffliche Schrift von Gromer, Die Laienbeichte im Mittelalter, 1909. Dort ist nachgewiesen, daß die Laienbeichte im 11. Jahrhundert aufkommt und ihre Blütezeit im 12. Jahrhundert und beginnenden 13. Jahrhundert gehabt hat. Sie wurde als Notbeichte anerkannt und theologisch gerechtfertigt. Ihr Aufkommen und Wachstum bedeutete aber nicht etwa Durchsetzung einer den Laien zuständigen geistlichen Gewalt, sondern die stetig zunehmende Geltung und Übung des privaten Bußverfahrens im 11. bis 13. Jahrhundert. Weil das private Sündenbekenntnis an den Priester in steigendem Maß als heilsnotwendig empfunden wurde, ward im Notfall als Ersatz der Beichte vor dem Priester (ex desiderio sacerdotis) die Beichte einem Laien abgelegt. Die Häufigkeit der Laienbeichte bringt die Herrschaft der dem Priester geleisteten Beichte zum Ausdruck (vgl. oben S. 304). Die Beichte war das Hauptstück sowohl in der Laien- wie in der Priesterbeichte, und die Beichte hatte gleichen Wert in dem einen wie in dem andern Fall. Erst als im Lauf des 13. Jahrhunderts die priesterliche Absolution als unentbehrlich für das Beichtsakrament sich durchsetzte, ist die Laienbeichte verschwunden.*

Gott durch die auch in der Laienbeichte offenbar gewordene von Gott gewirkte Sinnesänderung. Die Begnadigung vom Tode, die göttliche Erweckung zu neuem geistlichen Leben war da, mochte einem Laien oder einem Priester gebeichtet sein⁷². Nach abgelegtem reuigem Bekenntnis war lediglich das Maß der Bestrafung der Sünde noch in Frage, nicht ihre Vergebung. Die göttliche Losprechung von der ewigen Todesstrafe bedeutet nicht auch die Losprechung von der Reinigungsstrafe (im Fegefeuer). Hier offenbart sich das Vorrecht des Priesters. Er absolviert durch Gebet und Handauslegung⁷³, indem er nach seelsorgerischem Ermessen eine Bußleistung auferlegt, die von Gott an Stelle der (viel schwereren!) Fegefeuerstrafe treten soll. So wird der vom Priester Absolvierte „schneller“ der ewigen Seligkeit teilhaftig werden als wer nur einem Laien gebeichtet hat⁷⁴.

⁷² Gratian zu c. 84 dist. 1 de poenit.: *Nullus confitetur nisi suscitatus* Das galt von der Laienbeichte ebenso wie von der Priesterbeichte.

⁷³ Gebet und Handauslegung seitens dessen, dem gebeichtet ist, stammt schon aus der Urzeit (oben S. 290). Beides ist auf das öffentliche Bußverfahren übertragen und im privaten Bußverfahren beibehalten worden. Vgl. z. B. Theobulf von Orleans capit. II (Mansi tom. XIII p. 1018): *postquam omnia peccata sua confessus fuerit, faciat (sacerdos) ei symbolum dicere et omnibus qui in se peccaverunt dimittere et emendationem promittere Deo nec iterum ad illa peccata redeat. Cum haec omnia fecerit, considerabit sacerdos magnitudinem culparum et juxta modum imponat ei tempus poenitentiae. Deinde super eum septem psalmos poenitentiales cum orationibus quae sunt in sacramentario dicat et absolvat eum in pace (in dem absolvat liegt die das Gebet begleitende Handauslegung). In Hinblick auf die Handauslegung wird auch das private Bußverfahren reconciliatio genannt, vgl. Gratian (oben Anm. 70): *publica — privata reconciliatio. Summa Monacensis (um 1160), mitgeteilt von Gillingmann im Katholik 1909 Bd. 4, S. 190: Reconciliatoria (manus inpositio) que fit penitentibus alia privata, alia publica. Privata fit a sacerdote — publica soli episcopo competit.**

⁷⁴ De vera et falsa poenit. c. 10, 25 (oben Anm. 68): *Erubescencia (die confessio) partem habet remissionis; non statim purgatur, fit tamen veniale — multum enim satisfactionis obtulit. Die confessio ist, abgleich sie vom ewigen Tode befreit, noch nicht die volle satisfactio c. 18, 34 (p. 1123): Sed etiamsi conversus vita vivat et non moriatur (wahre Reue befreit vom ewigen Tode auch den, der das Bußverfahren hinauschiebt): non tamen promittimus quod evadat omnem poenam: nam prius purgandus est igne purgationis qui in aliud saeculum distulit fructum con-*

Aber Sicherheit gibt der Spruch des Priesters nicht. Es besteht nun die „Hoffnung“, daß der Priester den Sinn Gottes getroffen habe, daß das vom Priester auferlegte Bußwerk der von Gott geforderten Sündenstrafe entspricht.

Es kommt darum auf die Person des Priesters an, daß er würdig und weise genug sei, den Willen Gottes zu erkennen⁷⁵.

versionis (das Bußverfahren ist die „Frucht“ der reinigen Bekehrung, die hinzukommen muß, um auch dem Fegefeuer zu entgehen). Hic autem ignis etsi aeternus non fuerit, miro tamen modo est gravis: excellit enim omnem poenam quam unquam passus est aliquis in hac vita. — Studeat ergo sic quisque delicta corrigere, ut post mortem non oporteat poenam tolerare. Quaedam enim peccata sunt quae sunt mortalia et poenitentia fiunt venialia, non tamen statim sanata. — Qui autem impoenitens moritur (überhaupt ohne reinige conversio), omnino moritur et aeternaliter cruciatur. Schon durch reinige Bekehrung wird die Todsünde als solche getilgt. Diese reinige Bekehrung kommt in der confessio zum Ausdruck. Aber sie nimmt nur die ewige Strafe weg: non tamen statim purgatur. Die Todsünden werden peccata venialia: non tamen statim sanata. Es bleibt die Fegefeuerstrafe. An Stelle dieser Reinigungsstrafe tritt die vom Priester auferlegte (viel leichtere) Bußstrafe. Darauf geht die Binde- und Lösegewalt des Priesters im privaten Bußverfahren. An der zuerst angezogenen Stelle (c. 10, 25, oben Anm. 68) heißt es: der Priester vergibt denen, denen Gott vergibt: Lazarum enim de monumento jam suscitatum (der Todsünder ist bereits von Gott zum Leben begnadigt) obtulit Dominus discipulis solvendum (dem die ewige Strafe erlassen ist, soll nun alle Strafe erlassen werden), per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus. Dixit enim: Quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in coelis: hoc est, Ego Deus — et omnes sancti in mea gloria laudant vobiscum et confirmant quos ligatis et solvitis. Die Schlüsselgewalt des in der privaten Absolution handelnden Priesters geht nur auf Erlass der jenseitigen zeitigen Sündenstrafe (der Reinigungsstrafe). Diese Schlüsselgewalt hat der Laie nicht. Darum muß, wer nur einem Laien beichtet, wenngleich er ebenfalls von der ewigen Todesstrafe frei ist, doch immer im Jenseits die Fegefeuerstrafe erdulden: Dei misericordia est ubique qui et justis novit parcere, etsi non tam cito sicut si solverentur a sacerdote (p. 1123). Auch diese Ausführungen lehren bei Gratian und Petrus Lombardus a. a. O. wieder.

⁷⁵ De vera et falsa poenit. c. 10, 25: Quare qui confiteri vult peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem scientem ligare et solvere: ne cum negligens circa se exstiterit, — ambo in foveam cadant, quam stultus evitare noluit. — Qui igitur omnino confitetur sacerdoti, meliori quam potest confiteatur (alles steht ebenso bei Gratian und Petrus Lombardus). In c. 20 (p. 1129) wird von den Eigenschaften gehandelt, die der beichtführende Priester besitzen muß: in nullo eorum sit judi-

Was ist der Priester im privaten Bußverfahren? Er ist nicht mehr und nicht weniger als der Bruder, dem ein Bruder seine Sünde beichtet. Er ist der geistliche (geistbegabte) Berater,

candus quae in alio judicare est promptus, und (p. 1130) von seinem Verhalten zu dem Beichtenden: semper eum juvet leniendo, consolando, spem promittendo, et cum opus fuerit increpando. — Invo von Chartres Decretum XV, c. 48 (Migne tom. 161 p. 869): per veram confessionem et sacerdotis intelligentis consilium et per charitatis affectum et per eleemosynarum fructum peccatorum moles subruitur. — Malard Ethica (Migne tom. 178 p. 668 ff.) gründet den Wert der priesterlichen Absolution ausschließlich auf die persönliche Würdigkeit und Wissenschaft des Priesters. Er will sogar den Bischöfen die Schlüsselgewalt nur zuerkennen, wenn sie die Eigenschaften eines Apostels haben. Das letztere war allerdings in Widerspruch mit der Kirchenlehre. Aber die Forderung, daß der Priester nicht gleicher Sünde teilhaftig sein dürfe wie der Beichtende, wird auch in der Schrift De vera et falsa poenit. erhoben (vgl. die soeben angeführte Stelle). — Noch Hugo von St. Viktor, der eine möglichst hohe Wertung der priesterlichen Losprechung anstrebt, schreibt De sacram. Lib. II pars XIV c. 2. 3 (Migne tom. 176 p. 555): Per poenitentiam exteriorem (das Bußwerk, an erster Stelle die confessio) castigatur culpa pravi operis (das letztere war allerdings der Gott zu leistenden Sündenstrafe). Per poenitentiam interiorum emendatur culpa pravae voluntatis (die Reue bedeutet die Wiebergeburt). — Sed quia secundum mensuram delicti correctionis mensura (das Maß der Sündenstrafe) pensanda est, ideo fructus poenitentiae dignos facere oportet. — Sed dicis mihi: Quomodo scire possum quando condigna sit poenitentia mea? Quia hoc scire non potes, ideo necesse habes semper poenitere. — Tamen ut aliquando peccatrix conscientia consoletur, positus est modus et mensura poenitentiae exterioris, ut illa expleta vel perfecta fiduciam habere incipias et sancta quadam praesumptione in spe misericordiae divinae de indulgentia et remissione peccatorum confidere, et tanto verius quanto utique sincerius injunctam poenitentiam expleveris. Das Bußwerk ist vom Priester auferlegt, aber: Quomodo, inquis, certus esse possum de venia propter poenitentiam et satisfactionem ab homine injunctam, etiamsi illam studiosse complevero, cum ipse homo cui peccata mea confiteor saepe aut ignorantia nesciat aut negligentia non considerat qualem mihi — delicti debeat satisfactionem injungere? — Quare ergo factum est, ut talem sacerdotem non habeam qui mihi dicat hoc quod oportet? Hugo tröstet den Geängstigten: fac quod tibi praecipitur; perire non poteris si devotus inventus fueris; in parvo opere magna devotio potest esse; auf alle Fälle ist es ein Gewinn, schon in diesem Leben einen Anfang mit dem Bußwerk gemacht zu haben, nam et post mortem ignis quidam purgatorius dicitur ubi purgantur et mundantur qui hic corrigi coeperunt et non perfecerunt; qui autem in hac vita nec incipere voluerunt, ibi consummare non possunt.

der über Maß und Art der Gott geschuldeten Sündenstrafe im Namen Gottes belehrende und zugleich befehlende Weisung erteilt⁷⁶. Die Strafe, welche der Priester dem Beichtenden im Namen Gottes auferlegt, ist die seelsorgerische Strafe, die der Christ dem Christen zuspricht, auf daß er zu Gott geführt und mit Gott versöhnt werde. Sie ist die Arzneistrafe (poena medicinalis) im Sinn der altkatholischen Kirche (oben S. 259): die das Sündenelend heilende Strafe, welche Gottes Gnade, die Begnadigung zum ewigen Leben in sich trägt⁷⁷. Was ist

⁷⁶ Die Ausübung der Lehrgabe geschieht stets im Namen Gottes, wemgleich sie keine sakramentale Handlung Gottes selber ist, Kirchenr. Vb. I S. 29 ff., 51 ff.

⁷⁷ Das sind die Gesichtspunkte, unter denen das private Bußverfahren seit dem 9. Jahrhundert in den Vordergrund der Entwicklung tritt. Theodulf von Orleans capit. I c. 30 (Mansi tom. XIII, p. 1002): confessio, quam sacerdotibus facimus, hoc nobis adminiculum affert, quia, accepto ab eis salutari consilio, saluberrimis poenitentiae observationibus (die Bußwerke) sive mutuis orationibus peccatorum maculas diluimus. Capit. II (p. 1011): sacerdotes mundo se corpore et mente Deo praeparent de confessionibus fidelium accipiendis et dijudicandis consiliis blandis —. Qualiter vero peccati adhibenda sit medicina, secundum canones authenticorum patrum esse debet et non secundum placitum hominis — sed voluntas Dei in omnibus exquirenda in scripturis sanctis, quatenus dignis precibus et poenitudine digna placari possit omnipotentis Dei vindicta, quam homo suo vitio provocavit. p. 1016: Sacerdos debet confitentem admonere, ut — emendationem promittat et poenitentiam medicinam animae suae suscipiat. p. 1017: confessionem faciat et tunc ei medela poenitentiae adhibeatur. p. 1018: Aegrotus peccator, sacerdos sapiens medicus. Von Schlüsselgewalt des Priesters ist mit keinem Wort die Rede. Nur von seiner seelsorgerischen Strafgewalt, welche der Übung göttlicher Strafgewalt zuvorkommt. — Concil. Cabillon. v. J. 813 c. 33 (Mon. Germ. Concilia tom. II, p. 280): Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent; quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam sit ecclesiam, ita dumtaxat, ut et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra — et secundum apostoli institutionem (Jaf. 5, 16) confiteamur alterutrum et oremus pro invicem, ut salvemur. Confessio itaque quae Deo fit, purgat peccata, ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgantur peccata. Deus namque, salutis et sanitatis auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione. c. 34: in omnibus judiciis darf kein Ansehen der Person sein, multo magis in hoc poenitentiae iudicio (Strafurteil) praecaveri debet, ut nullus sacerdotum umquam aut gratia aut odio ali-

der Priester? Er ist der Seelenarzt. Er weiß das richtige Heilmittel zu bestimmen. Er übt an dem Beichtenden die zum Leben führende seelsorgerische Strafgewalt⁷⁸. Aber die Unsicherheit aller Urteile kraft seelsorgerischen Ermessens hing auch dem Urteilspruch des Priesters (ebenso des Bischofs) im privaten Bußverfahren an. In dem Priester (und Bischof) des privaten Bußverfahrens war nicht die geheimnisvolle (sakramentale) Macht der Christenheit, die ihrer Wirkung vor Gott gewiß ist, sondern nur die von dem Maß der Geistbegabung abhängige Macht des einzelnen Christen. Weil es sich

cujus personae secus iudicet, quam quod in canonibus sacris invenerit aut quod illi secundum sanctarum scripturarum auctoritatem et ecclesiasticam consuetudinem rectius visum fuerit: wie die medici, qui corporibus medicinam inferre conantur niemals aus Rücksicht auf die Person von schmerzlichen Mitteln Abstand nehmen, multo magis his observandum est, qui non corporum sed animarum medici existunt. c. 38: Ablehnung der Bußbücher, quorum sunt certi errores, incerti auctores. c. 45 (p. 283): Qui peccata sua sacerdotibus, in quorum sunt parroeciis, confessi sunt et ab his agenda poenitentiae consilium acceperunt —. Ausdrücklich wird das private Bußverfahren vor dem Priester auf die Jakobusstelle von der dem christlichen Bruder abzulegenden Beichte (nicht auf die Verleihung der Schlüssel an die Apostel) gegründet. Der Priester ist nur der Berater. Zur Reinigung von der Schuld der Sünde ist es darum nicht notwendig, daß sie dem Priester gebeichtet werde. Aber die Priesterbeichte hat den Vorzug, daß der Sünder Belehrung über die Strafe empfängt, welche zur Heilung (Besserung, Reinigung) seiner Seele vor Gott notwendig ist, so daß weitere göttliche Reinigungsstrafe (im Jenseits) sich erübrigt. Im 11. und 12. Jahrhundert gelten genau die gleichen Anschauungen. Nur daß jetzt der große Streit über die Schlüsselgewalt den einfachen Sachverhalt verdunkelt, vgl. das Folgende.

⁷⁸ Wie aus der öffentlichen Seelsorgestrafgewalt des Bischofs die iudicatio pro foro externo (oben S. 253 ff.), so ist daher aus der privaten Seelsorgestrafgewalt des Priesters die iudicatio pro foro interno hervorgegangen, von deren Zuständigkeit dann die religiöse Gültigkeit des Bußsakraments abhängig gemacht wurde: die neukatholische sakramentale Absolution im Beichtstuhl ward dadurch der altkatholischen sakramentalen Absolution in und mit der Kirche angeglichen. — Bis in das 12. Jahrhundert war die Wahl des Priesters, dem man beichten wollte, frei. Das erhellt aus der Weisung, sich den „besten“ Priester zu erwählen (oben Anm. 75). Das Concil. Cabillon. v. J. 813 c. 45 (Mon. Germ. Conc. tom. II p. 283) hatte nur zur Regelung des Wallfahrtswesens vorgeschrieben, daß die vom zuständigen Pfarrer als Bußwert ange ratene Wallfahrt nicht behindert sein solle.

im privaten Bußverfahren um brüderliche Seelsorge handelte, konnte der Urteilspruch (das *judicium*) im Beichtstuhl auch dem einfachen Priester als einem geistbegabten Christen zuständig sein. Wiederum, weil es sich um brüderliche Seelsorge handelte, war der absolutorische Urteilspruch des Priesters kein Sakrament.

Aber, war es nicht möglich, die Seelsorgestrafgewalt im Beichtstuhl unter den Gesichtspunkt der Schlüsselgewalt zu bringen?

Seit dem 9. Jahrhundert war die Frage da. Im 11. Jahrhundert ward sie bejaht⁷⁹. Im 12. Jahrhundert bildete sie den Hauptgegenstand der theologischen Streitverhandlung über das Sakrament des privaten Bußverfahrens⁸⁰.

Sollte die private Beicht-Buße ein Sakrament sein, so mußte

⁷⁹ In mehreren fränkischen Bußbüchern des 9. Jahrhunderts kehrt der Satz wieder: *Sicut sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni coelorum traditae sunt, sic nec iudicia ista (im privaten Bußverfahren) alii usurpare debent.* Vgl. Hailigars Bußbuch (Wasserschleben S. 361), das Poenit. Pseudo-Theodori c. 33 (ebendaf. S. 620), Regino I, c. 299. Doch bleibt undeutlich, wie das Verhältnis der Schlüsselgewalt (Sakramentsgewalt) zu dem Bußurteil zu denken ist. Das gleiche gilt von Alkuin, der (als erster unter den Theologen) das private Bußverfahren mit der Schlüsselgewalt der Kirche in Zusammenhang bringt (ep. 112, Migne tom. 100 p. 337 ff.), während andere fränkische Quellen noch nichts von Schlüsselgewalt im privaten Bußverfahren wissen (vgl. Anm. 77). Aber auch Alkuin begründet aus Matth. 18, 18 (und den verwandten Stellen) nicht etwa, daß der Priester in seiner Absolution (*ex ecclesiastica auctoritate solvere*) ein Sakrament verwalte, sondern nur, daß der Priester *reconciliationis adiutor*, von Gott bestellter *testis confessionis* sei. Damit ist die Sakramentsnatur des priesterlichen Lösungspruchs ausgeschlossen. Die *confessio* (das Bußwerk) des Sünders ist das Entscheidende, nicht der Spruch des Priesters, — trotz der Schlüsselgewalt. Also derselbe innere Widerspruch, der bei den Theologen des 12. Jahrhunderts wiederkehrt (vgl. unten). Aber man sieht, daß im 9. Jahrhundert die Frage der Schlüsselgewalt auftaucht. Im 11. Jahrhundert hat dann die Schrift *De vera et falsa poenitentia* den Zusammenhang der Priesterbeichte mit der Schlüsselgewalt für das Beichtverfahren grundlegend gemacht (oben Anm. 71, 74), und das 12. Jahrhundert hat diese Erbschaft übernommen.

⁸⁰ Die reiche Literatur der Bußtheologie insbesondere des 12. Jahrhunderts hat eine wertvolle, zum Teil auf handschriftlichen Studien beruhende Bearbeitung gefunden in der Schrift von P. Schmolll, *Die Bußlehre der Frühcholastik* (1909), deren Inhalt im Folgenden verwendet ist. Eine glückliche Ergänzung zu dem Werk von Schmolll bietet die bereits oben Anm. 71 angezogene Schrift Gromers über die Laienbeichte. Beide Arbeiten stammen aus dem kirchenhistorischen Seminar zu München.

sie gleich allen anderen Sakramenten auf die Schlüsselgewalt der Kirche gegründet werden. Das ward denn auch im 12. Jahrhundert von der Theologie unternommen.

Aber welche Schwierigkeiten schloß die gestellte Aufgabe in sich!

War im privaten Bußverfahren wirklich Raum für den Inhalt der Schlüsselgewalt? Wie in der Laienbeichte, so schloß auch in dem Bußverfahren vor dem Priester bereits die Beichte die göttliche Vergebung in sich. Schlüsselgewalt bedeutet Macht der Sündenvergebung. Aber die Sünde kann nicht mehr vom Priester vergeben werden, weil sie schon von Gott vergeben ist. Der Priester vermag nur die göttliche Vergebung festzustellen. Er bestätigt, daß Gott bereits vergeben hat. Die Lehre, daß dem absolutorischen Urteil des Priesters für die Vergebung der Sündenschuld lediglich verkündende, keine verschaffende Bedeutung zukomme, war allgemein, nicht bloß durch das ganze 12. Jahrhundert, sondern noch bis tief in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts⁸¹.

⁸¹ Anselm von Canterbury: *Pervenientum tamen est ad sacerdotem, ut qui jam coram Deo sunt mandati, sacerdotum iudicio etiam hominibus ostendantur mundi* (Schmolll S. 17). Das Zeugnis Anselms (starb 1109) bestätigt, daß die Idee von der Hebung der Sündenschuld schon durch die Neue vorabalarabisch ist. Sie ward schon von den Kirchenvätern aus der Erzählung von der Erweckung des Lazarus und von der Leprosenheilung abgeleitet (oben Anm. 66, 71). — Gratian zu c. 37 dist. 1 de poenit.: aus der Lehre, daß schon durch die Neue als solche die Sündenschuld getilgt wird, ergibt sich: *confessio sacerdoti offertur in signum veniae acceptae, non in causam veniae accipiendae.* — Roland Sent. (Giesl S. 248): *in cordis contritione remittitur (culpa), id est penitus aboletur, in oris confessione operum satisfactione remittitur, id est remissum monstratur; — confitearis peccata, ut ab ecclesia justificatus id est a peccato mundatus comproberis.* — Robert Pullen (starb um 1150): *absolutio quae peracta confessione super poenitentem a sacerdote fit, sacramentum est, quoniam sacrae rei signum est — remissionis et absolutionis. Nimirum — absolutio remissionem peccatorum, quam antea peperit cordis contritio, designat: presbyter solvit, non utique quod peccata dimittat sed quod dimissa sacramento pandat — ut consolatio fiat poenitenti (das „Sakrament“ der privaten Absolution besteht nur in der Verkündung der bereits vorausgegangenen göttlichen Absolution),* Schmolll S. 60, 61. — Petrus Lombardus Lib. IV dist. 18 c. 5. 6 (Migne tom. 192 p. 887): *solus Deus dimittit peccata et retinet; et tamen ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi, sed aliter ipse solvit vel ligat,*

Konnte aber eine bloß bezeugende Absolution sakramental sein? Hugo von St. Viktor und seine Schule versuchte, der priesterlichen Absolution einen Anteil an der Sündenvergebung zu verschaffen⁸². Umsonst; seine spitzigen Unterscheidungen wurden

aliter ecclesia (die Handlung der Kirche, d. h. des Priesters, fällt nicht mit der Handlung Gottes zusammen). Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, qui et animam mundat — et a debito aeternae mortis solvit. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem ligandi et solvendi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos — quia etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie ecclesiae solutus habetur. — — hi (sacerdotes) ergo peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta iudicant et ostendunt. Auf diesen Sätzen des Petrus Lombardus beruht die gemeine Lehre bis in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts. Vgl. die Auszüge bei Schmolli S. 76 (Magister Petrus), S. 81 (Peter von Poitiers), S. 82 (Cäsar von Heisterbach), S. 87 (Präpositinus), S. 96 (Stephanus Langton), S. 102 (Robert von Courçon: ostendit dimissa peccata, quae ostensio hic dicitur remissio, der Absolvierte habet testimonium ab ecclesia suae innocentiae et purgationis perfectae), S. 106 (Adam von Perseigne). Auch Papst Innozenz III. und Raimund von Penafort lehren das gleiche (Schmolli S. 109, 115). Das Ergebnis ist, wie Schmolli S. 117 selber feststellt, daß nach der Theologie des 12. und noch des beginnenden 13. Jahrhunderts die priesterliche Absolution keine unmittelbare Gnadenwirkung ausübt.

⁸² Hugo von St. Viktor De sacram. Lib. II pars XIV c. 8 (Migne tom. 176 p. 564): dicunt ministeria sacerdotum nihil amplius virtutis habere, nisi quaedam tantummodo signa esse, ut ille videlicet, qui prius per contritionem cordis intus a Domino absolvitur, postmodum in confessione oris ab eis absolutus esse ostendatur. Aber (p. 565) fortassis qui haec de absolute peccatorum dicunt, quomodo quisque peccato ligetur, non satis diligenter attendunt: der Sünder ist nämlich doppelt gebunden: obdurations mentis (diese wird unmittelbar durch göttliche Erweckung der Reue aufgehoben) und debito futurae damnationis: die letztere wird nicht unmittelbar von Gott, sondern durch die Absolution des Priesters aufgehoben: confidentes per ministerium sacerdotum a debito damnationis absolvit; das folgt aus der den Aposteln verliehenen Schlüsselgewalt, die durch die Gegner entkäftet wird: nos verisimile confitemur, sacerdotes Dei in ecclesia potestatem habere ligandi atque solvendi, non perfunctorie et inusitato quodam genere loquendi significatam, sed veraciter a Deo concessam (p. 568). Um also die Handhabung der Schlüssel für die private Beichte zu retten, behauptet Hugo, daß Gott auf die Reue hin zwar die Sündenschuld aber nicht auch die Strafe des ewigen Todes (welche als Verdammnisstrafe den Gegensatz zu der bessernden Reinigungsstrafe bildet) erlasse, so daß dem Priester die Aufhebung der Verdammnisstrafe bleibt, — ein Widerspruch in sich selbst, da die Vergebung der Schuld mit der Aufhebung der ewigen Verdammnis, d. h. mit der Vergnädigung zum ewigen Leben gleichbedeutend ist. Die gleichen Ausführungen

als unmöglich abgelehnt⁸³. Es blieb dabei, daß der absolutorische Spruch des Priesters nur Bedeutung habe durch die Auferlegung des Bußwerkes als Reinigungsstrafe anstatt der göttlichen Fegefeuerstrafe⁸⁴. Aber ist das Sündenvergebung? Nicht einmal die

bietet die Summa sententiarum VI, c. 11 (Migne tom. 176 p. 147). Den Spuren Hugo's folgt Richard von St. Viktor De potestate ligandi et solvendi c. 7 (Migne tom. 196 p. 1164): per semetipsum (Dominus) solvit vinculum obdurations (Vergebung der Schuld, Erweckung zum Leben), per se simul et ministrum suum debitum aeternae damnationis (zu der Lösung von der ewigen Verdammnis wirkt der Priester mit durch seine Absolution), per ministrum vero debitum futurae purgationis (die Lösung von der Reinigungsstrafe wirkt Gott nur durch die Absolution des Priesters). c. 8 (p. 1165): Gott löst den Reuigen von der Verdammnisstrafe nur bedingt; der Priester macht die Lösung unbedingt (so soll der Selbstwiderspruch beseitigt werden); c. 12 (p. 1168): Die sententia quorundam (nämlich die herrschende Lehre), sacerdotes non habere potestatem ligandi atque solvendi, sed ostendendi homines esse solutos sive ligatos, ist tam frivola, ut ridenda videatur potius quam refellenda. Aber die herrschende Lehre blieb unerschütterlich. — Vereinzelt begegnen Versuche, mit der deklaratorischen Natur der priesterlichen Absolution dennoch gnadenverschaffende Wirkung zu verbinden: Aufhebung der Sündenschwäche (Robert Pullen), Aufhebung der Trägheit zum Guten (Odo von Soissons), Schmolli S. 63, 76; oder so, daß die göttliche Sündenvergebung auf die Reue hin nur bedingt und erst in der Absolution des Priesters unbedingt erteilt werde, also ähnlich wie Richard von St. Viktor, vgl. Präpositinus, Petrus Comestor, Cäsius von Heisterbach (Schmolli S. 89, 99, 82).

⁸³ Petrus Lomb. Lib. IV dist. 18 c. 4 (Migne tom. 192 p. 886) gegen Hugo: sicut interior gratia sua (Christus) animam illuminat, ita et simul debitum aeternae mortis relaxat. Ipse enim per se ipsum peccata poenitentium tegit et tunc tegit quando ad poenam non reservat: Vergebung der Sünde ist mit Aufhebung der ewigen Verdammnis gleichbedeutend. Ex his aperte ostenditur, quod Deus ipse poenitentem solvit a debito poenae; et tunc solvit, quando intus illuminat, inspirando veram cordis contritionem. Cui sententiae ratio suffragatur et auctoritates attestantur.

⁸⁴ Unter dem Gesichtspunkt der Beratung über das Bußwerk ist das private Bußverfahren in den ersten Zeiten auf gekommen (oben S. 289), hat es in der fränkischen Zeit erhöhte Bedeutung (oben S. 305 ff.) und im 12. Jahrhundert allgemeine Geltung gewonnen. In der ganzen altkatholischen Zeit ist keine wesentliche Änderung eingetreten. Gratian schließt seine Erörterung über die Frage, ob es der Beichte an den Priester bedürfe, mit dem Kanon von Chalons (oben S. 316 Anm. 77), der den Wert der Priesterbeichte ausschließlich in die Belehrung über das Bußwerk setzt (c. 90 dist. 1 de poenit.). Roland Sent. (Giel S. 248): Oris enim confessio operisque satisfactio (Verrichtung des vom Priester auferlegten Bußwerks) sunt certa signa facte remissionis, in quibus duobus peccatum, id est pena temporalis debita pro

Strafe wird im Beichtverfahren erlassen; sie wird lediglich geändert. Der Priester vergibt nicht, „löst“ nicht⁸⁵. Sein „Lösen“ ist vielmehr Binden, Beurteilung, Bestrafung, wengleich mildere Bestrafung: eine Bestrafung nach Ermessen und zwar nach „menschlichem“ Ermessen⁸⁶. Zwei Schlüssel — so hören wir — sind notwendig, damit das Urteil des Priesters Gottes Urteil

peccato remittitur, id est minoratur. Omnebene (ebendas. S. 247 Anm. 5): solus Deus dimittit peccata, ut superius exposui, et homo dimittit peccatum, id est penam peccati. Nomine enim peccati pena intelligitur. Robert Pulleyn (Schmoll S. 62): Der Wert der Priesterbeichte beruht in dem statutum ecclesiae und in der autoritativen Bemessung der Bußleistung. Gandulph (Schmoll S. 66): Gott erläßt die Sündenschuld per se ipsum, et poenam debitam pro peccato per sacerdotes suos. Petrus Lomb. Lib. IV dist. 18, c. 5: Die Priester binden und lösen hinsichtlich der ewigen Strafe deklaratorisch (oben Anm. 81); c. 7: Ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem poenitentiae contentibus imponunt, solvunt cum de ea aliquod dimittunt vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt: hinsichtlich der zeitigen Sündenstrafe bindet und löst der Priester konstitutiv. Beide Sätze wiederholt die nachfolgende Theologie bis in das 13. Jahrhundert, vgl. Schmoll S. 81 (Peter von Poitiers), S. 82 (Casarius von Heisterbach), S. 87 (Präpositinus), S. 92 (Manus von Bille), S. 102 (Robert von Courçon), S. 112 (Robert von Flamborough), S. 113 (Magister Paulus), S. 109 (Innozenz III.), S. 115 (Raimund von Pennafort). Für diesen zweiten Teil der priesterlichen Absolution (die Strafbestimmung) kommt schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die indicative Absolutionsformel vor, während der erste (deklaratorische, die Vergebung betreffende) Teil der Absolution die deprekatorische Formel noch behält. So bei Odo von Soissons (starb 1171), vgl. Schmoll S. 77. Man sieht an dieser Tatsache, daß schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Idee von der Unsehbarkeit des priesterlichen Bußurteiles sich anbahnt, vgl. Wilhelm von Rennes (um 1230): Quomodo dimittunt (sacerdotes) si solus Deus dimittit: Respondeo, peccata dimittunt, i. e. poenam temporalem ab ecclesia inflictam relaxant et etiam ex causa, clave non errante, poenam temporalem, in quam commutavit Deus aeternam, clavium potestate relaxant.

⁸⁵ Petrus Lomb. Lib. IV dist. 18 c. 1 (p. 885): Video quo vinculo (sacerdos) eum ligat, scilicet temporales poenae, sed non a quo eum absolvat. Richard von St. Viktor De potestate ligandi c. 9 (Migne tom. 196 p. 1166): eo ipso solvunt poenitentes a debito futurae purgationis, quo eos ligant debito praesentis satisfactionis. Das „Lösen“ geht vielmehr durch Binden vor sich.

⁸⁶ Hugo von St. Viktor: poenitentiam et satisfactionem ab homine injunctam (oben Anm. 75).

sei: mit dem Binde- und Löseschlüssel (potestas ligandi et solvendi) muß der Schlüssel der Weisheit (die discretio, scientia discernendi) sich verbinden, und ob der Priester kraft des ihm von Gott gegebenen ordo beide Schlüssel besitzt, war bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts ungewiß, so daß auch die priesterliche Lösung von der jenseitigen Reinigungsstrafe nur zweifelhaften Wert besaß⁸⁷. Das Verhältnis der privaten Absolution zur Schlüsselgewalt blieb ein vollkommen unsicheres⁸⁸. Wo ist

⁸⁷ Hugo von St. Viktor Summa sent. VI, c. 14 (Migne tom. 179 p. 152): Istaе claves sunt discretio et potestas. Ob alle Priester beide Schlüssel haben, erscheint als zweifelhaft, weil multi ante ordinationem habent discretionem, plures post consecrationem carent illa discretionem: daß Lehren denn auch „eintige“ (quod quidam satis concedunt). Sed melius videtur, ut dicamus et solos et eos omnes illas habere, denn allen Priestern und nur ihnen wird in der Ordination das Amt gegeben: officium exercendi discretionem et officium exercendi potestatem, so daß auch der indiscretus sacerdos tamen habet officium sic discernendi, und auch wenn er die discretio nicht wirklich besitzt, tamen videtur habere (weil er das Amt hat, hat man, wie im folgenden ausgeführt wird, seinem Spruch sich zu unterwerfen). De hujusmodi tamen, ubi contra fidem nihil vel contra auctoritatem dicitur, satis potest concedi utrumlibet. Hugo behandelt also die Frage als eine offene: sie geht den Glauben nicht an. Vgl. dazu die oben Anm. 75 wiedergegebenen Ausführungen Hugos. Natürlich ging die Entwicklung dahin, dem Priester kraft seiner Ordination schlechweg beide Schlüssel zuzusprechen. Roland Sent. (Giesl S. 267) sagt bereits bestimmt, quod omnibus sacerdotibus indifferenter he claves conferantur, ex verbis Domini (tibi dabo claves) liquido colligitur. Bandinus Sentent. Lib. IV dist. 18, 19 (Migne tom. 192 p. 1101): Hae autem claves duae sunt, scilicet scientia discernendi peccata et potestas judicandi de peccatis. Has autem omnis qui in sacerdotem ordinatur accipit. Stephanus Langton: duae claves adnexae sunt ordini et appenduntur ei sicut claves materiales manubio appenduntur (Schmoll S. 96). Dem entsprechend Wilhelm von Rennes: clave non errante (oben Anm. 84).

⁸⁸ Für Abälard ist die Frage der Schlüsselgewalt des absolvierenden Priesters eine non parva quaestio: eine gemeinverbindliche Kirchenlehre gab es noch nicht. Er vertritt den älteren (ursprünglichen) Standpunkt: die Priester sind lediglich die animarum medici, denen wir unsere Sünden bekennen, ut ab eis satisfactionis cataplasma accipiamus, vgl. Sermo 8, Epitome theologiae c. 36 (Migne tom. 178 p. 442, 1756). Es handelt sich um ein seelzergerisches Strafurteil: von Schlüsselgewalt ist nichts darin. Folgerichtig ist für Abälard im privaten Bußverfahren nichts von einem Sakrament, Schmoll S. 29 ff. Roland, ein Schüler Abälards, weiß gleichfalls nichts von Schlüsselgewalt des absolvierenden Priesters, zählt aber doch die Buße zu den Sakra-

die Gewalt Gottes? Wo sind die das Himmelreich zweifellos öffnenden Schlüssel? Wo ist das Sakrament?

Von der Handlung des Priesters aus war es unmöglich, zu einem privaten Bußverfahren von sakramentaler Kraft zu gelangen. Die Theologie von der Schlüsselgewalt scheiterte an der Tatsache, daß der Priester die Sünde nicht vergab.

Und doch sollte und mußte auch das private Bußverfahren sakramentales Verfahren werden. So verlangte es gebieterisch das religiöse Bedürfnis der katholischen Christenheit.

Im öffentlichen Bußverfahren war das Entscheidende die Vergebung der Todssünde durch Gott in der Form der öffentlichen bischöflichen, die Schlüssel der Kirche handhabenden Absolution. Alles andere war nur von vorbereitender, ergänzender Natur. Darum ist aus dem öffentlichen Bußverfahren das altkatholische Sakrament der (öffentlichen) Absolution (*sacramentum reconciliationis*) hervorgegangen.

Aus dem privaten Bußverfahren aber entsprang kein Sakrament der Absolution, kein *sacramentum reconciliationis*. Schon diese Tatsache genügt, um den Inhalt der gesamten vorausgehenden Darstellung zu beweisen: die Absolution und Handauflegung im privaten Bußverfahren war nicht sakramental.

Im privaten Bußverfahren war die Beichte (die in der *confessio* gegebene *poenitentia*) alles. Was der Priester hinzufügte, war nur von ergänzender Bedeutung. Das private

menten (als *sacramentum necessitatis*), Schmolll S. 35 ff. Omnebene, obwohl auch ein Abälardianer, hat beides: das Bußsakrament und die Schlüsselgewalt (Schmolll S. 37), bezieht aber die Schlüsselgewalt nur auf den Erlaß der zeitigen Strafe (vgl. Anm. 84), so daß die Gewalt der Sündenvergebung (Schlüsselgewalt) also doch mit der Sündenvergebung nichts zu tun hat. Schmolll S. 38 erblickt in Omnebene einen Vertreter der „mittelmäßigen Geister, „denen es „schwer gelingen wollte, die klare Stellungnahme zu finden“. Aber Omnebene vertritt lediglich die Unklarheit seiner Zeit. Die „klare Stellungnahme“ (soll heißen: das neukatholische Bußsakrament) war im 12. Jahrhundert überhaupt noch nicht da. Gerade mittelmäßige Geister sind die besten Zeugen für den Stand der gemeinherrschenden Theorie.

Bußverfahren war Beichtverfahren. Sollte aus dem privaten Bußverfahren ein Sakrament hervorgehen, so konnte es nicht ein Sakrament der Absolution, sondern nur ein Sakrament der Konfession, ein Sakrament der reuigen Beichte, ein *sacramentum confessionis* oder, was dasselbe ist, ein *sacramentum poenitentiae* sein.

So ist es denn auch geschehen.

Bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts hören wir nichts von einem Sakrament des privaten Bußverfahrens (Beichtverfahrens)⁸⁹. Der erste, durch den wir von einem Sakrament der

⁸⁹ Nach dem Tridentinum (Sess. XIV c. 6) ist bekanntlich die geheime Beichte ein von Christus eingesetztes Sakrament. Dementsprechend sagt Raujchen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (1908) S. 191: „Daß die Alten der priesterlichen Rekonkiliation sakramentalen Charakter beilegen, ist leicht zu beweisen.“ Er macht zwischen Rekonkiliation im öffentlichen und im privaten Bußverfahren keinen Unterschied. Die Belege, die er aus den ersten Jahrhunderten vorführt (bekannte Äußerungen von Kallist, Tertullian, Augustin, Leo I., vgl. oben S. 276 ff.) handeln aber sämtlich nur von der öffentlichen Rekonkiliation; auf das private Bußverfahren geht lediglich die von Raujchen zitierte Alkuinstelle (ep. 112), die aber ausdrücklich die Rekonkiliation durch den Priester als bloße „Gehülfschaft zur Rekonkiliation“ (durch das Bußwerk) bezeichnet, vgl. oben Anm. 79. Es fehlt bei Raujchen die Einsicht in den Wesensunterschied zwischen öffentlichem und privatem Bußverfahren, zwischen der öffentlichen und der privaten Rekonkiliation. Ganz ebenso steht es in der gesamten übrigen Literatur. Die katholischen Schriftsteller lehren in Hinblick auf das öffentliche Bußverfahren, daß die Notwendigkeit der priesterlichen Absolution altkirchlich sei (vgl. das gelehrte, noch immer bedeutjame Werk des Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae observata*, Paris 1651, an dessen Ergebnisse auch R. Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Buße*, in *Theol. Abh. für Karl Weizsäcker*, 1892, sich anschließt). Bei den protestantischen Schriftstellern ist dagegen in Hinblick auf das private Bußverfahren mit seiner erst spät entwickelten sakramentalen Absolution die Auffassung vorherrschend, daß der „evangelische“ Gedanke von der Kraft der wahrhaftigen Reue auch ohne den Priester der ursprüngliche, bis in das 12. Jahrhundert grundsätzlich maßgebende gewesen sei (vgl. z. B. v. Harnack, *Dogmengesch.* Bd. 3, 4. Aufl. 1910, S. 418 ff., 583). Die von neukatholischer Seite (und R. Müller) vertretene Auffassung nähert sich der geschichtlichen Wahrheit durchaus mehr als die, welche den protestantischen Theologen geläufig ist. Aber nur die öffentliche Absolution durch den Bischof in und mit der Eklesia war die sakramentale (für Vergebung der Todssünde notwendige) Absolution der alten Zeit (seit dem 3. Jahrh.). Die Absolution durch den Priester im geheimen

privaten Buße vernehmen, ist Petrus Damiani, der bekannte Zeitgenosse Gregors VII. Er spricht von einem Sakrament der Beichte *sacramentum confessionis*⁹⁰. Erst im 12. Jahrhundert wird das Sakrament der Privatbuße ein geläufiger Begriff. Das neue Sakrament zählt jetzt zu den Hauptsakramenten und wird, gleich der Taufe, den heilsnotwendigen Sakramenten (*sacramenta necessitatis*) zugerechnet. Es führt für die Regeln den noch heute gebräuchlichen Namen Sakrament der Buße (*sacramentum poenitentiae*), der mit dem Namen „Sakrament der Beichte“ (*sacramentum confessionis*) gleichbedeutend ist⁹¹.

Beichtverfahren war etwas ganz anderes, ihre sakramentale Kraft um ein Jahrtausend jünger. Das ist es, was auf katholischer, ebenso auch auf protestantischer Seite nicht gesehen wird. Es fehlt die Erkenntnis des altkatholischen Sakramentbegriffes und damit die Erkenntnis des begrifflichen Gegensatzes zwischen der bischöflichen (kirchlichen) und der priesterlichen (brüderlichen) Absolution. Infolgedessen fehlt es bis auf den heutigen Tag an einem deutlichen Bild von dem Gesamtgange der Entwicklung.

⁹⁰ Petrus Damiani handelt Sermo 58 (Migne tom. 144 p. 830 ff.) von der Beichte mit der Schlußbemerkung (p. 834): *quantum potui de confessionis disserui sacramento*. Im Sermo 69 (p. 898 ff.) zählt er die „zwölf Sakramente der Kirche“ auf; p. 901: *Septimum est sacramentum confessionis. Octavum est canonicorum. Nonum est monachorum. Decimum est eremitarum. Undecimum est sanctimonialium. Duodecimum est nuptiarum sacramentum*. Man sieht, daß das Wort „Sakrament“ im weitesten, unbestimmtesten Sinn gebraucht wird. Die von Petrus im Sermo 58 entwickelten Grundsätze vom „Beichtsakrament“ entsprechen dem Inhalt der aus demselben Jahrhundert stammenden Schrift *De vera et falsa poenitentia*. Von sakramentalem Handeln der Kirche ist keine Rede. Der Spruch des Priesters ist nur für die Bemessung der Bußwerke von Bedeutung und gibt keinerlei Sicherheit (p. 831: *nec tibi blandiaris, si graviter peccanti levior poenitentia vel a nesciente vel a dissimulante dicatur, cum in purgatoriis ignibus perficiendum sit quicquid hic minus feceris*; man muß sich einen Beichtpriester wählen, der möglichst *litteratus atque discretus, non minus litteratus quam religiosus sit*). Der Wert des Beichtverfahrens beruht nur in der Reue, der Selbstbemühtigung durch offenes Bekenntnis (*confessio oris*) und in sonstiger Selbstpeinigung (*maceratio carnis*: Fasten und Nachtwachen), durch welche die Fegefeuerstrafe im Jenseits abzulösen ist. Derselbe Petrus Damiani spricht darum anderweitig, wo er von der Vernichtung aller Sakramentsverwaltung (durch Nichtigerklärung sämtlicher Simonisten-Ordinationen) handelt, nur von der öffentlichen, durch den Bischof zu erteilenden Absolution (unten § 17 Anm. 76): immer noch, auch für Petrus, ist nur das öffentliche Bußverfahren ein sakramentales Verfahren im eigentlichen Sinn.

⁹¹ Der Ausdruck *sacramentum confessionis* findet sich wie bei Petrus

Aber es war ein merkwürdiges Sakrament, welches damit in die Reihe der Hauptsakramente aufgenommen wurde. Es entbehrte aller Merkmale, die den altkatholischen Begriff des Sakraments ausmachen. Ja, es stand in vollkommenem Widerspruch zu dem überlieferten altkatholischen Sakramentsrecht und Sakramentsbegriff.

Die Tatsache allerdings, daß in der privaten Absolution nicht die Kirche handelte, sondern nur der Priester als geistbegabter Christ, ward im 12. Jahrhundert zwar noch empfunden⁹², aber nicht mehr so deutlich empfunden, daß man um dieser Tatsache willen die Sakramentsnatur der priesterlichen Absolution abgelehnt hätte. Längst war man eines wirklichen Mithandelns der Christenversammlung entwöhnt. Im 12. Jahrhundert bahnte bereits der neukatholische Sakramentsbegriff sich an. Das Handeln des Priesters in Ausübung des ihm von der Kirche verliehenen Amtes (das war noch immer das Wesen des *ordo*, den er besaß)⁹³ ward dem Handeln der Kirche gleichgesetzt. So erschien denn auch die private Absolution des Priesters unter dem Gesichtspunkt einer von der Kirche (in diesem neuen Sinn) erteilten Absolution⁹⁴. Die Wesensverschiedenheit zwischen der (öffentlichen) Absolution durch die Kirche und der privaten Absolution durch den Priester verblaßte im 12. Jahrhundert, zumal

Damiani (Anm. 90), so im 12. Jahrhundert bei Anselm von Canterbury (starb 1109), bei Petrus Celsenis (starb 1187), Schmolli S. 16, 98.

⁹² Das sieht man an den Zweifeln in bezug auf die Ausübung der Schlüsselgewalt durch den Priester und in bezug auf die Zuverlässigkeit seines Urteilspruches, vgl. oben.

⁹³ Vgl. z. B. Hugo von St. Viktor über das mit dem *ordo* gegebene *officium discernendi* und *officium ligandi et solvendi* (Anm. 87) und oben S. 186 ff.

⁹⁴ Vgl. z. B. die oben Anm. 81 zusammengestellten Zeugnisse: Roland: *confitearis peccata, ut ab ecclesia justificatus id est a peccato mundatus comproberis*. Petrus Lombardus: *aliter ipse (Deus) solvit vel ligat, aliter ecclesia (der Priester)*. Robert von Courçon: *habet testimonium ab ecclesia suae innocentiae*. Besonders deutlich Bandinus Sentent. Lib. IV dist. 19 (Migne tom. 192 p. 1101): *cur oportet quemquam deinceps (nach der contritio) sacerdoti hoc est ecclesiae confiteri?*

da die Privatbeichte im Leben so gut wie ausschließlich das Fels behauptete, so daß die priesterliche Absolution als die Absolution schlechtweg erschien⁹⁵.

Die Hauptsache war ein anderes.

Das Wesen des katholischen (des neukatholischen wie des altkatholischen) Sakraments besteht darin, daß unmittelbare Wirkung Gottes an einen äußeren Vorgang gebunden ist. Wo war im privaten Bußverfahren die Bindung Gottes? Die Reue (contritio cordis, poenitentia interior), in welcher die göttliche Erweckung zum Leben sich kund tat, war überhaupt kein äußerer Vorgang, konnte also schon aus diesem Grunde kein Sakrament sein. Sie war um so weniger ein Sakrament, weil sie nicht die Ursache, sondern die Folge göttlicher Wirkung darstellte. Das andere, die confessio oris mit Leistung sonstiger, vom Priester auferlegter, satisfactio (poenitentia exterior) war ein äußerer Vorgang und insofern fähig, ein Sakrament zu sein; aber die göttliche Wirkung (die Vergebung der Sünden und Vergnügung zum ewigen Leben) war ja schon vorher — in der Erweckung der Reue und des auf Beichte und Buße gerichteten Vorsatzes — eingetreten. Die gemeinherrschende Lehre des 12. Jahrhunderts war, daß die poenitentia exterior (die Beichte und Buße) dennoch ein Sakrament sei, aber mit der Eigentümlichkeit, daß dies Sakrament die göttliche Wirkung nur anzeige, nicht hervor-

⁹⁵ Gratian erörtert bekanntlich in seiner dist. 1 de poenit. die Frage, ob es der confessio an den Priester bedürfe oder ob die bloße innere Reue (die contritio cordis et secreta satisfactio absque oris confessione) zur Sündenvergebung genügend sei. In der pars II seiner Ausführung sammelt er die Zeugnisse für die Notwendigkeit der Priesterbeichte (sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato posse mundari, si tempus satisfaciendi habuerit). Er bemerkt nicht, daß diese Zeugnisse der Kirchenväter (Ambrosius, Chrysostomus, Augustin, Hieronymus, Leo I.) sämtlich auf das öffentliche Bußverfahren mit öffentlicher (kirchlicher) Absolution bezüglich sind, obgleich er selbst an andrer Stelle (vgl. Num. 70) den noch zu seiner Zeit bestehenden äußeren Unterschied zwischen publica und privata reconciliatio hervorhebt. — Dagegen hat im 11. Jahrhundert die Schrift De vera et falsa poenitentia noch eine ganz deutliche Vorstellung von dem Wesensgegenstand, der die öffentliche Absolution in und mit der Ekklēsia von der privaten Absolution nur durch den Priester scheidet, oben Num. 70.

bringe (non efficit quod figurat), daß die göttliche Wirkung vielmehr diesem „Sakrament“ vorausgehe (res praecedit sacramentum). Wie die Reue nur deklaratorisch war für die von Gott geschenkte Gnade, so war auch die „sakramentale“ poenitentia exterior nur deklaratorisch für die vorhandene Reue. Gottes Gnade wurde in beiden Arten der poenitentia offenbar, aber durch keine von beiden wurde Gottes Gnade gegeben⁹⁶.

⁹⁶ Roland Sent. (Giel S. 248): Oris confessio operisque satisfactio sunt certa signa facte remissionis. Gottfried von Weingarten: invisibilis ista mundatio (durch die Reue) ad plenam et perfectam salutem non sufficit, nisi mundatio exterior accedat — per veram confessionem — humilem corporis satisfactionem (Schmoll S. 26). Ein Priester von Beauvais: Poenitentia quae sacramentum sacramentorum dicitur — —; res sacramenti est contritio cordis et spiritus humiliatus; nisi enim contrito corde compunctionis doleat, nihil vel parum prodest quidquid forinsecus actu ostendat (Schmoll S. 64). Gandulph: Sacramentum autem in actione poenitentiae videbitur interioris humiliationis exterior humiliatio; cujus sacramenti res quandoque praecedat, Schmoll S. 67. Petrus Lombardus Lib. IV dist. 22, c. 3 (Migne tom. 192 p. 898): restat investigare quid in actione poenitentiae sit sacramentum et res. Sacramentum enim signum est sacrae rei. Quid ergo hic signum est? Quidam dicunt, ut Gandulphus, sacramentum hic esse quod exterius tantum geritur, scilicet exterior poenitentia quae est signum interioris poenitentiae, scilicet contritionis cordis et humilitatis. Quod si est, non omne sacramentum evangelicum id efficit quod figurat. Exterior enim poenitentia non efficit interior, potius interior causa est exterioris. Sed ad hoc inquirunt illi, hoc esse intelligendum de illis sacramentis quae in novo testamento instituta sunt: ut est sacramentum baptismi, confirmationis et corporis Christi. Sacramentum vero poenitentiae, sicut et conjugii, ante tempus gratiae etiam a primordio humani generis fuit. Utrumque enim institutum fuit in primis parentibus. Item, si exterior poenitentia sacramentum est et interior res sacramenti, saepius praecedat res sacramentum quam sacramentum rem. Sed nec hoc inconveniens est. Nam et in aliis sacramentis, quae efficiunt quod figurant, hoc saepe contingit; nach der Lehre anderer sei auch die interior poenitentia ein Sakrament, weil sie das sacramentum remissionis peccati signat et facit. Die erstere (von Gandulph und Genossen vertretene) Ansicht war die folgerichtiger. Ihr schließt, wie aus der Art seiner Darstellung deutlich hervorgeht, Petrus Lombardus sich an. Sie ward denn auch die herrschende Lehre noch bis in das 13. Jahrhundert. Vgl. z. B. Peter von Poitiers (um 1200): confessio est sacramentum veteris testamenti nec efficit quod figurat; verius videtur, quod confessio sacramentum sit et res signum praecedat

Unzählige Male sind diese Gedanken von den Theologen des 12. Jahrhunderts entwickelt worden. Das „Saframent“ der Beichte (Buße) sollte dadurch erläutert werden. Aber wo war das Saframent? Es war die freigewährte Gnade Gottes, welche in dem gesamten privaten Bußverfahren zum Ausdruck kam⁹⁷, ungebunden durch ein Saframent. Kein Vorgang war da, welcher kraft göttlichen Rechts sakramentale, d. h. Gott bindende Kraft gehabt hätte.

Es kam noch eins hinzu. Der Gedanke von der Rechtfertigung des Sünders allein durch die (von Gott frei geschenkte) Reue schloß jede Mitwirkung des Priesters an dem Werk der Rechtfertigung aus. Die Theologie des 12. Jahrhunderts rechnete daher zum Tatbestand der „sakramentalen“ Buße nur die drei Stücke: *contritio, confessio, satisfactio*⁹⁸. In dem altkatho-

(Schmoll S. 79, 80). Stephanus Langton (starb 1228): *exteriorem satisfactionem esse sacramentum, quod dicitur a plerisque; nach der Lehre der plerique gilt das Erfordernis des efficere quod figurat de illis solis quae sunt sacramenta novae legis, jam non veteris; sed hoc sacramentum sicut locum habet modo, sic locum habuit in lege mosaica et ante legem* (Schmoll S. 95). Adam von Perseigne: *rem sacramenti habet interius in compunctione cordis et sacramenti speciem visibilem repraesentat in labore satisfactionis* (Schmoll S. 107). Raymund von Pennafort: *Die confessio ist signum tantum für die contritio, die contritio ist res et signum der mundatio* (Schmoll S. 115). Eine Sonderstellung nimmt Präpositinus (um 1200) ein. Auch er lehrt: *exterior satisfactio sacramentum est; et quod obicitur, quod res praecedit sacramentum, non est inconveniens. Er will aber den echten Saframentsbegriff aufrecht halten: tamen efficit quod figurat, nam etsi iste purgatur in confessione, tamen magis ac magis purgatur in satisfactione* (Schmoll S. 84). Doch auch mit diesem seinem mühseligen Auskunfts mittel (magis ac magis!) kommt er über die Gedankengänge der herrschenden Lehre (der Lehre Gundulphs und des Lombardus) nicht hinaus.

⁹⁷ Das ist der Sinn des im 12. und noch im beginnenden 13. Jahrhundert immer wiederkehrenden Satzes: *Deus justificat, solus Deus peccata dimittit*, vgl. Schmoll S. 84, 93, 96, 101, 113, 117, 118.

⁹⁸ Hugo von St. Viktor *Summa sent. VI, c. 10* (Migne tom. 176 p. 146): *In poenitentia sunt consideranda tria: compunctio, confessio, satisfactio. Petrus Lomb. IV dist. 16 c. 1* (Migne tom. 192 p. 377): *In perfectione autem poenitentiae tria observanda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis. Ebenso Bandinus Sent. IV dist. 16* (Migne tom. 192 p. 1099). Roland Sent. (Giesel S. 248): *culpa remittitur in cordis contri-*

ischen Tatbestand des „Saframents der Buße“ fehlt die priesterliche Absolution und Handauflegung⁹⁹. Zwar lag in der Forderung von *confessio* und *satisfactio* die Forderung der Priesterbeichte und des priesterlichen, zugleich (deklaratorisch) lösenden und bindenden Strafurteils. Aber nicht in der Handauflegung, sondern in der Auferlegung des Bußwerks (als Reinigungsstrafe) ward die absolvierende Handlung des Priesters gefunden¹⁰⁰, und

cione, remittitur quoque in oris confessione operisque satisfactione. Petrus Cantor (um 1170): zum Bußsaframent gehören gratiae infusio, cordis contritio (diese beiden ersten Stücke bilden zusammen ein einziges), *oris confessio, operis digna satisfactio* (Schmoll S. 100). Peter von Blois (um 1200): *Christus — tria nobis purgatoria misericorditer assignavit, cordis contritionem, oris confessionem, carnis afflictionem* (Schmoll S. 105). Später dagegen, als im Lauf der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Saframentalität der privaten Absolution sich durchsetzte, ward die Absolution als viertes Stück des privaten Bußverfahrens den drei altüberlieferten Bestandteilen hinzugefügt. So bei Wilhelm von Auxerre (um 1216), Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas von Aquino (Schmoll S. 121, 143, 154, 155).

⁹⁹ Robert Pulleyn (starb um 1150) ist der einzige, der bereits von einem „Saframent der Absolution“ spricht. Aber die priesterliche Absolution ist ihm ein Saframent nur als *sacrae rei signum*, indem sie lediglich bestätigt, was bereits die *confessio* offenbart hat (die Rechtfertigung durch die Gnade Gottes), so daß auch bei ihm die Absolution und Handauflegung ohne selbständigen Saframentwert ist. Er schreibt: *absolutio quae peracta confessione super poenitentem a sacerdote fit, sacramentum est quoniam sacrae rei signum est, — remissionem peccatorum, quam antea peperit cordis contritio, designat; — a peccatis ergo presbyter solvit, non utique quod peccata dimittat, sed quod dimissa sacramento (durch eine heilige Handlung) pandat; et quid opus est pandi, nisi ut consolatio fiat poenitenti*, Schmoll S. 60, 61. — Anselm von Havelberg (starb 1158) erwähnt die absolutorische Handauflegung: *Spiritus sanctus — paulatim omnem veritatem tradidit, formam baptismi, quem Dominus instituerat — ordinavit, — ritum quem in consecratione corporis et sanguinis Domini tenet sancta ecclesia disposuit — nec non sacramentum poenitentiae et impositiones manuum ordine sacratissimo distinxit* (Schmoll S. 27). Die Handauflegung gehört zu dem Ritus, den der heilige Geist (die Kirche) im Lauf geschichtlicher Entwicklung wie für die poenitentia so auch für zahlreiche andere geistliche Handlungen (daher die Mehrzahl: *impositiones manuum*) ausgebildet hat; über die Bedeutung dieses ritus wird nichts gesagt. — Auch diese ausnahmsweisen Erwähnungen ergeben nichts für sakramentalen Wert der Handauflegung. Die Ausnahmen bestätigen durch ihre geringe Zahl, daß bei Bestimmung des zum sacramentum poenitentiae gehörenden Tatbestandes von der absolutorischen Handauflegung gemeinhin keine Rede ist.

¹⁰⁰ Es wird wiederholt betont, daß die priesterliche Absolution in der

nicht in dieser „Absolution“, sondern in der Leistung der Bußstrafe lag die Vollenbung des Sakraments. Die exterior satisfactio (welche die confessio in sich schließt), das Bußwerk des reuigen Sünders, war nach der fast einstimmigen Lehre der altkatholischen Zeit der äußere Vorgang, in dem das „Sakrament“ sich darstellte. Die Gegenlehre war nicht etwa, daß die Absolution und Handauflegung des Priesters, sondern daß auch die interior poenitentia ein Sakrament bedeute¹⁰¹. Es konnte nicht deutlicher gesagt sein, daß die absolutistische Handlung des Priesters nicht der äußere Tatbestand war, welcher den geheimnisvollen Vorgang der Sündenvergebung verkörperte. Absolution und Handauflegung im privaten Bußverfahren waren nicht sakramental. Die priesterliche Absolution war noch im Anfang des 13. Jahrhunderts das gleiche wie im ersten Jahrhundert: das fürbittende Gebet des Bruders für den Bruder und dementsprechend die priesterliche Handauflegung nichts anderes als die in der Vorzeit bereits übliche Begleithandlung für solches Gebet¹⁰². Im öffentlichen Bußverfahren mit öffentlicher Absolution war die (bischöfliche) Handauflegung alles: sie gab das höchste göttliche Gnadengeschenk, den Geist Gottes. Im privaten Bußverfahren war die (priesterliche) Handauflegung nichts, denn hier war die Reue und Buße alles¹⁰³, die Handauflegung half

Auferlegung des Bußwerks zum Ausdruck komme. Petrus Lombardus IV dist. 18 c. 7 (Migne tom. 192 p. 888): notandum est quia quos satisfactione poenitentiae ligant, eo ipso a peccato solutos ostendunt, quia non imponitur alicui satisfactio poenitentialis, nisi quem sacerdos vere poenitentem arbitratur. Ebenso Bandinus Sent. IV dist. 18 (Migne tom. 192 p. 1100: Ostendit autem (sacerdos) solutum eo ipso quod poenae temporali obligat, quem vere poenitere arbitratur. Durch sein Strafurteil „offenbart“ der Priester die Lösung von der Sündenschuld, nicht durch die Handauflegung.

¹⁰¹ Vgl. den Bericht des Petrus Lombardus oben Anm. 96.

¹⁰² Vgl. oben S. 290 und die bekannte Äußerung Augustins De baptismo contra Donatistas III, c. 16, 21 (Migne tom. 43 p. 149): Manus impositio — quid est aliud nisi oratio super hominem?

¹⁰³ Den Gegensatz zwischen öffentlichem und privatem Bußverfahren bringt klar zum Ausdruck Leo I um 458 (Jaffé Nr. 544) c. 2: Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui presbyterali honore aut diaconii

trösten und vergewissern, aber sie gab nichts von Rechtfertigung, sie gab nichts vom Geiste Gottes, d. h. sie war nicht sakramental. Sie ward darum als Bestandteil des „Sakraments“ der Buße überall nicht mitgenannt. Eine deutliche Bestätigung der Tatsache, daß der Priester des privaten Bußverfahrens in Wahrheit die Schlüssel (die Sakramentsgewalt) der Kirche nicht verwaltete.

Erst die Theologie des 13. Jahrhunderts hat die private priesterliche Absolution mit Handauflegung als wesentlichen Bestandteil des sakramentalen Tatbestandes der „Buße“ in den Vordergrund gerückt. Die aristotelischen Kategorien wurden angewandt. Die drei Stücke: Reue, Beichte, Genugtuung, erschienen nur noch als die „Materie“ des Sakraments: als viertes, unentbehrliches Stück mußte die „Form“ der priesterlichen Absolution hinzutreten. Daß der Priester die Schlüsselgewalt übe, war ja schon lange behauptet worden. Aber jetzt erst ward die Schlußfolgerung gezogen: es kann der Spruch des Priesters für die Rechtfertigung nicht bloß klarstellend sein. Er muß die Rechtfertigung bewirken helfen. Es bleibt die Forderung der con-

gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi; — unde hujusmodi lapsis ad promerendam misericordiam Dei privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa. Das öffentliche Bußverfahren bedeutet Rechtfertigung per manus impositionem, das private Bußverfahren aber Rechtfertigung nur durch satisfactio: für Kleriker ward schon damals auch im Fall einer Todsünde (pro crimine aliquo) die Rechtfertigung durch bloße Bußleistung (privates Bußverfahren) ohne das Sakrament der Handauflegung als ausreichend anerkannt (vgl. oben S. 303 Anm. 61). — Im 13. Jahrhundert bringt Albert der Große bei Besprechung der Laienbeichte den Gegensatz zwischen dem altkanonischen (öffentlichen) und dem neukanonischen (privaten) Bußverfahren in ganz ähnlicher Weise zum Ausdruck: antiqui dixerunt, quod contritio et confessio non sunt sacramentum, sed absolutio sola. Sed hoc nihil esse, infra probabitur. Unde dicendum quod habet (auch die Laienbeichte) sacramentum confessionis (Gromer, Die Laienbeichte, S. 42 Anm. 4). Auch die Laienbeichte ist nach Albert d. Gr. sakramental. Sie hat das „Sakrament der Beichte“ (des Bußwerks), d. h. des privaten Bußverfahrens, wenngleich sie nicht hat das einst von den Ältern geforderte Sakrament der Handauflegung (des öffentlichen Bußverfahrens).

tritio als Bedingung, Grundlage des Sakraments. Aber die vollkommene Reue (die contritio) wird von der dem Sakrament vorausgehenden bloßen attritio unterschieden. Erst unter den Händen des Priesters (unter Umständen schon durch das Verlangen nach den Schlüsseln des Priesters) wird der attritus zum contritus, um nicht bloß von der Strafe der Sünde, sondern auch von der Schuld kraft der Schlüsselgewalt des Priesters befreit zu werden. Die Schlüsselgewalt ist eine Gott bindende Gewalt geworden. Jetzt gilt die Lehre: erst durch die Schlüssel des Priesters (indikative Absolution mit Händauflegung) vollendet sich das Sakrament¹⁰⁴.

Die Rechtfertigung durch die Reue allein bedeutete Rechtfertigung des Sünders ohne (echtes) Sakrament. Die Rechtfertigung durch Reue und Schlüssel bedeutet Rechtfertigung durch echtes Sakrament.

So war im 13. Jahrhundert das Ziel der Entwicklung erreicht. Das Sakrament der öffentlichen Absolution konnte gehen. Es war endgültig ersetzt durch das neue Sakrament der privaten Absolution. Zugleich vollendete sich der neukatholische Sakramentsbegriff. An dem neukatholischen Bußsakrament hat er sich durchgesetzt. Der Priester als sakramental begabte Einzelperson ward der Träger des Sakraments (vgl. oben S. 62). Das Handeln der Kirche, welches der öffentlichen Absolution zugrunde lag, ward etwas ganz anderes: es wandelte sich in körperhaftliches Regiment (oben S. 266, 283).

Das 12. Jahrhundert stand noch auf der Vorstufe. Noch war die öffentliche Absolution ein Sakrament: soferne sie in dem feierlichen öffentlichen Bußverfahren der Osterzeit (mit Saß und Asche) als poenitentia solemnitas liturgisch vollzogen wurde.

¹⁰⁴ Wie langsam und unter wie vielen Selbstwidersprüchen die neue Lehre in der theologischen Literatur sich durchsetzte, bis endlich Thomas von Aquino den Abschluß brachte, zeigt anschaulich der Bericht, den Schmoll S. 119 ff. über die Schriften Wilhelms von Auxerre, Alberts des Großen, Alexanders von Hales, Bonaventuras erstattet hat. Ergänzend Gromer, Die Sainenbeicht S. 37 ff.

Die liturgische gottesdienstliche Handlung ist die Form für das Handeln der Ecclesia im religiösen Sinn, d. h. (nach altkatholischer Idee) für das sakramentale Handeln Gottes. So bedeutete die poenitentia solemnitas ein Bußverfahren mit sakramentaler Exkommunikation und Absolution (oben S. 288). Die poenitentia privata hieß jetzt gleichfalls ein Sakrament. Denn man wollte, daß sie ein Sakrament sei. Aber man wußte, daß sie ganz anderer Natur war als die echten Sakramente. Die vor dem Priester abgelegte reuige Beichte des Sünders mit nachfolgendem Bußwerk sollte durch sich selber das Sakrament (sacramentum confessionis, poenitentiae) sein. Die reuige Beichte und Buße aber war ein „Sakrament“ nur im weiteren, uneigentlichen Sinn nach dem Sprachgebrauch jener Zeit (des 11. und 12. Jahrhunderts), welcher alles, was zu heiligen, göttlichen Dingen in Beziehung stand, ein „Sakrament“ nannte: auch das Kreuzifix, das Evangelienbuch, das geweihte Taufwasser, das geweihte Öl (oben S. 85, 89). Das „Sakrament“ der reuigen Beichte und Buße war „Sakrament“ gleicher Art wie das „Sakrament“ der Reuetränen, welche der Sünder vergoß, oder das „Sakrament“ des Almosen, welches er als Bußwerk leistete¹⁰⁵. Göttliches, Heiliges kam zum Ausdruck in dem „Sakrament“ der Beichte, der Buße, wenngleich es sich um keinen Vorgang handelte, welcher göttliche Wirkung mit sich führte. So war denn auch, trotz des „Sakraments“ der Beichte, der Buße, die allgemeine Lehre seit Mitte des 12. Jahrhunderts, daß dies „Sakrament“ kein Sakrament des neuen Testaments, sondern als bloß Gottes Gnade durch Bußwerk klarstellende Handlung lediglich ein Sakrament des alten Testaments bedeute¹⁰⁶. Von

¹⁰⁵ Derselbe Priester von Beauvais, welcher die poenitentia das sacramentum sacramentorum nennt (oben Anm. 96), spricht von poenitentia, eleemosyna, jejunium, oratio als von quattuor sacramenta (Schmoll S. 65). So berichtet denn auch Peter von Poitiers (um 1200), daß alii dicunt, quod confessio non est sacramentum, sed sacramentale sicut aqua benedicta et panis benedictus (Schmoll S. 78), vgl. Anm. 106.

¹⁰⁶ Wie der Satz, daß die exterior satisfactio das Sakrament sei, so

Gottes Gnade durch Christum und durch die Kirche Christi war nichts darin. Das „Sacrament“ der Beichte, der Buße, war also dennoch nach allgemeiner Lehre kein Sacrament der christlichen Kirche. Das ist denn auch oft genug offen ausgesprochen worden. Sobald man das Wort „Sacrament“ in genauem Verstand, d. h. in dem Sinne nahm, in welchem die öffentliche Absolution der poenitentia solemnis ein Sacrament darstellte, ergab sich der Satz: Sacrament ist nur die öffentliche, liturgisch (in und mit der Ecclesia) vollzogene Absolution der poenitentia solemnis, das private Bußverfahren aber ist ein Bußverfahren ohne Sacrament¹⁰⁷.

war seit den Tagen Gundulphs und des Lombarden bis in das 13. Jahrhundert auch der Satz gemeinherrschende Lehre, daß es sich um ein Sacrament des alten Testaments handle, ja um ein Sacrament, das schon in die Zeit des Paradieses zurückreiche. Beide Sätze gehen immer zusammen. Vgl. oben Anm. 96. Ferner Peter von Poitiers: Sciendum est, quod confessio est sacramentum veteris testamenti nec efficit quod figurat, sicut nec conjugium; einige wollen deshalb in der confessio nur ein sacramentale sehen (vgl. Anm. 105), aber quidquid dicatur, verius videtur, quod confessio sacramentum sit et res signum praecedat et non est sacramentum novi testamenti (Schmolli S. 78, 80). Ebenso Casarius von Heisterbach (um 1223), Schmolli S. 82. Nach Ansicht des Passauer Magisters Paulus (um 1210) ist das Sacrament der Buße im alten Testament eingesetzt, im neuen bestätigt (Schmolli S. 113). Der Priester von Beaubais meint, daß Johannes der Täufer praedicator et quasi institutor des Bußsacraments gewesen sei (Schmolli S. 65). — Grundlegend für diese Anschauung war die Tatsache, daß schon von den Kirchenvätern her die rechtfertigende Kraft der Reue aus alttestamentlichen Stellen (Ezechiel 33, 12, Joel 2, 12, Sacharja 1, 3) abgeleitet wurde. Das Wesen der alttestamentlichen „Sacramente“ ward in ihren bloß deklaratorischen Wert gesetzt. So schon Gratian zu c. 37 dist. 1 de poenit.: fit itaque confessio (nach der Lehre, daß die Reue auch ohne confessio rechtfertigt) ad ostensionem poenitentiae, non ad impetrationem veniae, sicut circumcisio data est Abrahae in signum iustitiae, non in causam justificationis (die Beschneidung galt bekanntlich für ein alttestamentliches Sacrament).

¹⁰⁷ Rufin in seiner Summa (um 1158), Singer S. 216: manus impositio — super penitentem cum invocatione Spiritus paracliti — si sit publica, est sacramentum et convenit tantum episcopis; si autem privata sit, non est sacramentum et convenit et presbyteris; — si sit publica non reiteratur, quia est sacramentum; si fuerit privata reiterari potest. S. 502: Sollemnis poenitentia, quia sacramentum est, non est repetenda, licet quarundam ecclesiarum consuetudine frequentissime reiteretur (vgl.

In der altkatholischen Kirche war und blieb das „Sacrament“ der (privaten) Buße nichts anderes als der Tatbeweis

oben S. 282 Anm. 40; Roland Sent., Gietl S. 240 bemerkt, daß die Nichtwiederholbarkeit der sollemnis poenitentia von der Gallicana ecclesia beobachtet wurde ex illius loci consuetudine: in Italien war die Übung also bereits eine andere. Rufins Lehre ward wörtlich übernommen von Johannes Faventinus (1175); sie kehrt noch wieder in der glossa ordinaria des Joh. Teutonicus (um 1210), vgl. Schmolli S. 45, 47 Anm. 1. Es handelt sich keineswegs um eine „Sonderanschauung“ Rufins, wie Schmolli S. 44 annimmt. Die Ausnahmestellung der poenitentia solemnis als eines unwiederholbaren (echten) Sacraments im Gegensatz zu der beliebig wiederholbaren poenitentia privata war schon vor Rufin vertreten (vgl. Anm. 40) überlieferte Lehre, die, von altersher in Geltung, noch im 12. Jahrhundert die Übung der Gallicana ecclesia bestimmte, — eine Lehre, die nicht eine Sondermeinung, sondern einen Folgeatz aus den Grundgedanken des altkatholischen Sacramentsrechtes bedeutete. Daher ward denn auch, unabhängig von Rufin, die gleiche Lehre von zahlreichen anderen Schriftstellern des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts vertreten: Sententiae divinitatis (ungefähr gleichzeitig mit Rufin): nur die poenitentia solemnis ist ein der Taufe gleichartiges unwiederholbares Sacrament (Schmolli S. 55). Mit diesen sent. div. nahe verwandt ist die Schrift des Magister Simon (derselben Zeit angehörig): Poenitentia alia familiaris, alia solemnis; familiaris est quae cotidie agi debet — solemnis vero quae et sola sacramentum dici debet, est illa quae in rectione ab ecclesia (unter Leistung der Ecclesia) in pulvere et cilicio peragi debet (Schmolli S. 56). Bandinus (um 1165) Sent. IV, dist. 14: Solemnis poenitentia, quae fit extra ecclesiam manifesto in cinere et cilicio, non iteratur pro reverentia sacramenti; — alia vero non est solemnis, quae virtus mentis est et in secreto agitur et frequenter ab eodem iterari potest in salutem: Die solemnis poenitentia wirkt durch das Sacrament und ist darum unwiederholbar; die non solemnis wirkt durch das Tugendwerk (Liebeswerk), nicht durch Sacrament, und ist darum beliebig wiederholbar. Summa Monacensis (um 1165) bei Gillmann im Katholik 1909 Bd. 4 S. 190 Anm. 1: (manus impositio) que fit penitentibus, alia privata, alia publica. Privata fit a sacerdote — non est sacramentum, semper fieri potest; — publica soli episcopo competit: sacramentum videtur, quia non reiteratur. Summa Paris. (um 1170), ebenda S. 191 Anm. 4: in plerisque ecclesiis obtinuit consuetudo, quod quemadmodum nullum sacramentorum VII retractari potest, sic nec poenitentia, que inter sacramenta computatur (daß ist die eine Art der poenitentia: die solemnis), semel acta denuo agi potest; an anderer Stelle: Manus impositio, qua aliquis promovetur (Ordination), est sacramentum, set manus impositio, que recipit penitentes, que et iteratur. non est sacramentum. Simon de Bisignano (um 1175), bei Gillmann S. 196 Anm. 3: Poenitentia enim licet sit sacramentum, non tamen misterium: non tantum sacramentum est quantum baptisma. Huguccio (um

von Gott empfangener Begnadigung durch Werke der Gottes- und Nächstenliebe (die, merkwürdig genug, zugleich als Strafleistung gedacht wurden) mit bestätigender priesterlicher Lossprechung. Auch im privaten Bußverfahren absolvierte der Priester, aber seine Absolution war eine Handlung der brüderlichen Seelsorge und darum kein Sakrament: sie war bestrafende, in bezug auf das Bußwerk beratende, die göttliche Vergebung bestätigende, keine sakramentale Absolution.

Erst im 13. Jahrhundert vollzog sich die große Umwälzung.

Es kam das neukatholische Kirchenrecht. Das ganze überlieferte Sakramentsrecht ward aufgehoben. Denn die Kirche Gottes wandelte sich in eine kirchliche, weltbeherrschende Körperschaft. Die Trägerschaft des Sakraments mußte von der Kirche auf den priesterlich befähigten Kleriker übergehen, denn das Handeln der körperschaftlich verfaßten Kirche war nicht mehr sakramentaler, sondern auf die Welt gerichteter, körperschaftsrechtlicher Art.

Am deutlichsten offenbart die große Umwälzung sich in der Entwicklung des Bußsakraments. Was ein Sakrament

1185) bei Gillmann S. 210 Anm. 2: penitentia non est sacramentum proprie nisi exterior, set nec illa proprie (auch die exterior, vgl. oben Anm. 96, ist nur im uneigentlichen Sinn ein Sakrament), nec in penitentia danda (in dem Urteilspruch des Priesters) confertur aliquod sacramentum (die Absolution ist nicht sakramental), immo sepe, cum datur, prohibentur sacramenta. Präpositinus (um 1200) berichtet von den quidam dicentes, quod sola solemnitas poenitentia est sacramentum; et cilicium et cinis et hujusmodi, quae ibi fuerint, sacramenta sunt interiorum (auch Saß und Asche sind „Sakramente“ als Bestandteile des Sakraments und Zeichen des inneren Vorgangs); aber videtur melius, quod dicatur quod exterior satisfactio sacramentum est (Schmolli S. 84). Robert von Flamborough (um 1210): privata poenitentia nullum sacramentum est; an anderer Stelle: non est necessaria ista solemnitas (der öffentlichen Buße), sed privatim et absque omni sacramento absolvi potest (Schmolli S. 111). Ein deutlicheres Zeugnis ist nicht möglich: Die Rechtfertigung im privaten Bußverfahren erfolgt ohne Sakrament. Dem sakramentalen Bußverfahren (Exkommunikation mit öffentlicher Absolution) stand durch die ganze altkatholische Zeit die private Buße als bloß seelsorgerisches, nicht sakramentales Bußverfahren gegenüber.

war — die öffentliche Absolution (durch die Kirche) im öffentlichen Bußverfahren — hat seit dem 13. Jahrhundert aufgehört, ein Sakrament zu sein. Und umgekehrt: was kein Sakrament war — die Absolution (durch den Priester) im privaten Bußverfahren — ist im 13. Jahrhundert ein Sakrament geworden, und zwar dasjenige Sakrament, auf dessen Verwaltung an erster Stelle die Macht der katholischen Kirche über das Seelenleben des katholischen Volks beruht.

Aus der altkatholischen Seelsorgegewalt des Bischofs ist ein Doppeltes hervorgegangen.

Aus der öffentlichen Seelsorge entsprang die neukatholische Jurisdiktionsgewalt der Kirche (oben S. 263): nicht sakramental vor Gott, sondern nur für die Kirche als Körperschaft (pro foro externo) wirkend. Sie nahm die auf das Gemeinleben wirkenden altkatholischen Sakramente (Exkommunikation, öffentliche Absolution, ebenso, wie wir sehen werden, auch die Deposition) in ihren Dienst und verwandelte sie aus Sakramenten in Handlungen körperschaftlichen Regiments.

Aus der privaten Seelsorge im Beichtstuhl erwuchs die sakramentale Gewalt der Lossprechung des Sünders vor Gott, mit der Gewalt Gottes ausgerüstet, aber nur vor Gott wirkend (pro foro interno), nicht für die Kirche als Körperschaft. Dem Sakrament der Buße gesellte sich eine bestimmte Zahl von anderen Tatbeständen, die auch im Neukatholizismus als Sakramente bei Bestand blieben, aber nur als auf das Leben des Einzelnen wirkende, göttliche Kraft besitzende Handlungen. Alles, was einst Kirchenregiment hieß (man denke an die Ordination), ward aus dem neukatholischen Sakrament hinweggetan. Das Sakrament, altkatholisch das Mittel göttlichen Regiments über das Volk Gottes, ward in der neukatholischen Kirche das Mittel bischöflicher und priesterlicher lediglich religiös, nicht mehr kirchenregimentlich, wirkender Seelsorge.

5. Deposition und Degradation.

Die Deposition ist neben der Exkommunikation das andere sakramentale Strafmittel des altkatholischen Kirchenrechts. Mit Seelsorge hat sie nichts zu schaffen. Sie ist nicht Ausübung der Gewalt des einzelnen Christen, sondern Ausübung der Gewalt der Christenheit (Ekklesia). Sie schützt das Leben der Christenheit (das Sakrament) gegen die Sakramentsverwaltung eines Unwürdigen (wie die Exkommunikation gegen die Teilnahme eines Unwürdigen).

In der neukatholischen Deposition verwickelt sich die *jurisdictio*, die Gewalt der Kirche als einer Körperschaft. So nimmt die neukatholische Deposition nur das Amt (die körperschaftsrechtliche Stellung), nicht den Geist (*den ordo*). Sie kann den Geist garnicht nehmen.

In der altkatholischen Deposition vollzieht sich ein Sakrament¹⁰⁸, die Gewalt der Kirche als des Volkes Gottes: in der Form des Handelns der Ekklesia handelt vielmehr Gott (Christus) selbst (oben S. 247). So nimmt die altkatholische Deposition den Geist (*den ordo*), nicht aber das Amt als solches. Das Amt geht nur verloren, wenn und weil der Geist verloren ist. Das Amt als solches kann garnicht genommen werden.

Die Verfassung der altkatholischen Kirche ist charismatische (nicht körperschaftliche) Verfassung. Das sakramentale Charisma macht den Kleriker zu einem Träger (bzw. soweit es sich um bloß gehilfschaftlich tätige Kleriker handelt, zum Mitträger) der Herrschaft Gottes über das Volk Gottes. Wer das Charisma (*den Geist*) hat, der hat notwendig auch das Amt¹⁰⁹. Nur wer den Geist geben kann, vermag das Amt zu geben. Nur wer den Geist nehmen kann, ist imstande, das Amt zu nehmen. Nur

¹⁰⁸ Die Deposition gehört für den Altkatholizismus zu den *sacramenta dignitatis*, d. h. zu den auf den Besitz des klerikalen Geistes (und Amtes) bezüglichen Sakramenten, vgl. oben S. 86 Anm. 10.

¹⁰⁹ Wenngleich ihm die Ausübung des Amtes aus Gründen der Seelsorge unterjagt sein kann, oben S. 253.

Gott (Christus) kann für ein Amt „verordnen“ (ordinieren); nur Gott (Christus) kann deponieren. Amtsverleihung und Amtsentziehung geschieht durch Sakrament. Dem Sakrament der Ordination entspricht das Sakrament der Deposition.

Im Urchristentum waren beide Tatbestände noch nicht zu Sakramenten ausgebildet. Es gab noch keinen bestimmten Ritus, überhaupt noch keinen äußeren Vorgang, an den die göttliche Amtsverleihung und Amtsentziehung gebunden, an dem sie zugleich sichtbar gewesen wäre. Es gab noch kein kanonisches Recht und noch keine göttlichrechtlich begründete Gewalt des Bischofs über das Handeln der Ekklesia mit der Macht Gottes. Die Stimme der Ekklesia (Gottes) konnte durch einen jeden Christen laut werden. Über die Frage, ob wirklich die Ekklesia (Gott) durch dieses Wort geredet habe, entschied das tatsächliche Verhalten der Christenheit: die (niemals mit Sicherheit abschließend feststellbare) Rezeption seitens der Ekklesia. Das galt wie für die Exkommunikation so auch für Ordination und Deposition (oben S. 248 ff.).

Am frühesten ist von diesen drei Handlungen die Ordination sakramentalisiert worden. Auf ihr beruhte ja die ganze altkanonische Rechtsordnung. Schon im zweiten Jahrhundert waren bestimmte mit der Handauslegung zu verbindende Ordinationsgebete und Ordinationsformen da¹¹⁰. Diese Formen machten die Ordination von göttlichen Rechts wegen zu dem geheimnisvollen, Gottes Handeln in sich schließenden Tatbestand, der als solcher bindend war für die gesamte Christenheit: es bedurfte keiner Rezeption.

Exkommunikation und Deposition waren noch im dritten Jahrhundert formfrei, d. h. noch nicht zu einem Sakrament ent-

¹¹⁰ Sie wurden schon im Beginn des dritten Jahrhunderts als zur „apostolischen Überlieferung“ gehörig aufgezeichnet, vgl. die *canones Hippolyti*. Die Entstehung des Sakraments der Eucharistie und der Ordination stand in enger Verbindung mit einander. Mit diesen beiden Sakramenten entstand der Katholizismus (oben S. 75 ff.).

wickelt und darum im Einzelfall rezeptionsbedürftig. Ein Märtyrer konnte noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts wie exkommunizieren und absolvieren (oben S. 271, 274) so auch deponieren¹¹¹. Cyprian, der berühmte Bischof von Karthago, mußte es erleben, daß er wegen seines Verhaltens in der decianischen Verfolgung durch einen Märtyrer deponiert wurde: formlos, lediglich durch das Wort. Der Märtyrer schrieb dem Bischof einen Brief. Aber Cyprian hatte die ganze Christenheit auf seiner Seite. Der Spruch des Märtyrers ward nicht rezipiert. Puppian war damit als ein falscher Prophet erwiesen. Sein Spruch fiel kraftlos zu Boden¹¹².

Seit dem 4. Jahrhundert aber sind wie für die Exkommunikation so auch für die Deposition liturgische Formen ausgebildet worden: für die Exkommunikation ihre feierliche Vollziehung durch das Anathema, für die Deposition der Ritus der Entkleidung von den Gewändern und Abzeichen der klerikalen Würde, mit denen der Deponierte einst bei der Ordination bekleidet worden war, — der Ritus, welcher später insbesondere den Namen Degradation (auch exauctoratio) empfangen hat¹¹³. Neukatholisch

¹¹¹ Von Ordination durch einen Märtyrer war schon seit dem 2. Jahrhundert keine Rede. Die freie Zuständigkeit der Ordination (vgl. Ap. Gesch. 13) war mit der Umwandlung des Urchristentums in Katholizismus verschwunden.

¹¹² Cypr. ep. 66. Vgl. oben S. 248 Anm. 2. Dort ist auch bereits das Vorgehen der spanischen Ekklesien gegen ihre zum Götzendienst abgefallenen Bischöfe besprochen worden (Cypr. ep. 67), welches ein zweites Beispiel für eine Deposition urchristlichen Stiles bietet. Hier entschied sich der Papst (Stephan) gegen die Ekklesien. Er verweigerte die Rezeption, — während Cyprian mit einer karthagischen Synode die Rezeption der Deposition und der Neubesetzung des Bischofsamtes gewährte, — aber der Papst war mächtiger als Cyprian und die lateinische Kirche Afrikas. Die große Mehrzahl der spanischen Bischöfe leistete der päpstlichen Entscheidung Folge, vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 219 Anm. 22. Damit war auch das Verhalten der übrigen Christenheit gegeben. Das Vorgehen der Ekklesien gelangte nicht zu kirchlicher Geltung.

¹¹³ Auf der Synode zu Antiochien i. J. 330 wurde der Bischof Eustathius abgesetzt und der „Gewohnheit gemäß“ nach Verkündung des Urteils von allen Bischöfen „gescholten“ und für „gottlos“ erklärt (Socrates hist. eccl. I, c. 24). Bereits bahnte ein Ritus der Deposition in gemohnheitsmäßiger Entwicklung sich an, dessen Tatbestand durch Umkehrung des Ordinationsritus sich

ist die Degradation eine andere Handlung mit anderen Rechtswirkungen (Ausantwortung an das weltliche Gericht) als die Deposition. Alt katholisch war die Degradation (die feierliche Entkleidung) nichts anderes als die liturgische Vollziehung der Deposition. Es offenbarte sich auch hier das allgemeine Entwicklungsgesetz des Katholizismus. Die Prophetie (das geheimnisvolle Handeln Gottes) ward an bestimmten Formen erkennbar und durch bestimmte Formen wirksam. Die Prophetie ward zur Liturgie. Weil es sich in der Deposition um ein Tun Gottes handelte, konnte und mußte eine gottesdienstliche (liturgische) Form für die Vollziehung der Deposition entwickelt werden¹¹⁴. Alt katholisch fielen Deposition und Degradation (Entkleidung) zusammen. Beide Ausdrücke werden bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts als gleichbedeutend gebraucht¹¹⁵. In

bestimmte (darum hat Kober, Deposition S. 48, dem Hinschius Bd. 4 S. 728 Anm. 1 ohne Grund widerspricht, mit Recht auf diese Nachricht hingewiesen; bei Hinschius fehlt der Blick für die Bedeutung des Depositionsritus). Der prophetisch-liturgische Wahrhaft (dignus est) des Ordinationsritus ward umgekehrt in den prophetisch-liturgischen Scheltruf (indignus est) des Depositionsritus. Dem entsprechend ist dann auch die Umkehrung der Ordinationsbekleidung in die Depositionsentkleidung ausgebildet worden. Seit dem 6. und 7. Jahrhundert sind die Zeugnisse zahlreich, vgl. Kober S. 49 ff. Hinschius RR. Bd. 4 S. 809. — Auch das Anathema erscheint in den kanonischen Rechtsquellen erst seit dem 4. Jahrhundert, Heinrich in Haucks RE. Bd. 1 (1896) S. 495.

¹¹⁴ Für die Deposition im Sinn des neukatholischen (heutigen) Rechts ist liturgische Vollziehung ein Widerspruch in sich selbst. Die neukatholische Deposition bedeutet keinen dem Handeln Gottes dienenden (gottesdienstlichen) Vorgang mehr. Die alte Depositionsliturgie ist als Form der Degradation (im späteren Sinn) noch heute im Pontificale Romanum (p. 386 ff.) erhalten. Aber aus dem Leben ist sie längst verschwunden. Nicht bloß aus dem äußeren Grunde, daß es seit dem 16. Jahrhundert einer Übergabe an den weltlichen Richter zwecks Ermöglichung weltlicher Bestrafung nicht mehr bedurfte. Die entscheidende Tatsache ist, daß auch die neukatholische Degradation (ebenso wie die Deposition) eine Handlung der *jurisdictio* bedeutet (vgl. Hinschius RR. Bd. 5 S. 565) und deshalb kraft ihres Wesens der liturgischen Vollziehung widerstrebt.

¹¹⁵ Vgl. die bereits von Kober, Deposition S. 130, Hinschius RR. Bd. 4 S. 726, 727, 806, Bd. 5 S. 51, 52 gesammelten Zeugnisse, aber auch die unten gegen Ende dieses Paragraphen gegebene Ausführung.

der Ausbildung der Degradation (Entkleidung) vollendete sich die Entwicklung des Sakraments der Deposition.

Dem sakramentalen Wesen der Deposition entsprachen ihre überirdischen, nicht körperschaftsrechtlichen, sondern geistlichen, göttlichen Wirkungen.

Die altkatholische Deposition machte den Kleriker zum Laien. Das ist unzählige Male in den Quellen ausgesprochen worden¹¹⁶. Die Laiisierung war nicht, wie die herkömmliche protestantische Lehre annimmt¹¹⁷, durch den Amtsverlust mit hinzutretender Unfähigkeit zur Wiederanstellung gegeben: als wenn das Wesen der Deposition Absezung mit verschärfenden Nebenwirkungen gewesen wäre. Der Kleriker war nicht ein durch gesellschaftsrechtliche Anstellung oder Anstellungsfähigkeit Berufener. Was ihn vor dem Laien auszeichnete, war die besondere (sakramentale) Kraft des Gottesgeistes, die in ihm wohnte. Nur weil der Kleriker ein Träger höheren göttlichen Geistes war, konnte er ein Diener und Werkzeug des Gottesgeistes in der sakramentalen Handlung sein. Kein bloßer Amtsauftrag hätte ihn zum Kleriker machen können. Keine bloße Amtsentsetzung, sei es auch mit Versagung künftiger Neuanstellung, konnte ihn zum Laien machen. Die Laiisierung des Klerikers bedeutete, daß ihm der (besondere, sakramentale) Geist Gottes genommen wurde und damit folgeweise (selbstverständlich) auch das Amt und die Möglichkeit neuer Beamtung.

Die Deposition war die Absezung des Klerikers als eines, der des Geistes Gottes unwürdig und darum trotz der einstmals empfangenen Ordination ohne den zum heiligen Dienst notwendigen heiligen Geist geblieben ist. Sein Verhalten hat erwiesen, daß er den Geist nicht besitzt, den die Ordination erteilt und zugleich voraussetzt. Wie die Exkommunikation einen Mangel

¹¹⁶ Die Zeugnisse sind bereits gesammelt von Hinschius *RR.* Bd. 4 S. 726—728, 807, 808, Bd. 5 S. 53. Kober, *Deposition* S. 39 ff. Natürlich will Letzterer als guter Katholik diesen Inhalt der Quellenzeugnisse nicht gelten lassen, vgl. ebendaf. S. 90 ff.

¹¹⁷ Vgl. z. B. Richter *RR.* (8. Aufl. von Dove u. Kahl, 1886), S. 788. Hinschius *RR.* Bd. 4 S. 727, 807, 809.

an der Taufe (oben S. 272), so offenbart die Deposition einen Mangel an der Ordination. Es war nicht die Meinung, daß er den Geist erst jetzt verloren habe oder der Geist ihm jetzt genommen werde nur für die Zukunft. Die Meinung war vielmehr, daß er niemals des Geistes Gottes würdig und deshalb niemals in wirksamem Besitz des Geistes gewesen sei. Er hätte diese Tat nicht begehen können, wenn der Geist Gottes wirklich in ihm kräftig gewesen wäre. Der Sinn der altkatholischen Deposition war die Vernichtung der einstmals empfangenen Ordination als einer ungültig (weil unwürdig) empfangenen Weihe¹¹⁸.

Alle auf den Geistesbesitz bezüglichen altkatholischen Sakramente haben zugleich einen klarstellenden und einen schöpferisch wirkenden Inhalt. Die Klarstellung bezieht sich auf die Vergangenheit, die schaffende Kraft auf die Zukunft.

So im Fall der Ordination. Die Prophetie (Wahl), die in der Ordination liturgisch vollzogen wird, offenbart die „Würdigkeit“, d. h. den schon vorhandenen Geistesbesitz des Ordinandens: die ordinatorische Handauslegung gibt den Geist demjenigen, der schon „voll des Geistes“ ist¹¹⁹. Wer da hat, dem wird gegeben. In der Offenbarung liegt zugleich die wirkungskräftige Zusage für die Zukunft. Der Geistesbesitz wird

¹¹⁸ Gregor d. Gr. schreibt daher i. J. 592 (Jaffé Nr. 1212): Dum cuncta negotia indagandae sollicitudine veritatis indigeant, tum quae ad dejectionem sacerdotalium graduum pertinent (die Deposition eines Bischofs steht in Frage) districtius sunt trutinanda, in quibus non tam de humanis constitutis, sed divinae quodammodo benedictionis refragatione tractatur. Es handelt sich, wie der Papst wörtlich sagt, bei der Deposition eines Bischofs um die Vernichtung seiner Konsekration. — Theodulph von Orleans (um 800) redet Capit. I c. 1 (Mansi Concil. tom. XIII p. 995) seine Priester an: ihr seid den Söhnen Aarons gleich; unde oportet vos semper memores esse tantae dignitatis, memores vestrae consecrationis, memores sacrae quam in manibus suscepistis unctionis, ut nec ab eadem dignitate degeneretis nec vestram consecrationem irritam faciatis nec manus sacro unguine delibutas peccando polluatis.

¹¹⁹ Vgl. oben S. 215 f. *Kirchenr.* Bd. 1 S. 63.

vollendet durch das Sakrament. Das gleiche gilt von der Taufe und der sakramentalen (öffentlichen) Absolution. Auch diese beiden Sakramente vollziehen eine Prophetie, welche die Würdigkeit zum Sakramentsempfang kund tut: der Geist Gottes ist schon da in dem zur Taufe, zur Handauslegung kommenden, von Gott bereits angenommenen Sünder¹²⁰. Er empfängt das Sakrament, damit sein Geistesbesitz für die Zukunft sich vollende¹²¹.

Den geistverleihenden Sakramenten stehen im Altkatholizismus Exkommunikation und Deposition als die den Geist nehmenden Sakramente gegenüber. Auch hier tritt die gleiche Erscheinung auf. Beide Sakramente bekunden und wirken. Die Todssünde des Christen hat klargemacht, daß er kein wahrer Christ, die Todssünde des Klerikers, daß er kein wahrer Kleriker ist. Die Exkommunikation offenbart im Namen Gottes, daß der Gebannte ohne den Taufgeist (vgl. oben S. 272 ff.), die Deposition, daß er ohne den Sakramentsgeist ist. Durch die Offenbarung vollzieht sich geheimnisvolle Wirkung. Sie vollendet den Mangel des Geistes, sie nimmt, was an geistlicher Art noch da ist. Wer da nicht hat, dem wird genommen, das er hat. An dem Gebannten ist immer noch der Schein des Christentums: die Taufe. Die Exkommunikation vernichtet die Taufe (als

¹²⁰ Über die Taufe vgl. oben S. 151 (auch die Taufe ist ein Sakrament für den zu Gott sich kehrenden Sünder und wird daher in bezug auf den Geistesempfang oft mit der Buße auf gleichem Fuß behandelt, vgl. z. B. Schmolll a. a. O. S. 68, 90). Über die öffentliche (sakramentale) Absolution oben S. 308 ff. Die Gewährung der Absolution wurde durch den in der Reue bekundeten Geistesbesitz (göttliche Erweckung zu neuem geistlichen Leben) gerechtfertigt und folgerichtig auf alle Todssünden erstreckt, vgl. oben insbesondere Anm. 66. Deklaratorisch war also auch die sakramentale (öffentliche) Absolution. Sie war trotzdem ein Sakrament, eine Handlung mit der Kraft Gottes, weil sie nicht bloß offenbarte, sondern zugleich schuf (vollendete), was sie bekundete. Gottes Wort bringt hervor, was es aussagt. Es kann niemals bloßes Wort ohne Wirken sein. Weil sie nicht wirkte, was sie bezeugte, war die private Absolution kein Sakrament.

¹²¹ Unter diesem Gesichtspunkt ward im 13. Jahrhundert die private Absolution ein Sakrament, vgl. Schmolll a. a. O. S. 123, 126, 157, 162.

einem Unwürdigen zu Teil geworden). An dem Deponierten ist immer noch der Schein des Klerikertums: die Ordination. Die Deposition vernichtet die Ordination (als an einem Unwürdigen geschehen).

Gerade dies ist der Sinn der Depositionsliturgie (der Degradation des späteren Rechts). Alle einzelnen Ordinationen, die dem Deponierten einst zu Teil geworden sind, werden nach einander in umgekehrter Reihenfolge (zuerst die Zeichen der letzt-empfangenen Ordination) durch Wegnahme der Ordinations-symbole mit feierlichen Worten wieder aufgehoben. Die damals geschehene Würdigerklärung wird zurückgenommen durch Unwürdig-erklärung, die Einkleidung durch Entkleidung, die Salbung und Tonsur durch Rasur¹²². Die Gewänder und Symbole sind als Mittel des Sakraments selber sakramental (oben S. 88 ff.), geistliche Kräfte in sich tragend. Ohne sie kann der Geist nicht völlig gegeben¹²³, ohne ihre Wegnahme kann der Geist nicht völlig ge-

¹²² Vgl. die liturgischen Vorschriften des Concil. Tolet. IV v. 3. 633 c. 28 (unten Anm. 123), der Dekretale Bonifaz' VIII c. 2 im VI^{to} (5, 9), des Pontificale Romanum p. 386 ff.

¹²³ Pontif. Rom. p. 5: Pontifex, cum ordines confert, — moneat ordinandos, quod instrumenta (die Amtsabzeichen) in quorum traditione character imprimitur, tangant. — Concil. Tolet. cit. (Anm. 122): Episcopus, presbyter aut diaconus, si a gradu suo injuste dejectus in secunda synodo innocens reperitur, non potest esse quod fuerat nisi gradus amissos recipiat, ut, si episcopus fuerit, recipiat coram altario (in und mit der Kirche) de manu episcoporum orarium, annulum et baculum; si presbyter, orarium et planetam; si diaconus, orarium et albam; si subdiaconus patenam et calicem; sic et reliqui gradus ea in reparationem sui recipiant, quae cum ordinarentur perceperant. Mit den Amtsgewändern und Amtssymbolen ist ihm in der Ordinationsliturgie der Klerikale Geist (der „Grad“, der ordo) gegeben, wird ihm in der Depositionsliturgie der Geist genommen und in der Reparationsliturgie (bei ungerechter Deposition) der Geist wiedergegeben. Die bloß wörtliche Wiedereinsetzung in den „Grad“ genügt nicht. Es muß die liturgische (sakramentale) Wiederherstellung durch die Abzeichen des Grades vor dem Altar im Namen Gottes und mit der Kraft Gottes vor sich gehen. Damit wird die Deposition rückwärts aufgehoben und die einst empfangene, durch Deposition vernichtete Ordination wiederhergestellt. Die Reparation ist das Gegen sakrament gegen die (ungerechte, ungültige) Deposition wie die Deposition das Gegen sakrament gegen die ungültige Ordination. Immer hängt die volle

nommen werden. Dem des Geistbesitzes Unwürdigen muß das sakramental gegebene Gewand und Symbol sakramental genommen werden, damit der Geistesmangel vollkommen sei.

Weil die altkatholische Deposition sich auf den Geist richtet, nicht auf das Amt als solches, muß sie von rückwirkender Kraft sein. Der Geist kann nicht für die Zukunft entzogen werden, so daß der Geist demjenigen genommen würde, der ihn bis dahin wirklich besessen hätte. Wie sollte der Geist Gottes sich selbst in seinen Geistesträgern vernichten, wie sollte er den Geistbegabten (Würdigen) zu einem Unbegabten (Unwürdigen) machen! Der Geist kann überhaupt nicht für die Zukunft verloren gehen, wenn er in der Vergangenheit wirklich besessen war. Das ist die Wahrheit, welche der Prädestinationslehre zugrunde liegt. Die altkatholische Deposition spricht dem Deponierten den Geist ab. Sie kann das nur in der Form, daß sie den Schein zerstört, als ob er jemals den Geist besessen hätte.

Daher ist die altkatholische Deposition die rückwärtswirkende Aufhebung der Ordination. Es ist, als ob der Deponierte niemals ordiniert gewesen wäre. Er war nur ein Schein-Kleriker. Er hatte nur die forma sacramenti, nicht das wahre Sakrament (die virtus sacramenti). Er besaß mit der forma sacramenti geistliche Eigenschaft: das was später character spiritualis genannt wurde, die Eigenschaft eines Geweihten, Ordinierten (oben S. 137 ff.) Aber der Besitz der Sakramentsform, der character spiritualis ward durch die altkatholische Deposition zerstört. Der Deponierte ist nicht mehr ordiniert. Der Kleriker (Scheinkleriker) ist mit rückwirkender Kraft laikiert.

Jetzt verstehen wir den in der Frühzeit des Altkatholizismus (im 2. und 3. Jahrhundert) geltenden Satz, daß der in Todesünde

Wirkung auf die Geistbegabung von der liturgischen, durch die Abzeichen vor sich gehenden Vollziehung, Vernichtung, Wiederherstellung des Ordinations-sakraments ab.

fallende Bischof mit der Tat selber ohne weiteres kein Bischof ist¹²⁴. Die Todesünde hat klargestellt, daß er niemals Bischof war. In diesem Sinne ward denn auch Cyprian von dem Märtyrer Puppian deponiert (oben S. 248). Es handelte sich um das Verhalten Cyprians nach der Ordination (in der Verfolgung). Trotzdem empfindet Cyprian die Deposition als Angriff auf seine Ordination. Ist Puppian im Recht, so ist klar, daß Cyprian nicht von Gott zum Bischof bestellt wurde¹²⁵. Mit seiner Deposition hat der Märtyrer im Namen Gottes (Christi) kundgetan, daß Cyprian niemals Bischof war. Alle Sakramentsverwaltung Cyprians während der ganzen Dauer seines Episkopats ist nach dem Spruch des Märtyrers als vor Gott nichtig zu beurteilen¹²⁶. Deposition ist rückwirkende Vernichtung der Ordination.

¹²⁴ Vgl. Kircheng. Bd. 1 S. 63 Anm. 13. S. 218.

¹²⁵ Cypr. ep. 66, c. 1: credere, quod indigni et incesti sint qui ordinantur quid aliud est quam contendere quod non a Deo nec per Deum sacerdotes ejus in ecclesia constituantur. Der indignus ist nicht von Gott, sondern „von Menschen“, d. h. ungültig bestellt (verordnet, ordiniert), vgl. die Äußerung des Apostels Paulus (Gal. 1, 1), des Papstes Leo I (oben S. 110 Anm. 21) und Kircheng. Bd. 1 S. 56 Anm. 1. Da Cyprian nach dem Zeugnis der allgemeinen Christenheit ein wahrer, würdiger, von Gott bestellter Bischof ist (oben Anm. 2), so bedeutet die Depositionserklärung des Puppian Auflehnung gegen den göttlichen, in der Ordination Cyprians ergangenen Urteilspruch, c. 2: contra divinam sententiam; c. 4: cum te judicem Dei constituas et Christi.

¹²⁶ Cypr. l. cit. c. 5: Der hochmütige Puppian will ad cognitionem suam praepositos et sacerdotes vocare (Puppian war bereit, sein Depositionsurteil aufzuheben, wenn Cyprian sich vor ihm rechtfertigte) ac nisi apud te purgati fuerimus et sententia absoluti, ecce jam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum nec grex pastorem nec ecclesia gubernatorem, nec Christus antistitem nec Deus sacerdotem. Subveniat Puppianus et sententiam dicat, judicium Dei et Christi in acceptum referat (er nehme das — in der Ordination Cyprians ausgesprochene — Urteil Gottes entgegen), ne tantus fidelium numerus qui sub nobis accessit sine spe salutis et pacis exisse videatur, ne novus credentium populus nullam per nos consecutus esse baptismi et spiritus sancti gratiam judicetur (vgl. oben S. 154 Anm. 5), ne tot lapsis et poenitentibus pax data et communicatio nostra examinatione concessa iudicii tui auctoritate solvatur. Adhuc aliquando

Jetzt verstehen wir vor allem, daß nach altkatholischem Kirchenrecht die ungültige Ordination das Gebiet der Deposition darstellt (oben S. 113). Die neukatholische Deposition — das Amt nehmend — hat die Gültigkeit der Amtsbestellung, die altkatholische Deposition aber — den Geist nehmend — hat die Ungültigkeit der Ordination (den bereits vorhandenen Mangel am Geist) zur Voraussetzung¹²⁷.

Die Deposition ist immer die Entordinierung eines ungültig Ordinierten. Mit diesem Satz ist die altkatholische Deposition geboren worden. Aber es war unmöglich, daß dieser Satz sich auf die Dauer behauptete. Damit war die Entwicklung der altkatholischen Deposition zu der Deposition des neukatholischen Rechts gegeben.

Unter den Gesichtspunkt der ungültigen Ordination fielen zwei verschieden geartete Gruppen von Fällen, die denn auch eine verschiedenartige Geschichte gehabt haben.

Die eine Gruppe wurde durch die Fälle der ordnungswidrigen (unkanonischen) Ordination gebildet. Hier handelt es sich um die ungültige Ordination im engeren, eigentlichen Sinn (*ordinatio irrita*). Die Ordination war schon damals ungültig,

et dignare pronuntiare de nobis et episcopatum nostrum cognitionis tuae vigore firmare, ut Deus et Christus ejus (die Cyprian ordiniert haben) agere tibi gratias possint quod per te sit antistes et rector altari eorum pariter et plebi restitutus. Cyprian behandelt seinen Gegner ironisch, bringt aber gerade dadurch das Wesen und die Kraft des Gedankengangs zum Ausdruck, in dem der Märtyrer mit seinem Depositionspruch sich bewegte.

¹²⁷ Neukatholische Gelehrte folgern gemäß dem neukatholischen Recht: wo altkatholische Quellen von *irrita ordinatio* und von Deposition des „ungültig“ Ordinierten sprechen, müsse der Ausdruck *irrita* (ungültig) doch die Gültigkeit der Ordination ausfagen, weil Deposition „den Valor der Weihe voraussetzt“, vgl. z. B. Hergenröther *Photius* Bb. 2 S. 325. Der Wesensunterschied der altkatholischen und der neukatholischen Deposition ist unbekannt. — Als nach der Mitte des 11. Jahrhunderts die neukatholische Deposition schon im Anzuge war (vgl. unten), trat denn auch in der Streitverhandlung über die simonistischen Ordinationen der neue Gedanke auf: die Deposition des simonistisch Ordinierten beweise, daß er gültig ordiniert sei, — eine Ansicht, die den entschiedensten Widerspruch des an dem Überlieferten festhaltenden Kardinals Humberts erregte, vgl. oben S. 137 Anm. 51.

als sie vollzogen wurde. Vornehmste Beispiele die kezerische, die simonistische Ordination, die Ordination eines Neophyten, die Ordination durch einen Deponierten. Von diesen Fällen ist bereits oben (S. 113 ff.) gehandelt worden. Auch hier wirkte der Gedanke ein, daß die Ordination an einem Unwürdigen vollzogen sei. Wer sich simonistisch oder von einem Kezer oder als Neophyt oder von einem Deponierten (wissentlich) ordinieren läßt, erscheint als der Ordination nicht würdig. Die Tatsache der unkanonischen Ordination, des Verstoßes gegen die göttliche Rechtsordnung lag aber auch vor, wenn dem Ordinierten kein persönliches Verschulden, also keine persönliche Unwürdigkeit zur Last fiel: er wußte z. B. nicht, daß sein Ordinator ein Simonist oder ein bereits Deponierter war. So konnte unter Umständen Nachsicht am Platz sein. Grundsatz war und blieb die Deposition, und zwar die Deposition des Betroffenen als eines der Ordination Unwürdigen, also mit rückwirkender Kraft: seine einst empfangene Ordination wurde als bloße Scheinordination zerstört¹²⁸. Wo es aber an persönlicher Unwürdigkeit des Ordinierten fehlte, konnte dispensatorische Reordination oder auch — das war die mildeste Art der Behandlung — dispensatorische Rezeption gewährt werden, so daß gnadenweise die frühere Ordination entweder durch eine neue ersetzt oder aber (durch Rezeption) aus einer ungültigen in eine gültige verwandelt wurde¹²⁹. Für die Fälle der unkanonischen

¹²⁸ Diesen Standpunkt vertrat noch im 11. Jahrhundert, und zwar als den einzig möglichen, die strengere Richtung in der Reformpartei; insbesondere der Kardinal Humbert, vgl. oben S. 137 Anm. 51 und die folgende Anm. 129.

¹²⁹ Um diese Rezeption der unkanonischen (kezerischen, simonistischen usw.) Ordinationen, um Zulässigkeit der Rezeption und um ihre Grenzen ward im 11. und 12. Jahrhundert gekämpft, bis endlich die Lösung der Schwierigkeit durch den neukatholischen Ordinationsbegriff erfolgte (oben S. 141 ff.). Die (z. B. von Kardinal Humbert vertretene) ausnahmslose Vollstreckung der Nichtigkeit aller simonistischen Ordinationen durch Deposition würde (da Simonie um die Mitte des 11. Jahrhunderts gemeinüblich war) die ganze kirchliche Organisation, ja die Christenheit selber vernichtet haben. Petrus Damiani *Liber gratiss.* c. 37 (Mon. Germ. Libelli I, p. 70): *Leo papa, cum omnes symoniacorum ordinationes sinodalis vigoris auctoritate cassasset (römische Synode v. J. 1049), protinus a Romanorum multitudine sacer-*

nischen Ordination eines Unwürdigen blieb es bis in das 11. Jahrhundert bei der strengen, rückwirkenden Deposition alten Stils.

dotum magnae seditionis tumultus exortus est, ita ut non solum ab ipsis (den Priestern), sed a plerisque diceretur episcopis, omnes pene basilicas sacerdotalibus officiis destitutas et praecipue missarum sollemnia ad eversionem christianae religionis et desperationem omnium circumquaque fidelium funditus omittenda. Damiani selber sagt in c. 26, 29 (p. 56, 59): nunc tota pene Christi aecclesia destituitur, sacerdotum populus in commune deponitur (wenn die strenge Ansicht durchdringt); si semel admittitur, ut sacramentum per tales (simonistisch Ordinierte) datum irritum judicetur (das geschieht durch die Deposition), ecce omnes basilicae hactenus dedicatae cum suis sunt altaribus destruendae, — spes defunctis tollitur, — sine penitentiae credendi sunt, — neque christiani neque baptizati fuisse videntur. Papst Leo IX. hatte, der in der Reformpartei vorherrschenden strengen Ansicht folgend, auf seiner Synode alle simonistisch Ordinierten insgemein deponiert. Das bedeutete rückwirkende Vernichtung fast der gesamten kirchlichen Sakramentsverwaltung. Natürlich ein unerträgliches Ergebnis. Der Papst mußte selber infolge des sich erhebenden lauten Widerspruchs noch auf derselben Synode seinen Beschluß ändern und eine Vorschrift seines Vorgängers Clemens II. erneuern, daß wesentlich von einem Simonisten Ordinierten eine Buße (Fasten) von 40 Tagen aufzuerlegen, im übrigen aber alle Ordinationen als gültig anzuerkennen seien (omnes in acceptis officiis perseverare mandavit: einfache Rezeption ohne Reordination); auch wurden mehrere von Simonisten Ordinierte später von ihm zu Bischöfen befördert. Papst Nikolaus II. bestimmte dann auf einer römischen Synode v. J. 1060 post plurimos certaminum fluctus, daß hactenus a symoniaciis gratuito consecrati in adeptae dignitatis honore persisterent, necdum vero promoti ab illis ad ordinem provehi de cetero licentiam non haberent, damit nec pro severitate sententiae totus simul aecclesiasticus ordo corrueret (durch die von strengen Rechts wegen zu verhängende Deposition), nec pro remissione clementiae (durch die aus Gnade gewährte Rezeption) symoniaca pestis in conferendis honorum gradibus vim roboris optineret, dispensatorio quodam jure (es war Dispensation vom kanonischen Recht, die geübt wurde ohne Änderung des Rechts), ut quod est in preteritis ratum, de futuris sit omnino prohibitum (Petrus Damiani l. cit. c. 41, p. 75). Nikolaus II. rezipierte im Gegensatz zu Clemens II. und Leo IX. nicht alle von Simonisten erteilten Ordinationen, sondern nur die ohne eigne Simonie (gratuito) von einem Simonisten empfangenen Weihen; auch verbot er die Beförderung der so dispensatorisch Begnadigten zu einem höheren ordo. Die Päpste wechselten in ihren Grundätzen bezüglich der Rezeption. Kein Papst war hier durch den anderen, auch kein Papst durch seine eigene Entscheidung gebunden. Leo IX. hat trotz seines Konzilschlusses von 1049 doch später in Einzelfällen von Simonisten Ordinierte reordiniert, d. h. die Simonisten-Ordination als nichtig behandelt. Wirbt, die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.

Die andere Gruppe der Depositionsfälle begreift diejenigen Ordinationen, die erst nachträglich (durch die später begangene Todssünde des Ordinierten) als Ordination eines Unwürdigen sich herausstellten, die also kanonisch gültig vollzogen waren und erst sodann als ungültige Ordination eines Unwürdigen offenbar wurden. Hier stand der aus urchristlicher Zeit herübergenommene Gedanke, daß der Geist Gottes nur in dem „des Herrn Würdigen“ ist und wirkt, mit dem Wesen des inzwischen aufgekommenen kanonischen Rechts in Widerspruch. Der Katholizismus beruht in dem Satz, daß das kanonisch gültige Sakrament vor Gott gültig ist, daß die Sichtbarkeit und Sicherheit aller Sakramente durch das kanonische Recht bestimmt und verbürgt wird (oben S. 67 ff.). Die urchristliche Idee von dem Zusammenhang des Geistesbesitzes mit persönlicher Würdigkeit war vom Standpunkt des kanonischen Rechts unerträglich.

Es verstand sich von selber, daß der katholische Grundsatz den Sieg davontrug. Schon Papst Kallixt (um 220) lehnte die urchristliche Idee ab. Er vertrat die Lehre, daß der (kanonisch bestellte) Bischof trotz Todssünde doch Bischof sei¹⁸⁰. Im donatistischen Streit ward die Frage entschieden. Seit dem 5. Jahrhundert stand es fest, daß der innerhalb der katholischen Kirche ordnungsmäßig Ordinierte die Sakramente gültig verwaltet, auch wenn ihm nachträglich Vergehungen zur Last fallen, die ihn als

S. 433. Das entsprach dem System des altkanonischen Rechts, welches der aus dem Urchristentum stammenden pneumatistischen Anarchie noch immer ein weites Feld gewährte. Die Rezeption der ungültigen Ordination stand außerhalb des kanonischen Rechts und unterlag daher dem ungebundenen Ermessen der kirchlichen Machthaber, vgl. oben S. 134 ff. Die Form aber, in welcher Rezeption und Nichtrezeption der nach kanonischem Recht ungültigen (z. B. simonistischen) Ordination sich betätigte, war einerseits die Belassung in dem Amt (ordo), andererseits die Entordination durch Deposition. Die Belassung in dem Amt machte rückwärts die Ordination gültig (aber, wie in allen Fällen außerkanonischer Entscheidung, nur bis auf weiteres: die Änderung des Beschlusses blieb frei). Die Deposition vernichtete rückwärts die Ordination, die kanonische Rechtsfolge der Ungültigkeit der Ordination vollziehend.

¹⁸⁰ Vgl. oben S. 167 Anm. 19. Kirchengr. Bd. 1 S. 218 Anm. 20, S. 220

Anm. 23.

Festschrift Wach. — Sohm.

Unwürdigen und deshalb zu Deponierenden offenbaren. So lange ihn die katholische Kirche in ihrem Dienst duldet, so lange duldet ihn auch der heilige Geist und wirkt durch seine sakramentalen Handlungen das gültige Sakrament. Bis zu seiner Deposition behält er die ganze Kraft des ordo: die kanonisch gültige Ordination gibt auch dem Unwürdigen den Sakramentsgeist. Die rückwirkende Kraft der Deposition war damit ausgeschlossen. Die Deposition des ordnungsmäßig (kanonisch) Ordinierten nimmt den Geist, den ordo, nur noch für die Zukunft.

Dem entsprechend wird im 11. Jahrhundert scharf unterschieden: die Deposition des von vorneherein ungültig (unkanonisch) Ordinierten — er wird deponiert, wenn er zugleich als Unwürdiger, nicht zu Begnadigender erscheint — hat die rückwirkende Kraft; die Deposition des einstmals gültig (kanonisch) Ordinierten aber ist ohne Rückwirkung, ist wirkliche Absetzung, Entziehung eines bis dahin gültig besessenen Amtes und Weihengrades¹⁸¹.

¹⁸¹ Vgl. Kardinal Humbert *Adversus simoniacos* (um 1057), Lib. III, c. 32. 33 (Mon. Germ. Libelli I, p. 239ff): Die Deposition des simonistisch (unkanonisch) Ordinierten vernichtet die Ordination rückwärts, so daß alle vom Deponierten vollzogenen Sakramente rückwärts ungültig sind, denn solche Deposition non est habitus honoris privatio, sed simulatae vel aestimatae promotionis detectio vel confutatio; (p. 241) ecclesiasticum officium nec habent nec habuerunt, quo privari possint, vgl. oben S. 137 Anm. 51). Die Gegner wollen mit Rücksicht auf necessitas und utilitas ecclesiae die von einem Simonisten erteilte Ordination recipieren, wenigstens wenn sie gratis empfangen war (dieser Standpunkt hat sich durchgesetzt: er entsprach der herrschenden Lehre), aber, meint Humbert, auch wenn der Simonist anscheinend gratis ordiniert, er hat doch immer die Erlangung eines Vorteils im Auge (p. 241). Darum kann keine Ausnahme gemacht werden. Die Deposition des simonistisch Ordinierten ist immer ohne Gnade rückwirkende Vernichtung einer Scheinordination. Den Gegensatz bilden die Fälle der Deposition des kanonisch gültig Ordinierten (catholici sind a catholicis, nicht von Schismatikern, Ketzern, Simonisten, ordnungsmäßig ordiniert, aber der Ordinierte erweist sich als criminosus): Nonnumquam sacerdotii dignitas conceditur indignis — quibus, quia fidei catholicae sunt, credendum est, dum promoventur a catholicis, conferri spiritum sanctum — et adest ergo eis spiritus sanctus ministrantibus — in sacramentis suis, — ministerium eorum suscipit. — — in ministris modo quo dictum est promotis vel post promotionem in aliquod crimen lapsis acceptus honor perdurat (sie bleiben trotz des crimen gültig ordiniert), quamdiu

Naturgemäß hat die Umbildung der Deposition für diese Gruppe von Fällen auch auf die erste Gruppe ihren Einfluß ausgeübt. Im 11. Jahrhundert ward bereits von einer Minderheit die rückwirkende Kraft der Deposition auch für ungültig Ordinierte bestritten. Wenn nur die Form der Ordination gewahrt sei, werde auch bei ordnungswidriger (unkanonischer) Ordination doch das Amt (der ordo) gültig gegeben, so daß auch der Unwürdige (zu Deponierende) kraft des mit dem Amt sich verbindenden consensus ecclesiae bis zur Deposition die Sakramente gültig verwalte und auch seine Deposition also müsse Absetzung von einem gültig besessenen Amt ohne Rückwirkung darstellen¹⁸². Hier bahnten sich die damals noch in den ersten

eorum culpas ecclesia aut ignorat aut dissimulat —. Talium depositio quamdiu ab illis quorum interest qualibet occasione differtur, officium quo jam indigni sunt adimplere permittuntur, totumque quod ab eis interim fit — sanctum habetur (ihre Sakramente sind und bleiben gültig). Tales vere deponuntur, cum deponuntur, quia, etsi non merito, officio tamen veram promotionem habuisse noscuntur. Nec cum eis deponuntur aut damnantur quotquot ab eis ante suam depositionem canonice (ordnungsmäßig, kanonisch gültig) promoventur aut quaeque ab eis catholice administrantur: ihre Sakramente bleiben gültig, die von ihnen Ordinierten sind nicht mit deponiert, die Deposition des criminosus ist ohne rückwirkende Kraft (p. 239, 240). Die von Humbert vertretene Unterscheidung bedeutet nicht etwa bloß eine ihm persönlich eignende Meinung. Sein Standpunkt wurde als solcher von den (die gemeine, später sich durchsetzende Auffassung vertretenden) Gegnern geteilt, indem sie nicht das kanonische Recht, sondern necessitas und utilitas ecclesiae zugunsten der von einem Simonisten (gratis) erteilten Ordinationen ins Feld führten: sie verlangten nur außerkanonische (dispensatorische) Rezeption je nach den besonderen Umständen, d. h. der Grundsatz, daß die Deposition eines simonistisch (unkanonisch) Ordinierten nicht wirkliche Absetzung, sondern nur rückwirkende „Offenbarung“ der bloßen Schein-Absetzung und darum immer zugleich Vernichtung aller Sakramente des Betroffenen und Deposition auch der von dem Deponierten Ordinierten bedeute, ward als unbestreitbarer Grundsatz auch von der herrschenden Lehre vorausgesetzt.

¹⁸² Gegen Vertreter dieses Standpunktes polemisiert Kardinal Humbert a. a. O. Lib. I c. 19 (p. 131): sie behaupten: per pecuniam ordinati deponi praecipiantur; constat ergo eos spirituale gratiam adeptos et ad gradum honoris promotos, a quo deponi iubentur: etenim depositio habitus honoris est amissio vel privatio. Also die gleiche Schlußfolgerung aus dem Wort depositio wie bei den neueren Gelehrten (oben

Anfängen begriffenen Ideen an, welche später im Neukatholizismus sich durchsetzten (oben S. 139 ff.). Man strebte dem Ziele zu, welches der katholische Gedanke verlangte: um der Sicherheit der Sakramentsverwaltung willen mußte in allen Fällen die Rückwirkung der Deposition auf das Sakrament ausgeschlossen werden.

Aber bevor dies Ziel im 12. Jahrhundert erreicht wurde, mußte nicht bloß die Wirkung der Deposition auf die Vergangenheit, sondern auch ihre Wirkung auf die Zukunft eine Änderung erfahren.

Die Deposition war kraft ihres ursprünglichen Wesens endgültige Absetzung¹³³. Der einmal Deponierte konnte und sollte

Ann. 127). Humbert erwidert, daß die Deposition des Simonisten vielmehr *revelatio* der Nichtigkeit ihrer Ordination sei (oben Ann. 131). Zu der Gruppe dieser Gegner zählte Damiani, der in seinem *Liber gratissimus* (v. J. 1052) c. 2 ff. (p. 20 ff.) ausgeführt hatte, daß *quaelibet aecclesiastica consecratio* wie im Fall der Taufe so auch im Fall der Ordination, wenn formrichtig vollzogen, die Kraft Gottes mitteile, daß *quantislibet sit criminibus involutus ille qui consecrat*, doch keine Minderung der *caelestis gratia* eintrete (p. 21), daß darum jede *intra catholicam ecclesiam formrichtig vollzogene consecratio* *cujuslibet aecclesiastici ordinis efficaciter* vollzogen werde *ex ordine aecclesiasticae institutionis et invocatione divini nominis* (p. 24): Die Unwürdigkeit des Ordinator's sei in allen Fällen für die Wirkung des Sakraments unerheblich (Petrus Damiani folgt Augustin, vgl. auch oben S. 141 Ann. 54). An Petrus Damiani schloß sich an Bernold von Konstanz *De sacramentis excommunicatorum* (um 1085) c. 7, Mon. Germ. Libelli II, p. 92, 93: Petrus Damiani hat bewiesen, non minus per simoniacos quam per alios hereticos sacramenta decurrere. Bernold lehrt dem entsprechend *De damnatione scismaticorum* (v. J. 1076), Libelli II, p. 58: *damnatos quorum damnationem adhuc ignoramus, divina sacramenta conficere posse per consensum ecclesiae credimus, quorum tamen confectionem publice damnatis ascribere non audemus: his zur Deposition haben alle Unwürdigen (ohne Unterscheidung von ordnungsmäßig und ordnungswidrig Ordinierten) das Amt, den *ordo*, und üben folgeweise per consensum ecclesiae gültige Sakramentsverwaltung: die Deposition ist folgeweise in allen Fällen ohne Rückwirkung. Aber die Gruppe, zu der Petrus Damiani zählte, war klein. Petrus selber vermochte sein Prinzip nicht durchzuführen. Er verwickelt sich in Widersprüche und tritt in dem letzten Drittel seiner Schrift (p. 52 ff.) auf den Standpunkt der Mehrheit, welche die von Simonisten erteilte Ordination als ungültig und nur kraft gnadeweiser Rezeption gültig werdend beurteilte (unten § 19).*

¹³³ Kober, Deposition S. 26 ff. Hinschius *RR.* Bd. 4 S. 727, 808, Bd. 5 S. 54. Vgl. die von Gratian c. 1—12 dist. 50 gesammelten Quellen-

nicht wieder in den Kirchendienst eintreten, konnte und sollte die Zugehörigkeit zum geistlichen Stande nicht wieder erlangen. Reordination des Deponierten war ausgeschlossen¹³⁴. Nicht weil die Ordination (der *character spiritualis*) unzerstörbar gewesen wäre. Das Gegenteil war der Fall. Sondern weil in der Deposition die göttliche Verwerfung des Deponierten als eines der Ordination Unwürdigen vollzogen war. Ihrer Form nach (liturgisch) war die Deposition immer die Absetzung eines Unwürdigen, und Gott (Christus) selber war es, der in der Deposition ein solches Urteil zugleich sprach und verwirklichte. Weil die altkatholische Deposition ein Sakrament bedeutete — die Verwerfung und Absetzung durch Gott, — konnte sie nicht rückgängig gemacht werden. Wohl war es möglich, wenn eine Deposition als ungerecht und damit als ungültig erkannt war (in Wirklichkeit war Gott nicht in der Handlung gewesen), den Ritus der Deposition rückwärts durch Gegenritus zu beseitigen und so die ursprüngliche Ordination wieder wirksam zu machen¹³⁵. Aber die gültige (gerechte) Deposition war unaufhebbar. Die Verwerfung und Absetzung durch Gott duldet keine Wieder-

zeugnisse. — Die Tatsache ist längst bekannt. Aber was bedeutet sie? Diese Frage wird überhaupt nicht aufgeworfen.

¹³⁴ Die Reordination war, wie schon früher bemerkt worden ist, in der altkatholischen Kirche (trotz Augustin) keineswegs ausgeschlossen. Die neukatholische Lehre von dem durch die formrichtige Ordination als solche verliehenen *character indelebilis* war noch nicht da. Die Reordination ungültig (ordnungswidrig, wenngleich formrichtig) Ordinierten war bis in das 11. Jahrhundert an der Tagesordnung, vgl. oben S. 114 ff., S. 139 Ann. 52. Gerade die Vertreter des strengen kanonischen Rechts verlangten, daß jeder von einem Simonisten Ordinierte entweder deponiert oder reordiniert würde (oben S. 118, 119). Noch bis zum Ende des 12. Jahrhunderts stand die dispensatorische Reordination neben der dispensatorischen Rezeption (oben S. 119 Ann. 36) und wurde Reordination auch von den Päpsten selbst erteilt (oben S. 145 a. G.). Ausgeschlossen war nur die Reordination des gültig Ordinierten einerseits und die Reordination des Deponierten andererseits. Der Deponierte ist der der Ordination Unwürdige. Das drückt der Ritus der Deposition aus: das Ausziehen (Zerreißen) des Priestergewandes, das Anziehen des (schlechten, schmutzigen) Laiengewandes.

¹³⁵ Vgl. den Konzilschluß von Toledo oben Ann. 123.

aufhebung. Der von Gott selber für unwürdig Erklärte konnte nicht aufs neue Gott als Diener dargeboten werden. Der Sakramentscharakter der Deposition war das Hindernis einer nochmaligen Ordination ebenso wie der Sakramentscharakter der Exkommunikation (oben S. 267 ff.) das Hindernis einer nochmaligen Taufe bildete.

Aber die Deposition mußte ebenso eine Abschwächung ihrer Wirkungen erfahren wie die Exkommunikation. Die Unbeweglichkeit der göttlichen Absetzung war auf die Dauer ebensowenig erträglich wie die Unbeweglichkeit der göttlichen Exkommunikation, der göttlichen (an den Titel bindenden) Ordination, überhaupt des gesamten göttlichen Rechts. Wie die Wirkung der Exkommunikation durch Ausbildung des Sakraments der Absolution, so ist die Wirkung der Deposition durch Ausbildung des Sakraments der Rekonkiliation abgeschwächt worden. Aber das praktische Bedürfnis nach Abschwächung der Deposition war nicht ebenso stark wie das nach Abschwächung der Exkommunikation. Deshalb war die Entwicklung hier eine bedeutend langsamere.

Zwar stand zu allen Zeiten fest, daß die Ecclesia (die Christenheit) Macht habe, den (reinen) Deponierten zu begnadigen und ihn (nach geleisteter Buße) in seinem früheren ordo wieder aufzunehmen¹⁸⁶. Denn die Schlüsselgewalt der Ecclesia ist unbegrenzt, weil sie die Gewalt Gottes ist. Aber für die Gewährung der Rekonkiliation gibt es in der altkatholischen Frühzeit kein kanonisches Recht. Die Rekonkiliation muß natürlich ebenso wie

¹⁸⁶ Ein Beispiel der Polysynephrise an die Philipper c. 11: Der Bischof von Philippi (Valens, qui presbyter factus est aliquando apud vos) hat Kirchengut veruntreut (die Kirchengutsverwaltung kennzeichnet ihn deutlich als Bischof, vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 212) und ist deshalb deponiert und ausgewiesen worden. Valens (auch seine Frau) soll Buße tun; dann soll er wieder eingesetzt werden: eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis; hoc enim agentes vos ipsos aedificatis. Durch Zurückberufung des Valens soll die (katholische) Verfassung der Ecclesia von Philippi wiederhergestellt und damit ihr Bestand neu „erbaut“ werden (auch hier sieht man deutlich, daß es sich um den Bischof handelt). Wie die Deposition der Urzeit (vgl. oben S. 341. 342), so ging hier auch die Rekonkiliation ohne vorgeschriebene Form vor sich.

die Deposition eine Handlung Gottes (Christi) sein. Aber es gibt noch keinen Ritus, an welchen die göttliche Vollziehung der Rekonkiliation von göttlichen Rechts wegen gebunden gewesen wäre: es gibt noch kein Sakrament der Rekonkiliation. Die Wiederannahme des Deponierten zur Ausübung seines ordo stand außerhalb des kanonischen Rechts. Ja sie war wider das kanonische Recht, denn von kanonischen Rechts wegen war die Rekonkiliation lediglich verboten. Sie war ebenso in Widerspruch mit dem kanonischen Recht wie im 2. und 3. Jahrhundert die Absolution von allen Todsünden, wie bis in das 12. Jahrhundert die dispensatorische Rezeption der unkanonischen Ordination. Sie konnte und sollte deshalb nur in ganz außerordentlichen Fällen stattfinden: in solchen Fällen, in denen um der Not der Kirche willen Gott selber das göttliche Recht für den Einzelfall außer Kraft setzte.

Das alles lesen wir bei Augustin¹⁸⁷. Noch im neunten Jahr-

¹⁸⁷ Den Standpunkt der altkatholischen Frühzeit bringt zu klarem Ausdruck Augustin epist. 185 (De correctione Donatistarum liber), c. 10, 44. 45 (Migne tom. 33 p. 812): Die donatistischen Kleriker werden von der katholischen Kirche nach geleisteter Buße in ihrem ordo aufgenommen, ad Dei misericordiam precibus fuis. Denn obgleich constitueretur in ecclesia, ne quisquam post alicujus criminis poenitentiam clericatum accipiat (Verbot der Ordination eines criminösen) vel ad clericatum redeat (Verbot der Rekonkiliation) vel in clericatu maneat (Gebot der Deposition), non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae (die Vorschrift soll nur eine strenge Disziplin begründen, nicht jede Hoffnung auf Nachsicht ausschließen); alioquin contra claves ecclesiae disputatione in coelo. Damit kein Übeltäter in Hoffnung auf Erlangung der geistlichen Würde Buße tue, severissime placuit, ut post actam de crimine damnabili poenitentiam (jede Todsünde führte damals zu öffentlichem Bußverfahren, oben S. 291 ff.) nemo sit clericus. Das kanonische Recht kennt keine Wiedereinsetzung des deponierten Klerikers, überhaupt keine Nachsicht für den criminösen. Trotzdem ist außerkanonische Gewährung von Nachsicht möglich kraft der unbeschränkten Schlüsselgewalt der Ecclesia (Christenheit). In hujusmodi causis, ubi per graves dissensionum scissuras non hujus aut illius hominis est periculum, sed populorum strages jacent, detrahendum est aliquid severitati, ut majoribus malis sanandis charitas sincera subveniat.

hundert wird die herrschende Kirchenlehre durch diesen Gedankengang bestimmt¹³⁸.

Die praktische Folge war, daß die Rekonziliation des Deponierten als eine dispensatorische (das kanonische Recht außer Kraft setzende) Handlung nur Gültigkeit erlangte, wenn sie die Zustimmung der gesamten Christenheit auf Erden fand. Die *universalis ecclesia*, die unvertretene Menge des gesamten Christenvolkes (oben S. 134) ist die unfehlbare Kirche Gottes, Trägerin der unbegrenzten Schlüsselgewalt: ihr Wort ist das Wort Gottes. Nur sie kann wider das kanonische Recht handeln. Nur sie kann vergewissern, daß in der Beiseitesetzung des göttlichen Rechts doch Gott selber am Werke ist. Die noch nicht zu einem Sakrament entwickelte Rekonziliation des Deponierten war kein Bestandteil der bischöflichen Sakramentsgewalt: sie stand außerhalb der bischöflichen (auch der päpstlichen) Schlüsselgewalt. Die Rekonziliation des Deponierten war daher nicht schon kraft der bischöflichen (oder päpstlichen) Entscheidung gültig. Sie bedurfte der Rezeption

¹³⁸ Hinfmar von Rheims in den Ausführungen, welche Bernold von Konstanz in seiner Schrift *De excommunicatis vitandis* wiedergibt, Mon. Germ. Libelli II, p. 117: *Sacri quoque canones — clericos in crimine lapsos ab ordine deponunt nec eis aliquam spem restitutionis praescribunt. Sed et hunc rigorem canonum non adeo adtendere debemus, ut cum Novatianis aecclesiasticae potestati ligandi atque solvendi temere prejudicemus —. Videsne igitur sanctorum patrum diligentiam qui et restitutionem lapsorum aecclesiasticae potestati adjacenter dixerunt et tamen lapsis eam concedere noluerunt: scilicet ut rigor disciplinae generaliter ubique timeretur nec tamen illicitum judicaretur, sicubi aecclesiasticae utilitati in restitutione lapsi alicujus consuleretur. Daran schließen sich die oben S. 111 Anm. 22 bereits mitgeteilten Sätze. Die Kirche hat die Rekonziliationsgewalt, aber nur als außerordentliche, durch das kanonische Recht nicht geregelte, dem kanonischen Recht vielmehr widersprechende Gewalt. Ungefähr gleichzeitig mit Hinfmar schreibt Papst Johann VIII. (Jaffé Nr. 3010) i. J. 875 (bei Gratian c. 4 dist. 50): *Miror minus doctam sententiam tuam, sacerdotem et post perpetratum homicidium posse in sacerdotio ministrare, immo (quod est ineptius) nobis suadere, ut ipsi tali presumptioni preberemus assensum. Quis enim tam demens tamque perversi sensus tale quid existimaret vel post quantamcumque penitentiam concedendum, cum omni sit canonicae disciplinae contrarium?**

durch die gesamte Christenheit und unterlag, wenn starke gegnerische Interessen da waren, den Wechselfällen der pneumatischen Anarchie, die mit allem Handeln der *universalis ecclesia*, des Christenvolkes, unvermeidlich sich verband¹³⁹.

Aber schon in demselben neunten Jahrhundert kündigte die

¹³⁹ Ein Beispiel vom Ausgange des 9. Jahrhunderts: Formosus war von seinem Bischofsamt in Porto durch Papst Johann VIII. deponiert, dann von Johanns Nachfolger, dem Papst Marinus, rekonziliert und in sein Bistum Porto wieder eingesetzt worden. Als Bischof von Porto wurde er später auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Papst Sergius III. aber beurteilte die Einsetzung des Formosus als Papst und deshalb alle von Formosus während seines Papsttums vollzogene Weihen als ungültig, nicht bloß weil das Verbot der Translation verletzt war (oben S. 115), sondern auch weil Formosus einstmal deponiert worden war: *Formosi ordinationem (d. h. die von Formosus erteilten Ordinationen) cunctasque ab eo derivatas propagines ad nihilum redigo, quia in synodo depositus fuit (Auxilius In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi, Dümmler S. 63). Sergius III. erklärte damit die von Formosus erlangte Rekonziliation für nichtig: Formosus war durch die Deposition Laie geworden und trotz der Rekonziliation Laie geblieben. So konnten seine Weihen nicht gültig sein. Papst Sergius III. stand auch in diesem Stück auf dem Boden des geltenden, lediglich die Strenge kennenden kanonischen Rechts. Das wird von Auxilius in seiner Verteidigungsschrift zugunsten der Ordinationen des Formosus nicht bestritten. Die Einwendungen des Auxilius lauten vielmehr: 1. non canonice facta est ejus depositio, denn non praesens sed absens per vim furoris depositus est; 2. aber auch wenn Formosus canonice deponiert war (auf der dritten Synode, welche seine Absetzung beschloß, war Formosus anwesend und unterwarf sich dem Urteil: auf dieser Synode ist denn auch seine Deposition liturgisch vollzogen worden, vgl. unten), bleibt doch die Tatsache, daß er pietatis intuitu reconciliari debuit suamque recipere cathedram; Formosus ist suae ecclesiae misericorditer restitutus juxta illud, quod ad ecclesiae ministrum per Johannem dicitur: *Memento unde cecideris et age poenitentiam et prima opera fac* (Off. Joh. 2, 5!). Aus christlichem Erbarmen ist zugunsten des Formosus eine Ausnahme vom kanonischen Recht gemacht worden und mußte eine Ausnahme gemacht werden, ebenso wie zugunsten anderer ausgezeichneten Männer, von denen die Geschichte der Vergangenheit berichtet (Auxilius l. cit. I, c. 4—6, Dümmler S. 63—67). Man sieht auch hier, daß die Rekonziliation des Deponierten noch nicht dem ordentlichen kanonischen Recht angehörte. Obgleich durch einen Papst (Marinus) vollzogen, war doch die Rekonziliation des Formosus nicht schlechtweg kraft kanonischen Rechts gültig. Sie konnte abgelehnt werden. Sie bedurfte der Rezeption durch die Christenheit, und Papst Sergius III. verweigerte die Rezeption. Vgl. oben S. 130 ff. Auch die päpstliche Schlüsselgewalt (Marinus) schloß die Rekonziliationsgewalt nicht in sich. Der altkatholische Papst hat keine andere Schlüsselgewalt als der Bischof, vgl. unten § 22.*

Rechtsänderung sich an. Pseudoisidor, d. h. die kirchliche Reformpartei von damals, vertrat bereits die neue Auffassung, daß die Rekonziliation des deponierten Klerikers nach geleisteter Buße aus den gleichen Gründen und in der gleichen Weise möglich sei wie die Rekonziliation des exkommunizierten Laien. Es war ja Tatsache, daß die Rekonziliation des Klerikers von altersher in Ausnahmefällen vollzogen wurde. Der Bischof erteilte sie: selbstverständlich in gottesdienstlichen Formen, da im Namen Gottes gehandelt wurde¹⁴⁰. Die gewohnheitsmäßige Ausbildung eines festen Ritus war die Folge. Das Erfordernis der Rezeption seitens der Christenheit blieb in der Regel ohne praktische Bedeutung, es sei denn, daß ein Fall von größerer Tragweite vorlag; meistens wurde sie stillschweigend erteilt. So war die Rekonziliation des Deponierten auf dem gleichen Wege wie einst die Absolution des Exkommunizierten. Die Schlüsselgewalt der unorganisierten Christenheit verwandelte sich in Schlüsselgewalt der katholisch verfaßten Bischofskirche. Das war es, was Pseudoisidor forderte und vertrat, indem er die Rekonziliation des Klerikers mit der Absolution des exkommunizierten Laien auf eine Linie rückte¹⁴¹.

¹⁴⁰ Vgl. Augustin ep, 185 (oben Anm. 137): Die donatistischen Kleriker werden rekonziliert ad Dei misericordiam precibus fuis, d. h. in gottesdienstlicher Form. — Seit dem 4. Jahrhundert empfangen alle Handlungen, welche im Namen der Kirche (das bedeutet: im Namen Gottes, als Handlung Gottes) vorgenommen werden, liturgische Gestalt. Dadurch gehen sie, sobald ein bestimmter Ritus als wesentlich sich durchgesetzt hat, in die Reihe der Sakramente der altkatholischen Kirche über, d. h. sie werden für die Christenheit vermöge geistlichen (göttlichen) Rechts gemeinverbindliche geistliche Kraft besitzende Handlungen, in denen Gottes Geist sichtbar gehandelt hat. Noch heute hat man in dem liturgischen Buch der römischen Kirche für die bischöflichen Handlungen (Pontificale Romanum) das ganze altkatholische Kirchenrecht vor sich.

¹⁴¹ Pseudo-Kallist (Hinschius p. 142): Errant enim qui putant sacerdotes post lapsum, si condignam egerint poenitentiam, domino ministrare non posse —. Et ipsi qui hoc putant non solum errant, sed etiam contra traditas ecclesiae claves dissipare et agere videntur, de quibus dictum est: Quicumque solveritis super terram erunt soluta et in coelo, alioquin haec sententia aut domini non est aut vera. Nos vero indubitanter tam domini sacerdotes quam reliquos

Die Auffassung der hinter Pseudoisidor stehenden Kirchenmänner ist in der Folgezeit durchgedrungen. Die Rekonziliation des Deponierten trat in das Gebiet der ordentlichen Sakramentsverwaltung ein. Seit dem 11. Jahrhundert war die Rekonziliation des Klerikers ebenso an der Tagesordnung wie Ordination und Deposition¹⁴². Sie war ein Sakrament geworden, gleich den anderen Sakramenten der Kirche¹⁴³. Für

fideles (die ersteren im Fall der Deposition, die anderen im Fall der Exkommunikation) post dignam satisfactionem posse redire ad honores credimus. Die grundsätzliche Ablehnung der Rekonziliation ward als Widerspruch gegen die Schlüsselgewalt der Kirche empfunden, die doch unbestreitbar war und im Fall der Exkommunikation ohne jede Einschränkung vom Bischof gehandhabt wurde. Daß alle Schlüsselgewalt schlechtweg bischöfliche Schlüsselgewalt werde, war das Ziel der Hochkirchlichen. So auch hier. Es wiederholte sich die Entwicklung, die einst von der unbegrenzten Absolutionsgewalt der Ekkllesia zu der unbegrenzten Absolutionsgewalt des Bischofs geführt hatte (oben S. 273 ff.). Die fortschreitende Entwicklung des Kirchenrechts kam in der fortschreitenden Sakramentalisierung und Katholisierung (Hierarchisierung) des kirchlichen Lebens zum Ausdruck. — Es war damals eine Minderheit, die diesen Standpunkt vertrat. Daß sie aber Trägerin eines sich anbahnenden Umschwungs der gemeinen Rechtsanschauung war, bestätigt das Verhalten Sergius' III., der die Verurteilung des Formosus und seiner Weihen zwar auch auf das Rekonziliationsverbot (oben Anm. 139), aber doch an erster Stelle auf das Translationsverbot gründete. In seinem Schreiben v. J. 904 an den Bischof Amelius von Uzès (Jaffé Nr. 3534) zu überzeugen, nur auf die Translationsverbot hin, nicht auch auf die einstmalige Deposition, vgl. Dümmler, Auxilius S. 16 Anm. 4. S. 19 Anm. 2. Die Folgerung aus dem kanonischen Verbot der Rekonziliation war bereits nicht mehr so zwingend wie die aus dem Verbot der Translation. Zu dem gleichen Ergebnis führt die Tatsache, daß um dieselbe Zeit bereits ein Katalog von berühmten Rekonziliationsfällen verfaßt wurde, den Auxilius (In defensionem I, c. 6, Dümmler S. 66) wiedergibt, der dann auch (als Palea) Aufnahme in Gratians Dekret gefunden hat (c. 13 dist. 50).

¹⁴² Vgl. z. B. den berühmten Satz in dem Dictatus papae (Gregors VII.), Jaffé Bibl. rer. Germ. II, p. 174: Quod (Romanus pontifex) solus possit deponere episcopos vel reconciliare. Der Ton fällt lediglich darauf, daß der Papst ohne Synode Bischöfe absetzen und rekonzilieren kann; die Möglichkeit der Rekonziliation ist ebenso selbstverständlich wie die Möglichkeit der Deposition. In dem gleichen Sinne schreibt Hugo von Amiens um 1130 (oben S. 84 Anm. 6): Christus ministros sacramentorum ordinat, deponit, reconciliat: das eine ist ebenso alltäglich wie das andere.

¹⁴³ Ordination, Deposition und Rekonziliation sind die drei sacramenta specialiter ad clericos pertinentia, die sacramenta dignitatis (Stephan von

Gratian besteht nicht der geringste Zweifel an der kanonischen Gültigkeit der Rekonkiliation des Deponierten. Es handelt sich für ihn nur darum, die widersprechenden Vätersstellen der Vergangenheit durch Auslegungskünste zu beseitigen¹⁴⁴. Eine Rezeption der bischöflichen Rekonkiliation durch die gesamte Christenheit war nicht mehr nötig, denn zum Wesen des katholischen Sakraments gehört, daß es von göttlichen Rechts wegen für die ganze Christenheit gültig ist. Die Rekonkiliation des Deponierten bedeutete ebenso wie die Rekonkiliation des Exkommunizierten keinen Dispens mehr vom kanonischen Recht. Sie war in den Inhalt des kanonischen Rechts, zugleich aber damit in den Inhalt der Bischofsgewalt aufgenommen worden.

Tournai, oben S. 47. 49). Sie sind alle gleichermaßen Sakramente, weil Christus (Gott) unmittelbar selber in ihnen handelt (oben S. 86 Anm. 10). Die Liturgie für die Rekonkiliation des deponierten Klerikers steht noch heute im Pontificale Romanum p. 383—386.

¹⁴⁴ In der Schlußausführung der Causa I (quaestio 7) handelt Gratian von der „Reparation“ der Kleriker (vgl. oben S. 26. 28 ff.) bei ungültiger (kezerischer, simonistischer) Ordination. Hier bedarf es der Begnadigung entweder durch dispensatorische Reordination (c. 24. 25) oder (was als Regel erscheint) durch außerkanonische, pro persona, oder pietatis intuitu, necessitatis, utilitatis intuitu gewährte dispensatorische Rezeption (c. 4—23). Die quaestio 7 gehört zu dem ergänzenden „Epilog“ des gratianischen „Traktats von der Ordination“ (oben S. 23 ff.). Die Frage der Rekonkiliation des einst gültig Ordinierten, sodann aber wegen Vergehens Deponierten wird von Gratian im Traktat selbst behandelt: in dist. 50 der sog. prima pars. Dort stellt Gratian fest, daß zahlreiche Äußerungen der Väter die Rekonkiliation des Deponierten auch nach geleisteter Buße schlechtweg ausschließen (c. 1—12), ebenso zahlreiche andere aber die Rekonkiliation und Wiedereinsetzung des Deponierten nach geleisteter Buße gestatten (c. 13—24). Diese auctoritatum dissonantia muß ad concordiam revocari. Die Väter, welche die Rekonkiliation ausschließen, meinen solche Fälle, in denen der Kleriker entweder nicht wahrhaft reuig war (er wollte nur das Amt wieder erlangen) oder öffentliche („feierliche“) Buße hat leisten müssen: non vere penitentes vel publicam penitentiam agentes a sacris prohibentur ordinibus (princ. dist. 51). Alle anderen aber, welche pro criminibus suis digne Deo penitentiam obtulerint, können gradum pristinae dignitatis recipere, ja sie können selbst zu höheren Weihen befördert werden (dist. 50 c. 29—61). Hier ist von Außerkraftsetzung des kanonischen Rechts durch dispensatorische Rezeption necessitatis, utilitatis intuitu mit keinem Wort die Rede. Die Rekonkiliation des damals gültig Ordinierten ist das kanonische Mittel für die „Reparation“ des wegen Todsünde deponierten Klerikers. Sie bedeutet keine Dispensation, sondern Anwendung des kanonischen Rechts.

Das Verbot der Reordination des früher gültig Ordinierten aber blieb in Kraft. Die Wiederannahme des einstmals gültig Ordinierten, sodann Deponierten erfolgte durch das neue, nunmehr entwickelte Sakrament: das Sakrament der Rekonkiliation mittels bischöflicher Handauflegung, entsprechend der bischöflichen absolutorischen Handauflegung auf den Exkommunizierten. Die rekonkiliatorische Handauflegung gab dem Kleriker den Geist zurück und mit dem Geist das Amt ohne erneute Ordination. Die einstmals empfangene Ordination ward wiederum in ihm wirksam. So war denn doch durch die Deposition das Wesen der erstempfangenen Ordination nicht völlig zerstört worden. Die Lehre vom character indelebilis im Sinne Augustins ward möglich. Die gültige Ordination besaß eine Kraft, die auch durch Deposition und ebenso durch Exkommunikation nicht zerstört wurde. Ende des 12. Jahrhunderts trat dann ergänzend der andere Satz hinzu, daß auch die ungültige (unkanonische aber doch formrichtige) Ordination dennoch ein Vollsakrament sei und deshalb einerseits die Reordination ausschliesse, andererseits die Rekonkiliation ermögliche¹⁴⁵. So war die Lehre von der unzerstörbaren Wirkung der formrichtigen Ordination (zu den höheren Weihen) gegeben. Der character indelebilis war da.

Diese ganze Entwicklung konnte nicht vor sich gehen, ohne daß das Wesen der Deposition sich wandelte. Das äußere Anzeichen für die inhaltliche Umbildung, die hier vor sich ging, war die Änderung des Verhältnisses der Deposition zu ihrer Liturgie.

Seitdem im 4. und 5. Jahrhundert ein bestimmter gottesdienstlicher Ritus für die Deposition zur Ausbildung gelangt war (oben S. 342), gehörte zum Dasein des Depositionstatbestandes ein Doppeltes: einerseits das Depositionsurteil (des Bischofs bzw. einer Synode), andererseits die Depositionsliturgie. Das Depositionsurteil war die Absetzung durch das Wort (daher

¹⁴⁵ Vgl. oben S. 146 Anm. 60 (Gandulph: degradatus et exauctoratus remanet ordinatus) sowie S. 148. 149 und unten § 20.

später depositio verbalis genannt): die Deposition im engeren Sinn. Die Depositionsliturgie war die Absetzung durch die Tat (später depositio actualis oder solemnis): die Degradation im späteren engeren Sinn. Das Wort, welches im Depositionsurteil verkündet wurde, war ein Wort im Namen Gottes. Es folgte darum in der Depositionsliturgie eine feierliche religiöse Handlung, in welcher Gott (Christus) das Wort bestätigte und zugleich vollzog (durch die Entkleidung). Die Depositionsliturgie (die „Degradation“) bedeutete nichts anderes als Wiederholung der Deposition, um die Handlung Gottes durch feierliche Handlung der Kirche Gottes zu verlautbaren und zugleich zu vollenden.

Depositionsurteil und Depositionsliturgie verhielten sich zu einander genau ebenso wie Wahl und Weihe (oben S. 218). Die Deposition (das Urteil) war der Inhalt der Degradation (der Liturgie). Beide Handlungen gehörten notwendig zusammen. Das Depositionsurteil war in der altkatholischen Kirche nicht eine Handlung der *jurisdictio*, sondern ein unentbehrlicher Bestandteil des Depositionsakraments wie die Wahl ein unentbehrlicher Bestandteil des Ordinationssakraments. Schon das Urteil war sakramental, von geheimnisvoller Kraft: Gott, Christus sprach in ihm. Ohne gerechtes (wirklich Gottes, Christi Urteil aussprechendes) Urteil kein gültiges Sakrament. Ungültige Deposition machte ungültige Degradation¹⁴⁶. Ebenso umgekehrt: ohne liturgische Degradation keine gültige Deposition. Sobald die liturgische Form ausgebildet war, zählte sie selbstverständlich zu der Daseinsbedingung für das Sakrament.

Der überlieferten Lehre ist das alles unbekannt. Sie weiß nichts von der Sakramentsnatur der altkatholischen Deposition. Sie steht deshalb der Depositionsliturgie (der Degradation) verständnislos gegenüber. Von dem neukatholischen Begriff der De-

¹⁴⁶ Im Fall ungerechten Urteils ist auch die Liturgie kraftlos: sie wird durch Gegenliturgie vernichtet, vgl. das Konzil von Toledo aus dem 7. Jahrhundert oben Anm. 123.

position als einer rein jurisdiktionellen Handlung ausgehend behauptet sie, daß die Form der Entkleidungshandlung für die rechtliche Wirkung der Deposition „nicht wesentlich“ gewesen sei; sie hätte eine bloße „Formalität“ bedeutet¹⁴⁷. Als wenn jemals in der Rechtsentwicklung Formalitäten ohne praktische Bedeutung ausgebildet worden wären! Und als wenn jemals für das Sakrament der zugehörige Ritus eine unwesentliche Formalität hätte sein können! Ebenjogut wie die Entkleidung für eine unwesentliche Formalität der Absetzung könnte die Bischofsweihe für eine unwesentliche Formalität der Bischofswahl erklärt werden. In der liturgischen Vollziehung des Ritus vollendet sich erst das Sakrament. Erst mit der Weihe wird die Erwählung durch Gott, erst mit der Entkleidung wird die Absetzung durch Gott unmittelbar von Gott selbst ausgesprochen und vollzogen. Beide Handlungen zusammen bildeten das eine Sakrament, welches dort Ordination, hier abwechselnd Deposition oder Degradation genannt wurde. Ohne die Entkleidungsliturgie kein Sakrament der Deposition.

Gewiß, wenn das Absetzungsurteil seitens des Bischofs bzw. seitens der Synode ergangen war, bestand und wirkte dies Absetzungsurteil als solches auch ohne die Entkleidung. Aber es bestand und wirkte nicht als Sakrament, denn das Sakrament war noch nicht fertig ohne die Liturgie.

¹⁴⁷ Hinschius RR. Bd. 5 S. 57: Die Abnahme der Abzeichen des *ordo* ist „eine wesentliche, zur Herbeiführung der Wirkungen der Strafe erforderliche Handlung nicht gewesen“; sie war eine „Formalität“. Beweis: „als wesentlich ist sie nirgends vorgeschrieben“. Auch Kober, Deposition S. 52 kommt, indem er „Sinn und rechtliche Bedeutung der Zeremonien“ darlegen will, nicht über die Bemerkung hinaus, es seien „Formalitäten“ gewesen, welche „die inneren Wirkungen der Deposition äußerlich durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen darstellen“ und „darin sollten, daß die im *ordo* liegenden Vollmachten wieder entzogen werden“, und zwar (in Nachbildung der römischen *missio ignominiosa* des Soldaten) durch „schimpfliche Ausstoßung aus dem Klerikerstande.“ Auch bei Kober bleibt die Depositionszeremonie eine zwecklose „Formalität“. Wozu ist es nötig, den Inhalt der Deposition „äußerlich darzustellen“? Von dem religiösen (sakramentalen) Wert der Depositionsliturgie ist bei ihm ebensowenig die Rede wie bei Hinschius.

Was das bedeutete, ergibt sich von selbst.

Dem Depositionsurteil ohne die Depositionsliturgie fehlte die Kraft Gottes. Das Urteil war da, aber nur als das Urteil dieses Bischofs bzw. dieser Mehrheit von Bischöfen. Es war im Namen Gottes gesprochen, aber noch nicht in und mit dem Volke Gottes durch Gott selbst verkündet und in Vollzug gesetzt worden. Das Urteil Gottes war noch nicht wirksam da.

Infolgedessen fehlte dem bloßen Depositionsurteil die gemeinverbindliche Gültigkeit für die ganze Christenheit. Das Urteil Gottes, das Sakrament ist für die Kirche Gottes, das Urteil dieses Bischofs oder dieser Bischöfe aber nur für den Machtkreis gültig, den die Träger des Urteilspruchs beherrschen. Das bloße Depositionsurteil wirkt nur durch das Mittel der Seel-sorgegewalt dieser Bischöfe. Es wirkt noch nicht vermöge göttlichen Rechts. Es bindet darum keinen anderen Bischof. Es bindet selbst den Bischof nicht, von dem das Urteil ausging¹⁴⁸.

Folgende ist die Deposition durch bloßes Urteil noch keine endgültige Absetzung. Der Bischof kann die Deposition zurücknehmen. Denn noch ist das keine Aufhebung dulddende Urteil Gottes nicht in Kraft getreten.

Vor allem: die Deposition nur durch Urteil wirkt nicht auf die Ordination. Die Geistwirkung der im Namen Gottes vollzogenen ordinatorischen Handlung kann nicht durch das bloße Wort des Urteils rückwärts vernichtet werden. Das bloße Wort ist ohne die Kraft des Sakraments: es würde, um Gottes

¹⁴⁸ Wenn der volle Beweis der Schuld fehlt, so daß das Depositionsurteil ausgeschlossen ist, kann doch der Bischof kraft seelsorgerischen Ermessens den Kleriker seines Amtes für immer entsetzen. Vgl. das Vorgehen Augustins gegen den unter schwerem Verdacht stehenden Presbyter oben S. 254 Num. 9. Aber an solche Absetzung war kein anderer Bischof rechtlich gebunden, auch Augustin selber nicht. Es lag kein Urteilspruch mit göttlicher Rechtskraft vor. Das gleiche galt von dem Depositionsurteil ohne liturgische Vollziehung. Darum ging die Kraft des bloßen Depositionsurteils über die Wirkung des seelsorgerisch (nach Ermessen) erlassenen Strafurteils nicht hinaus.

Kraft zu besitzen, der Rezeption der gesamten Christenheit bedürfen (wie einst bis zum Ende des 3. Jahrhunderts); es wirkt nicht durch sich selber von göttlichen Rechts wegen. Es muß die Liturgie hinzukommen, damit das Sakrament der Ordination durch Gegen sakrament (ohne Notwendigkeit der Rezeption) zerstört werde. An der liturgischen Vollziehung hängt darum mit der Wirkung auf die Ordination zugleich die Wirkung auf die Vergangenheit. Das Depositionsurteil ohne Depositionsliturgie ist ohne rückwirkende Kraft. Es nimmt den ordo, den „Grad“ nicht. Es nimmt den Geist nicht. Es nimmt nur das Amt. Das bloße Depositionsurteil ist noch keine Degradation.

Das ist alles von altkatholischen Rechts wegen selbstverständlich.

Der geschichtliche Beweis für das Dasein und die Macht dieser Anschauungen noch gegen das Ende des 9. Jahrhunderts liegt in der Deposition des Papstes Formosus (oben S. 115) vor aller Augen. Den Greuel der Totensynode hätte man sich erspart, wenn es nicht um der Zwecke willen, die man verfolgte, notwendig gewesen wäre, die Depositionsliturgie zu vollziehen. Das Erfordernis der Depositionsliturgie schloß das Erfordernis der Anwesenheit des zu Deponierenden in sich. Papst Formosus war schon tot. So mußte der Leichnam vor die Synode gebracht werden, damit nach der Fällung des Depositionsurteils die Liturgie der Entkleidung möglich sei: die päpstlichen Gewänder wurden dem Toten ausgezogen, Laiengewänder ihm angezogen, an der rechten Hand die zwei Finger ihm abgehauen, die der Papst erhebt, wenn er das Volk segnet¹⁴⁹. Was war damit erreicht? Es war die Zeit, da das Haus Spoleto die Kaiserwürde an sich gerissen hatte (Guido II., Lambert). In

¹⁴⁹ Augustinus In def. Form. I, c. 10 (Dümmler (S. 71): exuentes illum apostolicis amictibus usque ad cilicium, quo se ad carnem dum adviveret vestiebat, induerunt laicis indumentis et, quod est crudelius, amputatis duobus dexteræ digitis jussit (Papst Stephan VI.) eum inter peregrinorum tumulos sepelire. Auch die Art der Beerdigung brüct aus, daß Formosus niemals römischer Bischof war.

Widerspruch mit dem spoletinischen Kaisertum hatte Papst Formosus im Jahr 896 den deutschen König Arnulf zum Kaiser gekrönt. Das sollte rückgängig gemacht werden, als wenn es niemals geschehen wäre. Papst Stephan VI. war das Werkzeug des Spoletiners. Um den gewünschten Erfolg zu erreichen, genügte das Depositionsurteil nicht. Erst durch die Liturgie ward die einstmals vollzogene Bekleidung mit den Papstgewändern rückgängig gemacht, ward die Erhebung auf den päpstlichen Stuhl und überhaupt die geistliche Eigenschaft, der klerikale „Grad“ des Formosus hinweggenommen, so daß der Papst rückwärts zu einem Laien gemacht war, der natürlich keinen Kaiser hatte krönen, ebenso auch keinen Priester hatte weihen können. Um das außer Zweifel zu stellen und allem Volk mit Hochdruck einzuprägen, verband sich mit der Absetzung des toten Papstes die Verfolgung der von ihm ordinierten Priester¹⁵⁰. Alle von Formosus während seines Papsttums erteilten Ordinationen wurden für ungültig erklärt und die Ordinierten deponiert, unter Umständen reordiniert¹⁵¹. Die Rückwirkung der Deposition war es, auf die es ankam. Da der Papst schon tot war, so war die Rückwirkung die einzige Wirkung, welche seine Deposition zu äußern imstande war, und um dieser Rückwirkung willen bedurfte es der Entkleidungszeremonie, d. h. der liturgischen Vollziehung der Deposition, der Vollendung des Depositionsakraments. Wäre das nicht gewesen, so hätte man den Leichnam in seinem Grabe gelassen. So aber war es nicht anders möglich: der Tote mußte zur Deposition vor der Synode erscheinen¹⁵²!

¹⁵⁰ Daß die rückwirkende Entkräftung der durch Papst Formosus an Arnulf vollzogenen Kaiserkrönung die Hauptsache und die Vernichtung der geistlichen Weihen nur Nebenerscheinung war, bestätigt die Tatsache, daß Papst Johann IX. i. J. 898 in Einverständnis mit dem Kaiser Lambert zwar die von Formosus erteilten Weihen als dennoch gültig rezipierte (vgl. oben S. 115 Anm. 27), aber die Nichtigkeit der Kaiserkrönung Arnulfs ausdrücklich bestätigte: *illam vero barbaricam (unctionem), quae per subreptionem extorta est, omnimodis abdicamus*, vgl. Dümmler, *Augustinus* S. 13.

¹⁵¹ Vgl. oben S. 115 Anm. 29.

¹⁵² Vom Standpunkt der überlieferten Lehre ist natürlich ein Verständnis

Ohne Anwesenheit des Klerikers in der über ihn richtenden Versammlung (die Deposition geschah ordentlicherweise auf einer Synode)¹⁵³ gab es keine vollwirksame Deposition. Das wird durch andere Tatsachen aus derselben Zeit bestätigt.

Als Papst Johann VIII. i. J. 876 den Formosus (damals Kardinalbischof von Porto) auf einer römischen Synode deponierte und exkommunizierte, hatte Formosus durch Flucht nach dem westfränkischen Reich sich dem Verfahren entzogen. Er vermied so die Vollziehung der Depositionsliturgie. Auf einer westfränkischen Synode wurde noch in demselben Jahre auf Verlangen des Papstes der in Rom gefällte Urteilspruch wiederholt und nunmehr das Bistum Porto vom Papst als erledigt durch einen

des Vorgangs unmöglich. Man ist entsetzt. Das ist alles. Dümmler, *Augustinus* S. 10, nennt das Verfahren „ein unwürdiges und abscheuliches Possenspiel“, durch welches „Stephan sein Strafgericht mit Grauen umgeben wollte.“ Also nur um des graufigen Spiels willen? Ohne jeden praktischen Nutzen? Obgleich doch das allgemeine Grausen gerade dazu diente und dienen mußte, die Volksstimmung gegen Stephan (der denn auch ein paar Monate später abgesetzt und umgebracht wurde) und zugunsten des Formosus zu erregen? Man sieht, daß nichts erklärt ist. — Den geschichtlichen Hintergrund des Verfahrens gegen Formosus bildet der uralte Gedanke, daß in dem Leichnam der Verstorbene noch lebt, daß der Leichnam der Verstorbene ist. Vgl. die tiefdringende lehrreiche Untersuchung von Hans Schreuer, *Das Recht der Toten*, in der *Zeitschr. f. vergleich. Rechtswiss.* Bd. 33 (1916) S. 343 ff. Papst Johann IX. hielt es für notwendig, auf seiner römischen Synode v. J. 898 ausdrücklich das „Urteil des heiligen Geistes“ zu verkünden, daß Gerichtsverfahren gegen einen Toten ausgeschlossen sei: *ne ulterius praesumatur fieri de quolibet, spiritus sancti iudicio interdicimus, quia ad iudicium vocari mortuus non potest — quia mortui cadaver per se nec respondere nec satisfacere potest.* Dümmler, *Augustinus* S. 21 Anm. 4.

¹⁵³ Concil. Hippon. v. J. 393 c. 8. Carthag. III. v. J. 397 c. 8 (Bruns I, p. 125. 137): über den Presbyter und Diakonen richtet der Bischof unter Zuziehung von 5 bzw. 2 anderen Bischöfen. Die afrikanischen Konzilschlüsse wurden vom Abendlande rezipiert, vgl. Hinschius *KK.* Bd. 5 S. 61 Anm. 1. Über Bischöfe richtete von alterher eine Synode. Wenn es nicht möglich ist *plurimos congregare*, sollen doch nach Concil. Carthag. II. v. J. 390 c. 10 (Bruns I, p. 121) 12 Bischöfe, 6 Presbyter und 3 Diakonen zum Strafurteil über den Bischof zugezogen werden. Die 12 bzw. 6 oder 3 Bischöfe bildeten nicht, wie Hinschius *KK.* Bd. 4 S. 764. S. 765 Anm. 3 voraussetzt, einen Gegensatz zu der Synode, sondern eine Erscheinungsform derselben. Zum Dasein einer Synode genügen grundsätzlich „zwei oder drei“ Bischöfe, vgl. *Kirchenr.* Bd. 1 S. 273. 287.

anderen besetzt, denn die Absetzung als solche war durch den Urteilspruch schon da. Aber auch auf dieser westfränkischen Synode war Formosus nicht anwesend. So war das Depositionsverfahren noch immer nicht zu Ende. Auf einer dritten Synode erst, die der Papst selber i. J. 878 im Westfrankenreich (Troyes) abhielt, war Formosus anwesend und unterwarf sich dem Urteil. Seine Exkommunikation ward aufgehoben, aber nur als Laie wurde er wieder aufgenommen. Auf dieser Synode ward das zum drittenmal gefällte Depositionsurteil durch Depositionsliturgie vollzogen. Jetzt war das Depositionsverfahren fertig. Formosus blieb als Verbannter im westfränkischen Reich, bis im Jahr 883 der Papst Marinus, Johanns Nachfolger, ihn nach Rom zurückrief und als Bischof von Porto wiedereinsetzte¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Vgl. Dümmler, *Augilius* S. 4—6 und die Synodalakten ebendas. S. 157 ff. Der erste (römische) Synodalschluß geht auf bedingte Exkommunikation: nisi amodo intra diem decimum praesentiam suam satisfaciendo monstraverit, auctoritate dei omnipotentis sanctorumque apostolorum Petri et Pauli omni ecclesiastica communione privatum esse discernimus, sowie auf bedingte Deposition: et nisi post duos menses resipiscens satisfactorius nobis advenerit, auctoritate et iudicio sancti spiritus, qui semper effugiet malitiae fictum (vgl. Weisz, *Saf.* 1, 5: Der Heilige Geist fliehet die Abgöttischen und weicht von den Ruchlosen), omni sacerdotali ministerio penitus denudatum fore iudicamus; zum dritten wird für den Fall, daß er sich endgültig nicht unterwerfen will, das Anathema über ihn ausgesprochen (vgl. unten Anm. 160). In dem zweiten Synodalschluß heißt es: Formosum — dudum canone deposuimus (wir haben ihn aus dem Kanon des Klerus gestrichen), nunc vero, da er fortgefahren hat, sacris ministeriis communicare et missarum solemnias celebrare und noch weitere Übeltaten begangen hat, auctoritate sancti spiritus iterato ab omni ordine sacerdotali deponimus; für den Fall des weiteren Widerstandes wird auch das Anathema wiederholt. Dritter Synodalschluß: Johann VIII. ist selbst nach Westfrankreich gekommen und hat den König Ludwig um Beistand gebeten (der König hat den Formosus zum Erscheinen genötigt); so hat der Papst auf der Synode zu Troyes die Schlüsse der römischen Synode wiederholt und bestätigt: statuta iam dicta contra eundem Formosum synodi replicavit similique modo anathematis vinculo eundem Formosum damnantes cum archiepiscopis et episcopis Galliae, ut olim Romae statutum fuerat, iterum firmare studuerunt et subscriptione pariter et consensu adnectentes roboraverunt: folgen die Unterschriften, an der Spitze König Ludwig, Hinkmar von Rheims; dann die Schlußbemerkung: Mense Septembri (so ist mit Dümmler

Erst mit der Depositionsliturgie war die Deposition eine volle Deposition geworden.

Das gleiche erhellt aus dem Vorgehen, welches nach der

ler S. 161 Anm. f zweifellos zu verbessern) indictione XI die XIV exaltatione sanctae crucis in die dominica (d. h. an demselben Tage, an dem der Synodalschluß gefaßt ist, vgl. S. 159) in Treca Galliarum urbe idem Formosus iam depositus est, ut supra legitur, anathematizatus libellum manu propria scripsit et sacramenta prebuit — nec orationis causa Romam venire nec aliquo modo sacrum ordinem repetere — sed tantummodo laicam communionem receptam sine tenus custodire promisit. Obgleich schon zweimal vorher das Depositionsurteil ergangen war, ist Formosus doch erst in Troyes wirklich deponiert worden. Das wird ausdrücklich gesagt. Hier war etwas neues geschehen. Formosus war anwesend. Eine Handlung war möglich geworden, die bis dahin nicht vorgenommen werden konnte. Welche Handlung? Das sagen die Worte: iam depositus est: bereits ist Formosus deponiert worden. Die Deposition ist vollzogen, d. h. die Depositionsliturgie ist unmittelbar im Anschluß an die Fällung des Spruches zu dem Depositionsurteil hinzugekommen, — eine Tatsache, die Formosus selber durch Urkunde hat bestätigen müssen. Er hat bestätigt, daß er nur noch Laie ist. Bis dahin hat er noch Messe gelesen trotz Bann und Depositionsurteil. Damit ist es nach seinem eignen Bekenntnis jetzt zu Ende. Der ordo, der Grad eines Klerikers ist ihm genommen worden. Die Deposition geht auf den Geist. Sie wird (vgl. die beiden ersten Synodalschlüsse) im Namen des heiligen Geistes ausgesprochen unter Berufung auf ein Bibelwort, kraft dessen der Geist schon von Formosus gewichen sei (rückwirkende Kraft des Urteils). Aber dennoch wird der Geist genommen erst wenn kirchlich die heiligen Gewänder genommen sind, in und mit denen ihm einst der Geist gegeben wurde, dessen er sich trotzdem als unwürdig erwiesen hat. Erst die Depositionsliturgie ist die Deposition (iam depositus est), welche den Kleriker in einen Laien verwandelt. — Wir haben noch einen zweiten Bericht über die Synode von Troyes, den Augilius gibt nach mündlichen Mitteilungen des Archidiaconen Petrus von Neapel, der auf der Synode selbst anwesend war. In def. Form. I, c. 4 (Dümmler S. 64). Dort heißt es: Der Papst Johann VIII. kam nach Francien. Formosus kommt ad ejus praesentiam et genibus provolutus coepit clamare et dicere: ego sum qui peccavi, ego qui inique egi, miserere mei —. Intervenientibus qui tunc aderant episcopis vix optinere potuit, ut humi residens per apices propria manu roboratas promitteret, se in laico semper habitu atque communione fore mansurum; außerdem mußte er schwören, ut numquam Romuleam introiret urbem, numquam sui honoris reciperet sedem: quod iuramentum non palam sed occulto in quodam cubiculo coactus dedit. Hier ist deutlich gesagt, daß auf der Synode an Formosus eine schimpfliche Zeremonie vollzogen wurde, daß er in Laienkleidung (die er immer beizubehalten versprach) auf dem nackten Boden sitzen mußte (wie das Kleid so war ihm auch der Sitz eines Bischofs genommen worden), und zwar palam, vor aller Augen, auf der Synode selbst, während

Totensynode gegen die von Formosus Ordinierten (die *ordinatio Formosi*) beobachtet wurde. Papst Stephan VI. ging mit dem Depositionsverfahren nur gegen die stadtrömischen Kleriker vor, die Formosus geweiht hatte. Diese waren anwesend. An ihnen konnte die Deposition vollzogen werden¹⁵⁵. Erst Sergius III. nahm das Depositionsverfahren auch gegen die außerrömischen

die Eidesleistung, die nichts mit der Deposition zu tun hatte, nachher in quodam cubiculo geschah. Daß das Sitzen auf dem Boden zu der Entkleidungshandlung gehörte, bestätigt die Urk. Gregors V. v. J. 998 (Jaffé Nr. 3888): auf Grund der Kanonen von Nicäa wird von der in Rom versammelten Synode geurteilt, daß der ordnungswidrig ordinierte Bischof zu deponieren ist: debere deponi. Nos denique obediens praecipis canonum — jussimus a B. archidiacono nostro et R. oblationario ipsum Guadaldum (den schuldigen Bischof) deponi (erst die Vollziehung des Urteils durch den Ritus ist die wirkliche Deposition: es folgt nachher die Unterschrift des Archidiaconen mit der Bemerkung: qui deposuit Guadaldum). Qui statim nostris jussibus obediens, ut mos est Romanorum, de dextera illius annulum evelientes et virgam pastorem super caput ipsius frangentes et casulam atque dalmaticam scindentes et ab ordine pontificatus eum degradantes in terram sedere fecerunt. Ganz so wie hier, ist auf der Synode von Troyes verfahren worden. Nach dem Depositionsurteil wurde sofort die Depositionsliturgie, der Entkleidungsritus, vollzogen. Was vorher aus dem Synodalbericht erschlossen wurde, wird durch die von Auxilius überlieferte Aussage eines Augenzeugen vollinhaltlich bestätigt.

¹⁵⁵ Auxilius In def. Form. appendix (Dümmler S. 95): (Der Papst Theodor, vgl. oben S. 115) reconciliavit ordinationem Formosi, quam praefatus Stephanus — intus Romae — deposuerat — et libellos abrenuntiationis eis reddidit et igni cremari praecepit. Daß bekräftigte Papst Johann IX., qui ad confirmandam ordinationem Formosi synodum 73 episcoporum in urbe Ravenna statuit, — ibi namque coram eis igni combustus est synodus, quam memoratus Stephanus — in damnationem Formosi fecerat. Die libelli abrenuntiationis bedeuten die Unterwerfung der Kleriker unter das Depositionsurteil und damit unter die Vollziehung der Depositionsliturgie, vgl. Anm. 154. Ihre libelli enthielten den „Verzicht“ auf den ordo, die Anerkennung ihrer Laienschaft. Die Urkunde wurde feierlich verbrannt, um die in ihnen bezugte Tatsache der vollzogenen Depositionsliturgie rückwärts zu vernichten. Papst Johann IX. ließ auf einer großen Synode auch den Synodalschluß Stephans VI., auf dem das Verfahren gegen die Kleriker beruhte, verbrennen, um damit auch das gegen die ordinatione Formosi gerichtete Depositionsurteil rückwärts aufzuheben. Was an kirchlichen Mitteln da war, ward angewandt, um die Rekonziliation der formosianischen Kleriker durch Papst Theodor kirchlich gültig und ihre Deposition durch Papst Stephan VI. kirchlich ungültig zu machen. Aber umsonst. Papst Sergius III. vermochte trotzdem durchzusetzen (wenngleich, wie Auxilius

von Formosus geweihten Kleriker in die Hand. Diese Kleriker mußten geladen werden, damit in Rom die Vollziehung ihrer Deposition möglich sei. So ward auch Auxilius geladen, der damals in Neapel war. Aber er dachte nicht daran, sich zu dem „Wolfe“ zu begeben. Er wußte, daß ihm in Rom die Vollziehung entweder der Deposition oder der Reordination drohte. Das eine wie das andere hätte die Vernichtung seines bis dahin besessenen Priestertums bedeutet. Er lehnte beides mit Abscheu ab und blieb in Neapel, dort seines priesterlichen ordo waltend wie zuvor¹⁵⁶. Durch das bloße Depositionsurteil war ihm sein priesterlicher Grad noch nicht genommen worden. Ohne De-

behauptet, nur vermöge äußerer Gewaltmittel), daß die sämtlichen Ordinationen des Formosus für nichtig erklärt wurden (Auxilius In def. Form. I, c. 1. II c. 1, S. 60. 78: memoratam ordinationem negare compulerunt). Es lag ein Tatbestand vor, welcher von kanonischen (göttlichen) Rechts wegen die Rekonziliation der Kleriker hinderte, so daß die freie Anerkennung seitens der Christenheit hinzutreten mußte, um die Rekonziliation gültig zu machen (Sergius verweigerte diese Anerkennung, vgl. oben S. 115. 136), — eine Tatsache, die nur dadurch erklärlich ist, daß nicht bloß das Depositionsurteil (ein Urteil konnte durch ein anderes Urteil vernichtet werden), sondern die Depositionsliturgie, d. h. der volle Tatbestand des Depositionsakraments vorlag. Ein Sakrament kann nur durch ein anderes Sakrament aufgehoben werden. Die Rekonziliation des Deponierten aber war damals, wie wir gesehen haben, noch nicht als Sakrament anerkannt, vgl. S. 359 ff.

¹⁵⁶ Auxilius Infensor et defensor c. 12 (Migne tom. 129 p. 1086): Inf. Apostolicus pontifex vocavit te ad synodum, tu vero jussionem ejus contemnens occurrere noluit. Def. Si aliquando ad vocem lupi occurrit ovis, et ego ad synodum illam occurrere debui. c. 14: Inf. Quomodo parvipendens apostolicam excommunicationem celebrare missarum solemniam praesumpsisti? Def. Illa equidem excommunicatio, quae ad sacrilegium committendum pertinet (die Exkommunikation sollte ihn zum Erscheinen und Erbuldung entweder der Depositionsliturgie oder der Reordination nötigen: beides für Auxilius ein sacrilegium an dem von Formosus empfangenen ordo), pro nihilo ducenda est et nullatenus observanda. Etenim recte fertur Auxilius seinen Ungehorsam gegen den Papst In def. Form. I, c. 3 (Dümmler S. 62): si nos super quibusdam offensionibus redarguere vel excommunicare voluerint, libenter sustinere parati sumus, sed depositionem ejusmodi sacrorum ordinum saltem audire non possumus. Quo igitur pacto subversionem sacrae unctionis sustinere poterō, quae a pluribus annis per cunctas Italiae regiones multipliciter pollet? Wäre Auxilius nach Rom gekommen, so wäre ihm die Vernichtung der heiligen Sakramente, die Vollziehung der Deposition durch Depositionsliturgie wider-

positionsliturgie keine Degradation, d. h. keine vollwirksame (sakramentale) Deposition.

Die Totensynode veranschaulicht zugleich die Tatsache, daß der Entkleidungsritus sofort in derselben Synode vor sich ging, in welcher das Urteil gesprochen wurde. Das gleiche erhellt aus dem Depositionsverfahren der Synode von Troyes i. J. 878, der römischen Synode i. J. 998 (Anm. 154). Auch die Synode ist in altkatholischer Zeit eine gottesdienstliche, dem Geist und dem Worte Gottes dienende Versammlung, eine Versammlung der Ecclesia, der Kirche im religiösen Sinn¹⁵⁷. So ist die Synode Stätte der Sakramentsverwaltung gleich jeder anderen Versammlung der Ecclesia. Auf der Synode vollzieht sich darum mit dem Urteilspruch zugleich der Ritus. Beide Handlungen bilden einen einheitlichen Tatbestand: das Sakrament der Deposition.

fahren; er hätte zu einem Sakrileg an seinem heiligen ordo mitgewirkt. Der Empfang der Reordination wäre ein gleiches Sakrileg gewesen II, c. 1 (Dümmeler S. 78): Quosdam autem ex illis, tamquam si nihil sacrae unctionis habuerint, novum imitati sacrilegium iterum consecrari non timuerunt, tamquam si prima in eis non consecratio sed magis execratio fuerit. Die rückwirkende Vernichtung der empfangenen Ordination war der Inhalt sowohl der liturgisch vollzogenen Deposition wie der (natürlich gleichfalls liturgisch vollzogenen) Reordination. Beides vermied Auxilius, indem er seine Anwesenheit in Rom dem Papst versagte. Er hielt keineswegs, wie Dümmeler Auxilius S. 34 annimmt, „die ihm rechtmäßig erteilte Priesterweihe für unverfügbare“ (dann hätte er ja nach Rom gehen können); er wollte vielmehr der Vertilgung seiner Priesterweihe durch Fernbleiben von Rom vorbeugen. Wie das Sakrament der Reordination, so konnte auch die vollwirksame Deposition (das Sakrament der Deposition) nur an dem Anwesenenden vollzogen werden.

¹⁵⁷ Das habe ich Kirchenr. Bd. I S. 296 ff. 308 ff. bereits dargelegt und aus den Quellen begründet. Der herrschenden Lehre ist das bis auf den heutigen Tag unbekannt. Die altkatholische Synode ist eine durch eine Mehrheit von Bischöfen verstärkte Versammlung der Ortskirche und als solche eine Erscheinungsform der Gesamtkirche, der Kirche Christi. Der Ausdruck „Gemeindeversammlung“, den ich früher gebraucht habe, wird besser vermieden, da sich mit demselben unwillkürlich die Vorstellung von einer Gemeinde im heutigen Sinn, d. h. von einem körperschaftlichen Gebilde verbindet. Die Ortskirche ist alles, was sie ist, nur als Darstellung der Kirche, und zwar der Kirche im religiösen Sinn (der Christenheit als der Trägerin des Gottesgeistes). Die Kirche im religiösen Sinn aber kennt keine Gemeinden, sondern nur den Begriff der Ecclesia, des Volkes Gottes, der Christenheit auf Erden.

Seitdem im 4. und 5. Jahrhundert die Entkleidungsliturgie zur Ausbildung gelangt war, wird daher bis in das 11. Jahrhundert, wenn von Deposition die Rede ist, die Vollziehung der Depositionsliturgie als selbstverständlich vorausgesetzt. Keine kanonisch (göttlichrechtlich) wirksame Deposition ohne Degradation. Nur wenn bei Abwesenheit des Betroffenen die Vollziehung der Liturgie unmöglich war, blieb es bei dem bloßen Urteil, welches als unvollkommener Depositionstatbestand nur das Amt nahm, nicht auch den Grad, die Weihe¹⁵⁸.

In derselben Zeit aber, in welcher die Rekonkultation des Deponierten als Bestandteil der ordentlichen Bischofsgewalt in das kanonische Recht aufgenommen wurde, vollzog sich die Trennung der Deposition von der Degradation (der Depositionsliturgie).

¹⁵⁸ Beispiele aus der Zeit um 900 sind oben bereits besprochen worden. Weitere Beispiele ergeben sich für das 6. und 7. Jahrhundert aus den bei Hinschius KK. Bd. 4 S. 809, für das 9. bis 11. Jahrhundert aus den bei Hinschius Bd. 5 S. 51 Anm. 8 bereits gesammelten Zeugnissen. Die durch den Entkleidungsritus vollzogene Deposition heißt legitima depositio (Synode zu Basel v. J. 991), auch publica depositio (Synode von Limoges v. J. 1095: a papa publice depositus), vgl. Hinschius Bd. 5 S. 51 Anm. 8. S. 53 A. 5. Wenn wegen Abwesenheit des zu Deponierenden der Depositionsritus unmöglich ist, pflegt ausdrücklich die Zuversicht gerechtfertigt zu werden, daß des ungeachtet der heilige Geist an dem Deponierten das Urteil schon vollzogen habe, vgl. die römische Synode v. J. 876 (oben Anm. 154): iudicio sancti spiritus, qui semper effugit malitiae fictum (der heilige Geist „flieht immer das Gebilde der Bosheit“). Ähnlich die Synode von Soissons v. J. 853 (oben S. 182 Anm. 7): ordinati ab eo (die von Ebo Ordinierten), in quamcumque terrarum partem profugii evagentur, vel vagati sunt, quia divinum iudicium effugere nullatenus possunt, spiritus sancti iudicio ecclesiasticis gradibus privati perpetuo habeantur: durch den Beschluß der Synode hat der heilige Geist über die Kleriker das Depositionsurteil gesprochen und ihnen, obgleich infolge ihrer Flucht die Vollziehung der Depositionsliturgie unmöglich war, dennoch auch ohne diese Form den klerikalen „Grad“ (den ordo, den Geist) genommen, „weil sie durch ihre Flucht dem Urteil Gottes nicht entgehen können“. Daß aber solche Zuversicht im kanonischen Recht nicht begründet war, bestätigen die Worte: gradibus privati perpetuo habeantur. Die Kleriker sollen dafür „geachtet werden“, daß ihnen der Grad genommen sei; in Wirklichkeit hat von kanonischen Rechts wegen eine Entziehung des „Grades“ nicht stattgefunden, denn es fehlt die Degradation (die Depositionsliturgie).

Bis in das 11. Jahrhundert war die Rekonkiliation die Wiederannahme eines feierlich durch Depositionsliturgie Depo- nierten, da die Liturgie zum ordentlichen Tatbestand der Depo- sition gehörte¹⁵⁹. Gerade deshalb war die Rekonkiliation eine widerkanonische, durch das kanonische Recht nicht gedeckte, der Rezeption bedürftige Handlung (oben S. 360): sie war als solche unverbindlich für die Christenheit.

Seit dem Ausgang des 11. Jahrhunderts war die Rekon- kiliation als Sakrament von kanonischen Rechts wegen zulässig und verbindlich. Aber eine Nachwirkung des früheren Rechts- zustandes blieb. Es wurde Grundsatz, die Rekonkiliation zu vermeiden, wenn zu dem Depositionsurteil die Depositions- liturgie bereits hinzugetreten war. Das mit voller kirchlicher Feierlichkeit vollzogene Sakrament sollte nicht durch Gegen- sakrament entkräftet werden¹⁶⁰. Infolgedessen geschah es im

¹⁵⁹ So wurde Formosus rekonkiliert und in sein Bistum Porto wieder eingesetzt trotz vorausgegangener Vollziehung der Deposition durch die litur- gische Degradation. Das gleiche geschah den Klerikern, welche Formosus ordiniert hatte, vgl. Anm. 154. 155.

¹⁶⁰ Ein Seitenstück bildet die gleichfalls im 12. Jahrhundert sich durch- setzende rechtliche Unterscheidung des Anathema von der einfachen Exkommuni- kation. Das Anathema ergeht wegen dauernden Ungehorsams trotz bereits ver- hängter Exkommunikation und hat stärkere Rechtswirkung (vgl. Rufin in seiner Summa C. XI qu. 3, Singer S. 314. 315). Es ist das äußerste Strafmittel der Kirche und bedeutet die endgültige, unaufhebbare volle Ausschließung, vgl. die (noch ungedruckte) Summa Coloniensis (um 1170) bei Saltet Réord. p. 333: Qui ergo sola excommunicatione ab ecclesia separati sunt, saera- menta foris conferre possunt ex potestate quam intus acceperunt, precisi vero minime; precisi sunt qui quorumque errores in catholice ecclesie concilio anathematizati sunt. Der Anathematisierte ist ein endgültig von der Kirche „Abgeschnittener“, nicht so der einfach Ex- kommunikate, dessen Wiederaufnahme möglich ist. Das gleiche ist der Sinn der ungefähr gleichzeitigen Dekretale Gelasius III. 10 X. de iudic. (2, 1): si depositus incorrigibilis fuerit, excommunicari debet, deinde con- tumacia crescente anathematis mucrone feriri. Postmodum vero — quum ecclesia non habeat ultra quid faciat, — per saecularem com- primendus est potestatem. Das Anathema bedeutet die endgültige geistliche Todesstrafe. Der Anathematisierte ist für die Kirche (das Volk Gottes) nicht mehr vorhanden und wird daher dem weltlichen Richter ausgeliefert. Das Anathema ward unter Anwendung der vollsten kirchlichen Feier-

12. Jahrhundert häufig, daß von der Depositionsliturgie abgesehen wurde, auch wenn der Kleriker anwesend war. Wollte der Bischof sich die Möglichkeit der Wiederannahme des Deponierten vor- behalten, so sprach er das Depositionsurteil ohne Vollziehung durch Liturgie. Nur wenn dem Kleriker jede Aussicht auf Be- gnadigung versagt sein sollte, erging das Depositionsurteil mit Vollziehung der Liturgie.

So gingen aus der Depositionsstrafe zwei verschiedene Strafen hervor: die unfeierliche (nur durch das Wort, den Urteilspruch geschehende) und die feierliche (durch Entkleidungs- liturgie vollzogene) Deposition. Der Sprachgebrauch änderte sich: Deposition und Degradation wurden voneinander unterschieden. Deposition schlechtweg hieß nunmehr die schlichte Deposition (nur durch Urteil): die Deposition des kommenden neukatholischen Rechts. Der Name Degradation oder exauctoratio (auch exauctoratio et depositio) aber blieb der liturgisch vollzogenen Deposition: der Deposition des altkatholischen Rechts¹⁶¹.

lichkeit (vgl. Regimo II, c. 416) in catholice ecclesie concilio (Summa Col. cit.) vollzogen und ward darum als un widerrufliche Exkommunikation verhängt. Den Grundsatz, der im 12. Jahrhundert hier ebenso wie im Fall der Degradation zur Anwendung gebracht wurde, spricht Alexander von Hales aus in seiner Summa Theologiae (ed. Nurembergae 1481) Pars IV qu. 64, 2, wo von der Unwiederholbarkeit der poenitentia solemnis die Rede ist: Quod enim solemniter fit, perpetuitatem importat, et ideo repugnat ei mutabilitas et per consequens iterabilitas. Die unfeierliche Handlung (Deposition, Exkommunikation) ist aufhebbare. Dadurch ward ihre Verwand- lung in eine bloße Handlung der iurisdictio vorbereitet.

¹⁶¹ In der (noch ungedruckten) Summa Parisiensis (um 1170) heißt es (vgl. Saltet Réordinations p. 347. 348): Qui depositi sunt vel de- gradati, si aliquod sacramentum celebrare praesumunt, nichil agunt et a talibus ordinati nichil accipiunt. Postquam enim convictus et de- positus fuerit (presbyter) revera inaniter dicetur sacerdos, quia et si tunc etiam ipsa verba canonis in altari proferat, nichil tamen consecra- bit. Hoc inquam dico si iudicio ecclesiae deponitur vel degradatur, quae est species depositionis; quia si suspensus fuerit ab officio suo vel etiam ei interdictum fuerit officium — vere conficit (corpus Christi), tamen ad perniciem suam. — Aliud est deponere et aliud est degradare, vel sicut quidam dicunt exauctorare. Deponi potest absens; degradatur aliquis quum ei manu auferuntur insignia, ut baculus, mitra; quod absenti non potest fieri. Diese Stelle

Die schlichte Deposition nur durch das Wort (verbalis depositio) konnte auch an einem Abwesenden vollzogen werden und näherte sich in ihren Wirkungen der Suspension. Sie war mehr als Suspension, da sie, wie bisher, auf Absetzung vom ordo (nicht bloß von der Ausübung des ordo) und folgeweise auf Absetzung für immer lautete. Auch konnte sie in altkatholischer Zeit nicht, wie die Suspension, durch formlose Verfügung des Bischofs, sondern nur durch feierliche liturgisch vollzogene (sakramentale) Rekonziliation wieder aufgehoben werden¹⁶². Dennoch wirkte sie tatsächlich (ebenso wie die „für immer“ verhängte Suspension) nur auf Zeit: auf so lange bis der Bischof den Urteilspruch durch Rekonziliation wieder aufhob. Die schlichte Deposition war widerruflich¹⁶³.

so wie die anderen im folgenden mitzuteilenden Zeugnisse erbringen den unzweideutigen Beweis, daß die Trennung und folgeweise Unterscheidung von depositio und degradatio (exauctoratio) spätestens in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (wahrscheinlich schon seit Ausgang des 11. Jahrhunderts) aufgetreten ist und mit den Vorschriften Innocenz III. über die Auslieferung von Klerikern an das weltliche Gericht nichts zu tun hat. Anders die überlieferte, von Robert Deposition S. 131 ff. begründete, auch von Hinzhius RR. Bd. 5 S. 58 ff. übernommene, noch heute (vgl. Stuß RR. in Kohlers Enzykl. d. Rechtsw. 2. Aufl., Bd. 5, 1914, S. 338) unerschütterte herrschende Lehre. Es braucht überhaupt kaum bemerkt zu werden, daß die ganze Geschichte der Deposition von dem Standpunkt der herrschenden Lehre aus unverständlich ist.

¹⁶² Die Rekonziliationsliturgie für den Deponierten steht noch heute im Pontificale Romanum p. 384 ff., obgleich sie schon seit langer Zeit aus dem tatsächlichen Gebrauch verschwunden ist. Der Bischof „restituirt“ den deponierten Kleriker heute solo verbo, so lange nur das Urteil und noch nicht die liturgische Vollziehung (Degradation) vorliegt, Pontif. Rom. p. 385 (unten Anm. 164). Die Rekonziliationsliturgie verlor ihren Sinn, seitdem das Depositionsurteil durch den Neukatholizismus im 13. Jahrhundert seinen einstigen sakramentalen (religiösen) Charakter eingebüßt hatte.

¹⁶³ Roland in seinen Sentenzen (Giesl S. 217): malorum (sacerdotum) alii tolerantur ab ecclesia, alii sunt depositi. Item depositorum alii sunt simpliciter depositi, id est ad tempus interdicti, alii vero exauctorati. — sive boni sint sive mali, etsi sint ad tempus depositi, dum non modo sunt exauctorati, Christi corpus et sanguinem habent potestatem consecrandi. Quod si fuerint exauctorati, eis consecrandi potestas perpetuo inhibetur. Die „schlichte Deposition“ ist die Deposition nur durch Urteil. Sie nimmt den ordo (die potestas consecrandi) nicht und ist widerruflich. Darum wird sie von Roland als

Die liturgisch vollzogene Deposition (solemnis depositio) aber war der volle Gegensatz zu der Suspension. Sie behauptete sich als Deposition alten Stils. Sie hieß und blieb wirkliche Degradation. Sie vernichtete durch liturgische (sakramentale) Handlung die einst empfangene Ordination mit rückwirkender Kraft und nahm damit den klerikalen Grad (den ordo, die geistliche Gabe) für immer. Rekonziliation war ausgeschlossen. Die Degradation war jetzt die unwiderrufliche, den Kleriker zum Laien machende Deposition¹⁶⁴.

bloße Deposition „auf Zeit“ beschrieben. Die exauctoratio ist die Deposition durch Liturgie (die degradatio). Sie nimmt den ordo (die potestas consecrandi) und ist unwiderruflich. — Stephan von Tournai zu c. 10 dist. 50 (v. Schulte S. 70): das Wort dejectus (der Priester ist irrevocabiliter deponiert) wird erläutert durch: degradatus, mit dem Hinzufügen: hier ist die Rede de exauctorato sacerdote.

¹⁶⁴ Auch der ursprünglich geltende Satz, daß jede Deposition den ordo nimmt, findet sich noch im 12. Jahrhundert. So in der Summa Paris., vgl. den oben Anm. 161 mitgeteilten Text: nicht bloß der degradatus sondern auch der depositus führt inaniter den Namen sacerdos und ist unfähig zur Sakramentsverwaltung, während der bloß suspendierte zur Sakramentsverwaltung fähig bleibt. Die herrschende Lehre des 12. Jahrhunderts aber läßt nur noch den degradatus (exauctoratus), nicht auch den schlicht Deponierten des ordo verlustig gehen. So Roland (Alexander III.) um 1150, vgl. Anm. 163. Ebenso die Summa Coloniensis um 1170 (Saltet p. 333): die Frage, ob ein Anathematisierter (precisus) die Sakramente verwalten könne (vgl. Anm. 160), beantworteten „Einige“ mit einer Unterscheidung: es kommt darauf an, ob der Anathematisierte außerdem auch degradiert ist: *precisi ergo nec exauctorati adhuc super se retinent sacramenta que intus acceperunt, unde nec redeuntibus redduntur* (der nicht Degradierte bleibt ordiniert), — *itaque quia foris* (auch als Anathematisierte) *retinent quod intus acceperunt, etiam precisus ordinare possunt, sed exauctoratis non nisi laica communio relinquatur* (nur durch Degradation verschwindet das Sakrament der Ordination). Dem Standpunkt dieser quidam entspricht die Lehre des Stephan von Tournai (um 1160) in seiner Summa zu C. I qu. 1 (v. Schulte S. 123): *Qui ab excommunicatis et non exauctoratis — scientes (ordinantur), deponuntur, utpote qui nomen officii et ordinem sine effectu gratiae perceperunt; qui ignorantes, per manus impositionem in ordinem confirmantur (der Exkommunizierte aber nicht Degradierte bringt doch den Tatbestand des Ordinations sakraments zum Dasein). Qui ordinantur ab excommunicatis et exauctoratis — si ignorantes, excusantur apud deum — non autem excusantur apud ecclesiam, nisi sit justa et probabilis ignorantia; quae si fuerit, reordinantur, quoniam et sine culpa sunt et nihil in priore ordine susceperunt. Si scientes*

So trat die Degradation in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in das gleiche Verhältnis zur schlichten Deposition wie

— coacti (ab excommunicatis et exauctoratis ordinantur et) statim resipiscunt, si alias digni fuerint, reordinantur —. Das gleiche gilt von solchen, die wegen Simonie oder Ketzerei per generalem sententiam in synodo cum haeresi sua damnati sunt. Talis enim damnatio pro exauctoracione habetur, quamdiu per manus impositionem ecclesiae non reconciliatur. Nota, neque exauctoratis neque non ordinatis neque extra formam ecclesiae ordinatis ordinationem aliquam esse aliquidve dignitatis vel gratiae conferre. Die Ordination durch einen Degradierten steht der Ordination durch einen Laien gleich. Sie enthält die Form des Sakraments (es fehlt der vorgeschriebene minister sacramenti). Es ist nichts von Ordination da, so daß der Ordinierte, falls Begnadigung geübt wird, zu reordinieren ist. Deutlicher kann die vernichtende Wirkung der Degradation auf den ordo nicht ausgesprochen werden. Das Prinzip selber wird unmittelbar bekundet durch die von v. Schulte, Die Glossen zum Dekret Gratians (1872) S. 14 mitgeteilte Glossen zu c. 10 dist. 50 (zu demselben Kanon, auf den die in Anm. 163 mitgeteilte Erläuterung Stephans von Tournai sich bezieht): quod degradatus non retineat ordinem, ut etiam non sit sacerdos, non clericus. Et hoc dicunt maxime ultramontani (Franzosen, Engländer, Deutsche). Alii dicunt in contrarium, quod ex quo aliquis clericus est vel sacerdos, licet degradetur, tamen retinet ordinem. Schon war die im Neukatholizismus zum Siege gelangende Lehre da, daß auch der Degradierte den ordo behalte. Aber man sieht, wie stark noch durch das ganze 12. Jahrhundert die altkatholischen Gedanken nachwirken. Vgl. Saltet, Réord. p. 354 ff. und oben S. 141 ff. Der Grundsatz der Unwiderruflichkeit der Degradation, den z. B. Roland und Stephan von Tournai bezeugen (vgl. Anm. 163) folgt aus dem Wesen der liturgischen Handlung als der göttlichen (rückwirkenden) Vernichtung der Ordination. Er gilt noch heute. Pontificale Rom. p. 387: post talem degradationem iuste et rite factam solus Romanus pontifex cum tali dispensat, während ante ipsam insignium detractionem et etiam post sententiae depositionis prolationem der Bischof dispensare et restituere solo verbo potest, sicut et verbaliter depositus fuit. Auf den Papst ist im Neukatholizismus die unbeschränkte Schlüsselgewalt der unsichtbaren Kirche (der universalis ecclesia) übergegangen. Die gesamte Christenheit (cui semper adest Christus, oben S. 134 Anm. 48) kann alles, kann auch widerkanonisch gültig handeln. So heute der Papst. Er kann die vernichtete Ordination des Degradierten trotzdem durch Anerkennung (Rezeption) wieder gültig machen. Nicht so der nur mit der kanonischen Schlüsselgewalt ausgerüstete Bischof. Alle diese Gedanken altkatholischen Ursprungs entwickelt für die Degradation noch im 13. Jahrhundert Wilhelm von Auvergne (1228—1249 Bischof von Paris). Er schreibt De sacramento ordinis c. 7 (eine Stelle, auf welche Saltet p. 356 hingewiesen hat): Cum ergo ecclesia exauctoratos atque depositos, licet sacerdotes suos eos constituerit, sacerdotes

das neukatholische Sakrament der Ordination zu dem kirchlichen Amtsauftrag. Die Erwählung durch das Wort (durch die missio canonica des Bischofs, durch die Wahl des Domkapitels und confirmatio des Papstes) ward im Neukatholizismus zu einer Handlung der iurisdictio, des körperschaftlichen Rechts: sie gab das Amt¹⁶⁵. Ergänzend stand neben ihr die liturgische Erwählung,

tamen ipsos post exauctoracionem et depositionem non habeat, — necesse est praesumptionem eorum et attentationem quantum ad sacerdotale officium vacuum et irritam esse (ihre Sakramente sind nichtig); et hoc ipsum forma exauctoracionis et exordinationis indicat evidenter, qua vestimentis sacerdotalibus singillatim et illis inversatis exuuntur, per quod indicare intendit ecclesia manifeste, nihil eis dignitatis, potestatis officiique sacerdotalis relinqui, sicut de vestimentis sacerdotalibus nec unum eis relinquitur. — — Hinc est, quod rationabilissime dixisse videtur, exauctoratos atque depositos reordinandos esse cum redierint et eos ecclesia restituere voluerit, caeteros autem ab ecclesia apostantes reconciliandos tantum, non autem iterum ordinandos — nec timendum ullatenus injuriam fieri sacramento ordinis, si hoc modo, ut diximus, reiteretur: si enim non reputatur iteratum quod nescitur esse factum, multo fortius non est reputandum iteratum quod scitur abolitum esse penitus et destructum. Durch die Degradation ist die einstmals empfangene Ordination rückwärts vernichtet. Er ist niemals ordiniert gewesen. Darum ist Rekonziliation (die den noch vorhandenen Tatbestand einer Ordination voraussetzt) nach kanonischem Recht ausgeschlossen, aber die Reordination ist dadurch ermöglicht. Welcher Gegensatz gegen die neukatholischen Grundsätze! Saltet ist denn auch ganz erstaunt über dies wie über die anderen vorhin angezogenen Quellenzeugnisse, welche die volle Laisierung als Wirkung der Degradation bekunden. Er meint, daß der Ursprung dieser Ideen unauffindbar sei (p. 354): les origines nous échappent). Es braucht kaum gesagt zu werden, daß es das altkatholische Kirchenrecht ist, welches dem neukatholischen Theologen so wunderbar vorkommt. In und mit der Degradation behauptete sich noch bis in das 13. Jahrhundert das Wesen der altkatholischen Deposition.

¹⁶⁵ An die Stelle der Prophetie trat im neukatholischen Kirchenrecht die missio canonica von Seiten des Bischofs. Eine Wahl durch die Christenheit als Ecclesia (Volk Gottes), d. h. durch die Kirche im religiösen Sinn, gibt es nur noch in der Liturgie (oben S. 215 Anm. 24), nicht mehr im geltenden Kirchenrecht. Die Bischofswahl geht von der Christenheit (clerus et populus, oben S. 217) auf das Domkapitel über und das Domkapitel wählt nach Körperschaftsrecht: die Stimmenmehrheit entscheidet. Auf die körperschaftsrechtliche Wahl des Bischofs folgt die körperschaftsrechtliche Erteilung des Amtsauftrags durch den Papst (die confirmatio). Das erste weit hin sichtbare Wetterzeichen, mit welchem das heraufziehende Körperschaftsrecht sich ankündigte, war

die Ordination, eine sakramentale Handlung des göttlichen Rechts: sie gab den Geist. Ebenso hier. Die Absetzung durch das Wort (die schlichte Deposition) ward im Neukatholizismus eine Handlung der *jurisdictio*, des körperschaftlichen, nur der äußeren Ordnung dienenden Rechts: sie nahm das Amt, auch die Amtsfähigkeit für die Zukunft. Ergänzend stand neben ihr die liturgische Absetzung, die Degradation, eine sakramentale Handlung des göttlichen Rechts: sie nahm den Geist. Die Deposition hatte nur Wirkung für das kirchliche Gemeinleben (gleich der *missio*); die Degradation wirkte auf das Verhältnis zum Geist Gottes (gleich der Ordination). Geschichtlich war die Degradation nichts anderes als die altkatholische Deposition, und die überlieferten Rechtsätze von den Voraussetzungen der Deposition galten deshalb ohne weiteres auch für die Verhängung der Degradation¹⁶⁶. Aber

der unter Alexander III. ergangene Beschluß der großen Lateransynode von 1179 über die Geltung der Zweidrittelmehrheit für die Papstwahl. Die Kardinalen wandelten sich in ein Kardinalskollegium: in eine Körperschaft der Kardinalen. Das Kardinalskollegium ist die älteste Körperschaft des neukatholischen Kirchenrechts. Das körperschaftsrechtlich gedachte Wahlrecht erzeugte die entsprechenden Wahlkörperschaften. Die Domkapitel folgten im 13. Jahrhundert. Ungefähr gleichzeitig trat die körperschaftsrechtliche Beamtenchaft des Bischofs auf, oben S. 242. Alles änderte sich. Das Kirchenregiment ward körperschaftsregiment.

¹⁶⁶ Bonifaz VIII. in c. 2 in VI^o de poenis (5, 9): *verbalis degradatio sive depositio ab ordinibus vel gradibus ecclesiasticis est a proprio episcopo, sibi assistente (wenn es sich um Kleriker der höheren Grade handelt) certo episcoporum numero diffinito canonibus facienda.* Es leidet nicht den geringsten Zweifel (das wird auch von Hinschius Bd. 5 S. 61 Anm. 1 bestätigt), daß mit den Kanonen über die Zugiehung von anderen Bischöfen die auf die Deposition des alten Rechts bezüglichen Konzilschlüsse der Vergangenheit (vgl. Anm. 153) gemeint sind. Die überlieferte Lehre (vgl. Rober Deposition S. 157 ff., im wesentlichen ebenso Hinschius Bd. 5 S. 60, 61) geht von der irrigen Annahme aus, daß die Degradation in ihrer Eigenschaft als Absetzung mit Entziehung auch der geistlichen Standesrechte das neue, durch die päpstliche Gesetzgebung um 1200 geschaffene Strafmittel darstelle, auf welches man die in der älteren Kirche für die Verhängung „der gewöhnlichen Deposition“ ausgebildeten Vorschriften „einfach übertragen hat“ (Rober S. 163). Entsprechend meint Hinschius S. 60, daß die Päpste für das neue Strafmittel der Degradation (merkwürdigerweise) keine neuen Formen der Vollstreckung vorschrieben, so daß „nichts übrig blieb, als auf die früher bei der Deposition üblichen Solemnitäten zurückzugreifen“. Es ist aber einerseits klar, daß die

neben der Degradation stand nicht mehr das alte, auf sakramentale Wirkung gerichtete Depositionsurteil, sondern die neue De-

alten Kanonen von der Deposition ohne weiteres vom Papst Bonifaz VIII. als für die Degradation gültig vorausgesetzt werden. Es ist ferner ebenso klar, daß mit der Form der Degradation, die Bonifaz VIII. im Fortgang seiner Dekretale beschreibt (*actualis vero sive solemnis degradatio — fiet ut exautorizatio ejus qui militiae deservit armatae, cui militaria detrahuntur insignia, folgt Beschreibung des Entkleidungsritus*) nichts anderes ist als die schon vom 4. und 5. Jahrhundert her für die Deposition geltende Liturgie und daß der Papst die Geltung dieser Liturgie für die Degradation wiederum nicht anordnet, sondern voraussetzt. Davon, daß er auf den alten Depositionsritus „zurückgriff“ (Hinschius) und ihn „auf die *degradatio actualis* übertrug“ (Rober S. 163), daß er also das Anwendungsgebiet des Ritus „erweitert und vervielfältigt“ hätte (Rober S. 163), ist in der Dekretale mit keinem Wort die Rede. Daß Bonifaz VIII. die Form „genauer darlegte“ (Rober S. 163) ist das einzige, was übrig bleibt. Der Entkleidungsritus war nicht überall ganz gleichförmig. Der Papst beschreibt ihn so, wie es der römischen Überlieferung entsprach (die Folgezeit hat sich natürlich danach gerichtet, vgl. das Pontif. Rom.), aber er beschreibt ihn als einen bestehenden, bereits geltenden, nicht als einen solchen, den er neu einführt. Das Degradationsurteil (*degradatio verbalis*) ist das alte Depositionsurteil (die *depositio verbalis* altkatholischen Stils; das auf liturgische Deposition gerichtete Depositionsurteil). Darum gelten die altkatholischen Kanonen vom Depositionsurteil jetzt von dem Urteil auf Degradation. Ferner: die Degradation (*degradatio actualis, solemnis*) ist die alte Deposition (die *depositio actualis* durch Vollziehung der Liturgie). Darum ist die Depositionsliturgie selbstverständlich die Liturgie der Degradation. Noch in dem heute geltenden Pontificale Romanum heißt das Degradationsurteil *verbalis depositio* (p. 383) und die Degradation abwechselnd *actualis degradatio* (p. 383) und *solemnis depositio* (p. 386); das altüberlieferte Degradationsurteil lautet (p. 388): *ipsum omni hujusmodi officio et beneficio ecclesiastico sententialiter perpetuo privamus in his scriptis ipsumque ab illis verbo deponimus, et pronuntiamus realiter et actualiter secundum traditionem canonum deponendum et degradandum.* Das Urteil ist die *verbalis*, die Degradation die *actualis*, und zwar die kanonisch, *secundum traditionem canonum* vollzogene Deposition. Mit anderen Worten: die Degradation ist die altkanonische (altkatholische) Deposition. Alles was im Text ausgeführt ist, steht buchstäblich in den Quellen. Es ist kaum begreiflich, daß man nichts davon gesehen hat. Aber das altkatholische Kirchenrecht ist unseren Gelehrten ein Buch mit sieben Siegeln! Nicht die Degradation, sondern die Deposition (im Sinn des heutigen neukatholischen Rechts) war das neue: die schlichte Deposition durch Urteil ohne daß das Urteil auf liturgische Vollziehung ging. Diese ließ den *ordo* (die einst empfangene Ordination) unberührt. Diese ließ daher das Privileg des klerikalen Gerichtsstandes in Geltung, während die Deposition alter Art (die Liturgie)

position, die nur durch das Wort und nur jurisdiktionell zu wirken bestimmt war. Mit dieser neuen Deposition bildete die Degradation nicht mehr eine innere Einheit. Sie war die altkatholische Deposition, die aber nunmehr eine zweite, in sich selbständige Handlung bedeutete, um die rein jurisdiktionelle Wirkung der Deposition neuen Stils (durch Urteil), wenn es nötig schien, durch sakramentale, nicht bloß das Amt, sondern den Geist vernichtende Handlung zu ergänzen.

In dem soeben entwickelten Sinne ward in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und noch darüber hinaus gelehrt: *degradatus* (der nicht bloß einfach Deponierte, sondern Degradierter) *non retinet ordinem*. Die Degradation fügt der Absetzung die geistliche, von Gottes Geist ausgehende Wirkung der Laifizierung hinzu¹⁶⁷.

Aber es siegte die von den jetzt mächtig werdenden augustianischen Gedanken getragene Gegenlehre, daß auch die Degradation den *ordo* (den Geist) nicht nimmt: *licet degradatus, tamen remanet ordinatus*. Um des Bestandes der Sakramentsverwaltung willen empfing die neukatholische Ordination die Eigenschaft der Unzerstörbarkeit (oben S. 143. 148). In vollem Widerspruch gegen den überlieferten Ritus der Degradation, welcher den Kleriker seiner Ordination entkleidete, setzte das neue Dogma

zum Laien machte und daher selbstverständlich auch von kanonischen Rechts wegen das Gerichtsprivileg vernichtete. Diese neue Art der Deposition nur durch Urteil, nicht durch die Päpste, sondern durch die kirchliche Übung des 12. Jahrhunderts ausgebildet, trat unter das neukanonische Recht (vom bloß jurisdiktionellen Kirchenregiment), während die Degradation, die alte Art der Deposition, wenn schon gleichfalls dem Recht von der *jurisdictio* (unnatürlich genug!) eingegliedert, den Zusammenhang mit dem altkanonischen Recht behauptete, bis sie endlich, da sie jeder inneren Beziehung zu dem Geist der neuen Zeit entbehrte, von selber infolge von Altersschwäche aus dem Rechtsleben ausschied.

¹⁶⁷ Das war der Standpunkt, den in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts der Bischof von Tournai (Stephan schrieb seine Summa wahrscheinlich in jüngeren Jahren als Kanonikus zu Orleans), und noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der Bischof von Paris (Wilhelm von Auvergne) vertrat. Es war die Lehre, die nördlich der Alpen (bei den „ultramontani“) die Herrschaft hatte, vgl. Anm. 164.

vom character indelebilis wie der Exkommunikation so auch der Degradation gegenüber sich durch.

Damit wurde die Degradation im Lauf des 13. Jahrhunderts ihres Inhalts entleert. Sie galt von kanonischen Rechts wegen noch immer als die von altersher fortbestehende liturgische Deposition. Aber der durch die Hochscholastik herbeigeführte Sieg der neukatholischen Theologie nahm ihr ihre eigentümliche geistliche, geheimnisvolle, göttliche Wirkung. Auch die Degradation ward eine Handlung der *jurisdictio*, des bloßen Körperschaftsrechts, der äußeren Ordnung dienend. Sie war kein Sakrament mehr. Ihre einzige Wirkung blieb, die durch Deposition geschehene Amtsentsetzung von kanonischen Rechts wegen unwiderstlich zu machen. Aber dazu eine besondere feierliche, gottesdienstliche Handlung? Der Aufwand an liturgischen Mitteln entsprach nicht dem zu erreichenden Zwecke.

Die praktische Folge war, daß die Degradation im 13. Jahrhundert außer Gebrauch kam¹⁶⁸. Ihr Sinn und Wert war ihr genommen worden. In einem einzigen Fall blieb sie während des Mittelalters noch in Übung. Wegen schwerster Vergehungen sollte der Kleriker nach der Gesetzgebung Innozenz' III. der weltlichen Obrigkeit zur Bestrafung nach weltlichem Recht übergeben werden¹⁶⁹. Das geschah in Verbindung mit der Degradation:

¹⁶⁸ Beweis die Tatsache, daß der Bischof von Beziers bei Bonifaz VIII. anfragte: *degradatio qualiter fieri debeat*. Dadurch wurde der Papst zu seiner oben (Anm. 166) besprochenen Dekretale veranlaßt. Ende des 13. Jahrhunderts war ein französischer Bischof der Belehrung über die Degradationsliturgie bedürftig. So selten war die Handlung geworden. Vgl. ferner die folgende Anm.

¹⁶⁹ Die Degradation machte, dem Wesen der altkatholischen Deposition entsprechend, zum Laien (das war, wie wir gesehen haben, noch bis in das 13. Jahrhundert die im größten Teil der Kirche herrschende Lehre, vgl. Anm. 164). So war mit der Degradation die bei Robert Deposition S. 152 Anm. 2. S. 153 Anm. 1 angeführten Quellenzeugnisse, ebenso die Dekretalen Lucius III. (c. 9 X. de haeret. 5, 7) und Celestins III. (c. 10 X. de judic. 2, 1) vom Ende des 12. Jahrhunderts. Innozenz III. schrieb dann vor, daß Kleriker, die päpstliche Urkunden gefälscht haben, *postquam per ecclesiasticum iudicem fuerint degradati, seculari potestati tradantur, secundum constitutiones*

der seiner Ordination entkleidete Kleriker wurde einem Laien gleich der Laienstrafgewalt ausgeantwortet. Die Lehre vom character indelebilis wurde durch den Vorbehalt gerettet, daß die Degradation nur die geistlichen Standesrechte (vor allem das Gerichtsprivileg) nehme, nicht den geistlichen Stand selbst. Aber der Vorbehalt war rein platonischer Art. In Wirklichkeit war für solche Fälle immer noch die laifizierende Wirkung der Degradation in Kraft.

Als seit dem Ausgang des Mittelalters die ausschließliche Gerichtsherrschaft der Kirche über ihre Kleriker vor der aufsteigenden Macht des neuzeitlichen Staates verschwand, und es einer Übergabe des zu bestrafenden Klerikers an die weltliche Obrigkeit nicht mehr bedurfte, ging auch diese letzte Erinnerung an das eigentümliche Wesen und Wirken der Degradation verloren. Die Degradation ward vollends ein unnützes Glied am Körper des neukatholischen Kirchenrechts. Im römischen Ritual-

legitimas puniendi, per quam et laici, qui fuerint de falsitate convicti, puniantur (c. 7 X. de crim. fals. 5, 20) und erläuterte das in c. 27 X. de verb. sign. 5, 40 dahin: ejus (clerici) est degradatio celebranda saeculari potestate praesente ac pronuntiandum est eidem, quum fuerit celebrata, ut in suum forum recipiat degradatum, et sic intelligitur tradi curiae saeculari. Die ältere, bis dahin auch von den Päpsten vertretene Ansicht (opinio a pluribus approbata) ging, wie Innozenz in der lehtangezogenen Dekretale selbst berichtet, dahin, daß clericus, qui propter hoc vel aliud flagitium grave, non solum damnabile sed damnosum, fuerit degradatus, tamquam exutus privilegio clericali saeculari foro per consequentiam applicetur, quum ab ecclesiastico foro fuerit projectus. Es ward also bis auf Innozenz III. in der Degradation als solcher die Vernichtung des Gerichtsprivilegs (die Laifizierung) und damit per consequentiam die Begründung der Zuständigkeit des weltlichen Gerichts gefunden (in diesem Punkt ist Kober Deposition S. 158 gegen Hinschius S. 59 Anm. 3 vollkommen im Recht). Das hat Innozenz III. geändert. Es soll die ausschließliche Macht der Kirche über den Kleriker auch dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß die weltliche Gewalt nicht eher einschreiten darf als bis die kirchliche Behörde selber die Übergabe zur weltlichen Bestrafung vollzieht: die Übergabe sollte mit der Vollziehung der Degradationsliturgie verbunden werden. Die angezogenen Quellenzeugnisse bestätigen zugleich, daß die Degradation nur noch in ganz schweren, die peinliche Bestrafung fordernden Fällen vollzogen wurde.

buch steht sie noch heute; für das Rechtsleben ist sie schon seit Jahrhunderten verstorben.

Die Deposition als jurisdiktionelle endgültige Amtsentsetzung ist geblieben bis in die Gegenwart; die Degradation, die mehr sein wollte als bloße endgültige Amtsentsetzung, ist verschwunden.

Was war es, wodurch die Degradation mehr sein wollte als bloße Amtsentsetzung schwerster Art? Es war die göttliche Machtwirkung, die von altkatholischer Zeit her als mit der gottesdienstlichen Handlung verbunden gedacht wurde, die sakramentale Wirkung nicht bloß auf das Amt sondern auf den Geistesbesitz herbeiführend ¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Wilhelm von Auvergne (Bischof von Paris) schreibt in Anschluß an die bereits oben Num. 164 mitgeteilte Ausführung: Si enim intentio ecclesiae exauctorando et deponendo sive degradando ordinatos, ipsos characteres delere sive abolere in illis intendit (diese intentio erschließt der Bischof aus dem Ritus der Degradation, vgl. oben), non solum verisimile sed etiam necesse est ecclesiae intentionem omnipotentiae divinae virtute, quae ministerio ecclesiae semper assistit et per ipsum operatur, impleri: sicut enim ministerio ecclesiae adest omnipotens virtus ad imprimenda sanctitatis signacula sive characteres quos ordines vocamus — sic et ad abolendum ipsa singula dubitandum non est ejusdem ecclesiae ministris eandem esse et operari virtutem et perficere intus quod foris facit ecclesia. Die Degradation wird mit der Ordination auf eine Linie gerückt. Wie in der Ordination die Kraft Gottes durch das ministerium ecclesiae wirkt, ebenso in der Degradation: wie die Ordination ein Sakrament ist, gerade so die Degradation. Alles was in der obigen Darstellung ausgeführt ist, wird hier durch den französischen Bischof und berühmten Lehrer der Theologie noch im 13. Jahrhundert in klassischer Form bestätigt. Aber — es ist die Zeit etwa um 1220 oder 1230 — andere Gedanken sind schon lebendig. Das altkatholische Kirchenrecht, das altkatholische Recht von der Degradation ist schon im Untergang begriffen. Der Bischof weiß es. Er fährt darum fort: es kann die intentio ecclesiae auch eine andere sein. Quod si ecclesiae intentio non fuerit, ipsos ordines auferre ministerio exauctoracionis et depositionis, sed solum eorum executionem, manifestum est quod ordines in exauctoracionis et depositis remanere necesse esset, eosque ab ipsa executione solummodo de perpetuo esse suspensos: et propter hoc, si postea a suffragantibus restituantur, ordinari iterum eos nullo modo est possibile. Die neukatholische, nur jurisdiktionell wirkende Degradation ist schon im Anzuge. Der Bischof weiß auch, welche Macht es ist, die ihr den Weg bahnt. Er schreibt daher weiter: Quae autem sit intentio ecclesiae in

Gerade dieses war es, was der Neukatholizismus ablehnte. Er wollte nicht mehr die göttliche Einsetzung in das Amt durch Ordination. Er wollte ebenso nicht mehr die göttliche Absetzung von dem Amt durch Degradation. Er wollte körperschaftliches Regiment mit menschlichrechtlicher (jurisdiktioneller) Amtseinsetzung und Amtsabsetzung. Das göttliche Kirchenregiment führte unbewegliche, starre, Zweckmäßigkeitserwägungen, überhaupt geschichtlicher Entwicklung grundsätzlich entrückte Formen mit sich. Der Neukatholizismus entzog sich dem göttlichen Kirchenregiment und mußte sich ihm entziehen, um die Freiheit geschichtlicher Entwicklung für die Ämterverfassung und das Ämterrecht und die Freiheit zweckmäßiger Handhabung für die Ausübung der Ämtergewalt zu gewinnen. Wie die Geschichte der Ordination, so verließ darum auch die Geschichte der Deposition. Neben die Ordination trat die *missio canonica*. Von der degradierenden Deposition blieb nur die schlichte Deposition durch das Wort am Leben. Die unwiderrufliche Ordination (vgl. S. 229 ff.) und die unwiderrufliche Deposition wurden für die Stellenbesetzung beseitigt und das ganze Ämterrecht im Sinn menschlichrechtlicher (körperschaftsrechtlicher) Verwaltung umgestaltet. Auf dem Boden des neuen Ämterrechts erhob sich eine rechtlich geregelte und doch freiere Gewalt der kirch-

opere exaurationis et depositionis, ab ecclesia Romana descendum est, penes quam residet auctoritas universalis ecclesiae, cujus auctoritate de exaurationibus et depositionibus omnia statuta edita sunt: adjiciendum est tamen, ejus esse legem interpretari qui condidit: intentio autem ecclesiae semper, aut sacra eruditione aut divina inspiratione, in his quae generaliter statuit et formavit, procul dubio firmatur; propositum vero nostrum non est hic canones sacros exponere vel contrarias opiniones doctorum ipsorum in his ad concordiam reducere. Der Bischof selber denkt altkatholisch. Aber die römische Kirche ist im Bunde mit dem neukatholischen Recht. Sie gibt entscheidenden Aufschluß über den Sinn aller canones, über die *intentio ecclesiae* auch für die Handlung der Degradation. Der Bischof spricht sich nicht unmittelbar zugunsten des neuen Rechts aus. Aber auf die Autorität der römischen Kirche hin ist er bereit, sich zu unterwerfen. Man sieht alles. Man sieht das altkatholische Recht, und daß es im Begriff ist, dem neukatholischen zu unterliegen.

lichen Oberen. Die kirchliche Körperschaftsgewalt entfaltet ihre Flügel.

Die Hervorbringung menschlichrechtlichen Ämterrechts war mit der Hervorbringung menschlichrechtlichen Strafrechts verbunden. Strafen im Rechtsinn als „Sühne für die verletzte Rechtsordnung“ waren der altkatholischen Kirche, wie sich bereits ergeben hat (oben S. 250 ff.), unbekannt. Es gab seelsorgerische Strafen und sakramentale Strafen. Die seelsorgerische Strafe diente den betroffenen Einzelnen: ihrer Besserung, Förderung, Heiligung. Die sakramentale Strafe diente der Erhaltung des Lebens Gottes in dem Volke Gottes. Es gab keine Strafe, welche der Erhaltung der Kirche als einheitlich geordnete Menschengemeinschaft, dem Schutz der kirchlichen Ordnung als Körperschaftsordnung gedient hätte, denn eine Kirche als körperschaftlich geordnete Menschengemeinschaft war überall nicht da. Es gab keine Ordnungswidrigkeit, die als Verletzung einer Norm des Körperschaftsrechts strafbar gewesen wäre. Was an Rechtsnormen bestand, bedeutete göttliches Recht. In der Kirche Gottes gab es nichts, was nur unter dem Gesichtspunkt der Widerrechtlichkeit (der Gefährdung des menschlichen Gemeinlebens), nicht unter dem Gesichtspunkt der Widrigkeit (der Gefährdung des aus Gott stammenden Lebens) hätte strafbar sein können. Die Unterscheidung von Sünde und Verbrechen war unmöglich¹⁷¹.

¹⁷¹ Der einzige Beleg, den Hinschius Bd. 4 S. 744 aus den Quellen für die entgegengesetzte (herrschende) Ansicht beibringt, beruht in der Behauptung, daß „auch die Kirchenväter zwischen peccatum einerseits und delictum oder crimen andererseits unterscheiden“, und daß „schon im 4. Jahrhundert ausdrücklich anerkannt wurde, daß die Gedankenfünde rechtlich nicht strafbar ist“ (ebenso Meurer, Der Begriff des kirchl. Strafvergehens, 1883, S. 39). Es genügt zu bemerken, daß (wie die von Hinschius selber angeführten Quellenstellen bestätigen) das Wort crimen in der alten Kirche geradezu Kunstausdruck für die Todsünde ist, vgl. die oben S. 279. 281. 287. 294. 302. 306. 308. 354 mitgeteilten Zeugnisse, daß andererseits die Meinung des schon oben S. 297 Anm. 52 besprochenen Konzilschlusses von Neocæsarea dahin geht, daß Gedankenfünde keine Todsünde sind, so daß zur Veröhnung mit Gott öffentliches Bußverfahren notwendig wäre. Bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts sind Exkommunikation und Absolution (vom Bann) Sakramente, die auf das

Alle Strafen des altkatholischen Kirchenrechts waren Sündenstrafen: teils seelsorgerischer Art, den Sünder zu bessern, teils sakramentaler Art, den Sünder zu beseitigen als Hindernis für das Leben Gottes mit dem Volke Gottes.

Die öffentliche Seelsorgestrafgewalt des Bischofs ist seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts in die neukatholische *jurisdictio*, die körperschaftliche Regierungsgewalt der Kirche umgebildet worden (oben S. 262 ff.). Die auf das öffentliche kirchliche Leben wirkende Strafe ward in den Dienst des neuen körperschaftlichen Kirchenrechts gestellt und als Strafe im Rechtsinn, als Strafe nur zum Schutz der Körperschaftsordnung und der Körperschaftsgewalt, als Strafe, die lediglich für das Rechtsleben, das Gebiet des Körperschaftsrechts, für das *forum externum* von Wert und Wirkung ist, durch die neukatholische Kirchengesetzgebung ausgestaltet. Die Rechtsstrafe sonderte sich von der rein religiös (nur *pro foro interno*) wirkenden Sündenstrafe des Beichtstuhls. Die Kirche zog die Strafgewalt an sich, welche einst dem Bischof als Seelsorger zugestanden hatte, um die Macht der Kirche und ihre Ordnung nach Art der Macht und Ordnung des Staates zu begründen. Seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts tritt das kanonische Strafrecht als

Verhältnis zu Gott wirken (vgl. oben), so daß alles Strafverfahren auf Trennung von Gott bzw. auf die Versöhnung mit Gott abzielt. Von einer Befragung um der Erhaltung der kirchlichen Körperschaft willen ist in altkatholischer Zeit mit keinem Wort die Rede. Aus dem durchschlagenden Grunde, weil eine Kirche als Körperschaft überhaupt nicht besteht. Aber diese letztere Tatsache ist unseren Gelehrten verborgen geblieben und damit die Erkenntnis der großen Umwälzung, die das neukatholische Kirchenrecht von dem altkatholischen unterscheidet, ausgeschlossen. Man braucht nur die von Hinschius für die Geschichte des kirchlichen Strafrechts gewählte Periodisierung zu betrachten (römische Zeit, merovingische Zeit, dann als einheitliche Stufe die Zeit vom 7. bis in das 14. Jahrhundert!), um zu sehen, daß auch dieser gründliche und erste Gelehrte trotz der mehr denn tausend Seiten, die er in seinem Kirchenrecht der Geschichte des kirchlichen Strafrechts widmet, doch die Hauptsache außer acht gelassen hat. Da Hinschius gleich allen anderen das Kirchenrecht der Aufklärung bereits den ersten Zeiten der Kirche zuschreibt (vgl. oben S. 263 Anm. 22), ist natürlich jede Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung ausgeschlossen.

Strafrecht im Rechtsinn dem weltlichen Strafrecht gegenüber.

In diese, das Leben der abendländischen Christenheit von Grund aus umgestaltende Entwicklung sind auch die sakramentalen Strafmittel der altkatholischen Kirche hineingezogen worden.

Die dem Bischof zuständige Exkommunikation, Absolution, Deposition sind ihrer Sakramentseigenschaft entkleidet und in Handlungen der kirchlichen Körperschaftsgewalt (*jurisdictio*) verwandelt worden. Wie die Seelsorgestrafgewalt des Bischofs, so übertrug sich auch die Strafgewalt Gottes auf die Kirche, und zwar auf die Kirche als menschlich-gesellschaftliche Organisation. Die Macht der Kirche als Körperschaft vollendete sich, die Macht des Staates überragend, als sie einerseits die freie Verfügung über ihre Ämter, andererseits die freie Verfügung über einen Strafzwang gewann, der in der Macht über Gewährung und Verfassung der Gemeinschaft mit der gesamten Christenheit auf Erden gipfelte.

Es war eine Verweltlichung des Kirchenrechts, welche durch seine Verwandlung in Körperschaftsrecht sich vollzog, wenngleich eine Verweltlichung, deren geschichtliche Kraft darin beruhte, daß sie die Überwindung des Weltlichen (der Laienwelt) durch die Kirche sich zum Ziele setzte. Am deutlichsten sehen wir diese Verweltlichung in der Entwicklung vor uns, welche Exkommunikation, (bischöfliche) Absolution, Deposition aus Handlungen des sakramentalen Strafrechts zu Handlungen eines körperschaftsrechtlichen, jurisdiktionellen Strafrechts machte. Das Buß- und Strafwesen altkatholischen Kirchenrechts war ausschließlich auf das geistliche, aus dem Geist Gottes stammende, zu dem Geist Gottes führende Leben der Christenheit gerichtet. Das neukatholische körperschaftliche Strafrecht hat (unmittelbar) nichts mehr mit dem Leben Gottes in der Christenheit zu schaffen. Es dient der Machtentfaltung eines nach irdischer Art sich einrichtenden weltumspannenden, weltbeherrschenden Gemeinwesens.

V. Ungültigkeit der Ordination.

§ 16.

Ordinatio irrita.

Von der Ungültigkeit der Ordination ist im vorigen bereits wiederholt gehandelt und auf die leitenden Ideen hingewiesen worden (oben S. 94 ff. 108 ff. 198 ff.) Jetzt gilt es, sowohl den vollen Inhalt der hier maßgebenden altkatholischen Grundsätze herauszustellen wie auch den vollen quellenmäßigen Beweis zu erbringen.

Es wird dabei auf zahlreiche Einzelheiten einzugehen sein. Aber ohne solche Kleinarbeit gibt es keinen sicheren Aufbau.

Zunächst soll der Ausdruck *ordinatio irrita* erläutert werden, der in den altkatholischen Zeugnissen eine so große Rolle spielt.

Die katholischen Gelehrten wollen unter *ordinatio irrita* nicht schlechtweg die voll ungültige, nichtige, sondern vielmehr im Zweifel, wenn nicht besondere Gegengründe vorliegen, die nur praktisch (in bezug auf die Ausübung des *ordo*) ungültige, in bezug auf den Empfang der Weihe aber doch gültige Ordination verstehen. Eine solche Ordination sei gemeint, die, weil ordnungswidrig, mit (ohne weiteres eintretender) Suspension von der Ausübung des *ordo* (*suspensio latae sententiae*) sich verbindet. Woher diese Meinung? Weil sich sonst ein vollkommener Widerspruch zwischen dem altkatholischen und dem neukatholischen Sakramentsrecht ergeben würde, — ein Widerspruch, den der neukatholische Theolog aus dogmatischen Gründen zuzugestehen außerstande ist¹.

¹ Saltet, Réord. p. 208 not. 1: (Der Ausdruck *ordinatio irrita*) exprime avant tout une décision pratique. De telles ordinations sont considérées comme pratiquement nulles. Zwar kann nicht bestritten werden, daß „in einzelnen Fällen“ (dans certains cas) das Wort *irritus* auch angewandt ist pour désigner une ordination réellement nulle: mais pareille interprétation ne doit être acceptée que sur de bonnes preuves. Die Vermutung spricht also dafür, daß das Wort „irritus“ die Gültigkeit der Ordination mit bloß „praktischer“ Nichtigkeit ausdrückt (?). Wenn Papst Urban II.

In einer Reihe von Fällen wird der Ausdruck *irrita* durch die Quellen selbst erläutert, sei es dadurch, daß das lateinische Wort die Übersetzung eines griechischen Textes bildet (der griechische Ausdruck erläutert dann den lateinischen), sei es dadurch, daß dem Wort *irrita* andere Eigenschaftsworte zur Seite treten, die den Inhalt noch einmal deutlicher umschreiben.

auf der Synode zu Piacenza v. J. 1095 die von dem Gegenpapst und den übrigen mit Namensnennung exkommunizierten Häuptern des Schismas (a caeteris heresiarchis nominatim excommunicatis) erteilten Ordinationen für *irritae* erklärt, so will er also damit die Gültigkeit dieser Ordinationen anerkennen, wenngleich er die so Ordinierten von der Ausübung des *ordo* ausschließt, Saltet p. 249: diese Kanonen Urbans II. reconnaissent la validité de toutes les ordinations faites en dehors de l'Eglise pendant le schisme de Clément III! Eine Begründung hat Saltet für unnötig gehalten. Er beschränkt sich auf die Bemerkung (p. 250 not. 1), daß die Ordination ohne Titel, welche Urban II. als *irrita* bezeichnet, „selbstverständlich“ eine gültige Ordination bedeute (vgl. oben S. 204 Anm. 14, wo auch von dem Schreiben Urbans II. an den Bischof von Toul, das Saltet p. 383 nachträglich geltend macht, bereits die Rede gewesen ist). Von deutscher Seite ist insbesondere Hergenröther Photius Bd. 2 (1867) S. 321 ff. auf unsere Frage eingegangen. Sein Ergebnis (S. 325) ist, daß der Ausdruck *irrita ordinatio* „zunächst und in der Regel nur die Wirkungslosigkeit in betreff der Ausübung“ aussage, „da den unkanonisch Ordinierten die Funktion in ihren Weihen unterlag war“; der Ausdruck bezeichne „sehr oft nur das Unkanonische, Unerlaubte, das als nicht zu Recht bestehend, keine rechtliche Folge nach sich ziehend zu betrachten ist.“ Sonst würde sich ergeben, daß „auch der geringste Verstoß gegen irgendeinen Kanon stets die absolute Nichtigkeit nach sich gezogen habe.“ Das ist der Kern seiner Begründung (vgl. das oben im Text Folgende). Hergenröthers Ausführung gilt in der katholischen Literatur für abschließend. Hefele, Conciliengeschichte Bd. 4 (1879) S. 548 Anm. 1, ebenso Schrörs, Hinkmar Erzbischof von Reims (1884) S. 62 Anm. 52 beschränken sich darauf, das Ergebnis Hergenröthers einfach mitzuteilen. Wie Hergenröther so stehen die anderen bereits oben S. 199 Anm. 8 genannten katholischen Schriftsteller (die sich ihrerseits auf die ältere Kanonistik berufen) ganz auf dem gleichen Standpunkt wie heute Saltet. Auch der gelehrte Morinus (De sacris ordinibus, 1655), der die Widersprüche zwischen den alten Quellen und dem unkanonischen Recht an der Hand eines ausgebreiteten Quellenstoffes scharfer herausgearbeitet hat als alle anderen, bleibt bei der Harmonisierung des alten mit dem neuen, wenngleich mit Hilfe von Sägen, die weder dem altkatholischen noch dem neukatholischen Recht entsprechen, so daß seine Arbeit naturgemäß ohne Erfolg gewesen ist, vgl. die Berichterstattung bei Hergenröther S. 323. Bei allen katholischen Gelehrten bleibt (naturgemäß) maßgebend der Gedanke: das altkatholische Sakramentsrecht kann kein grundsätzlich anderes gewesen sein als das neukatholische.

Schon oben S. 113 Anm. 24 ist von der Ordination durch einen unzuständigen Bischof die Rede gewesen. Die griechischen Texte (von Nicäa, Sardika, Antiochien) nennen sie *ἀνοπος*, *ἀνοπος* καὶ ἀπέποιος; die lateinische Übersetzung lautet: *irrita sit hujusmodi ordinatio* (c. 3 dist. 70). *non sit rata ejus ordinatio* (c. 1 dist. 70), *vacua quidem et inania erunt omnia, irrita erit hujusmodi ordinatio* (c. 6. 7. C. IX qu. 2). Dem griechischen *ἀνοπος*, welches wörtlich die „Kraftlosigkeit“ (Invaliddität) der Ordination ausspricht, ist das lateinische *irrita* ebenso wie das abwechselnd gebrauchte *vacua et inanis* gleichwertig. Auch die Ungültigkeit der absoluten Ordination ist oben S. 199 ff. bereits besprochen worden. Das Konzil von Chalcedon nennt sie *ἀνοπος*. Die Dionysiana übersetzt: *irrita*. Die Hispana (deren Text Gratian in c. 1 dist. 70 aufgenommen hat) sagt: *vacuam habere manus impositionem et nullum tale factum valere*. Die „Invaliddität“ der Ordination (*ἀνοπος*), welche die Hispana durch ihre Wendungen deutlich bestätigt, wird von der Dionysiana durch *irrita* ausgedrückt. Davon, daß die beiden Übersetzungen einen verschiedenen Sinn hätten, ist in der altkatholischen Literatur mit keinem Wort die Rede. Das Wort *irrita* bezeichnet die Invaliddität gerade so wie die Wendung *vacua, inanis, nullum tale factum valere*.

In den beiden soeben genannten Fällen (Ordination durch den unzuständigen Bischof, absolute Ordination) ist nach neukatholischem Recht zweifellos die Ordination als solche gültig (*valida*). So folgern die katholischen Gelehrten: sie muß doch auch schon nach altem Recht gültig gewesen sein. Es sei doch „schwer anzunehmen“, daß die Erteilung der Einwilligung des zuständigen Bischofs imstande gewesen sei, „den Weiheakt in seiner Substanz zu affizieren“. Überdies werde Deposition des ohne Zuständigkeit Ordinierten verhängt, „was den Valor der Weihe voraussetzt“ (darüber vgl. oben S. 350 ff.). Auch in zahlreichen anderen Fällen, wo nur ein geringer Verstoß gegen die Kanonen vorliege (Weihe des Bischofs ohne Synode, ohne An-

wesenheit des Metropoliten, ohne Zustimmung der Mehrzahl der Provinzialbischöfe u. dgl.) würden die Worte *ἀνοπος*, *irritum* gebraucht, obgleich man doch in solchen Fällen „sicher“ keine Nichtigkeit der Handlung angenommen habe. So ergebe sich, daß der Ausdruck *irrita* (*ἀνοπος*) „sehr oft nur das Unkanonische, Unerlaubte“ bezeichne, das „als nicht zu Recht bestehend, keine rechtliche Folgen nach sich ziehend zu betrachten ist“². Durch diese Ausführungen wird aber lediglich bestätigt, daß die alten Quellen das Unkanonische, Unerlaubte als ungültig bezeichnen ohne Unterschied, ob es sich um eine erhebliche oder um eine geringe Ordnungswidrigkeit handelt. Daß der Wortsin von *irritus* die Ungültigkeit ausagt, wird nicht bestritten und kann nicht bestritten werden. Daß nur eine beschränkte Ungültigkeit (praktische Ungültigkeit, Versagung der Ausübung des *ordo*) gemeint sei, müßte bewiesen werden. Der einzige Beweis aber ist die Behauptung, „sicher“ sei das so gewesen, das Gegenteil (daß es also damals anders gewesen wäre als heute) sei „schwer anzunehmen“. Die altkatholischen Quellen sagen kein Wort von solcher Einschränkung der Ungültigkeit. Sie sagen vielmehr, wie wir soeben gesehen haben, daß die Ungültigkeit als volle Ungültigkeit, als „Kraftlosigkeit“, „Leerheit“, „Nichtigkeit“ zu verstehen ist.

In anderen lateinischen Texten, die keine griechischen Vorlagen übersetzen, ergibt sich der gleiche Sinn von *irrita* durch die in Parallelzeugnissen, welche die gleiche Frage behandeln, gebrauchten Ausdrücke. Ein Konzil von Arles v. J. 443 bestätigt, daß die Ordination durch einen unzuständigen Bischof (ohne Einwilligung des zuständigen) *irrita* sei³. Fast um dieselbe Zeit (um 458) erklärt Papst Leo I., daß solche Ordination nur mit Zustimmung des zuständigen Bischofs für *rata*, sonst aber für

² So Hergenröther a. a. O. S. 325. 326, vgl. Anm. 1.

³ Concil. Arelat. II a. 443 c. 13 (Bruns II. p. 132): *hujusmodi ordinatio (invito episcopo suo in aliena ecclesia) irrita habeatur*. Ebenso das Mainzer Konzil v. J. 880 c. 14, vgl. unten § 20 Anm. 5.

vana geachtet werden müsse⁴. Im 9. Jahrhundert werden durch eine Synode von Soissons die durch den abgesetzten (und folgerweise nicht mehr zuständigen) Erzbischof Ebo von Rheims erteilten Ordinationen als nichtig kassiert und die Ordinierten deponiert: *quidquid in ordinationibus ecclesiasticis egerat, irritum et vacuum habeatur* (oben S. 182 Anm. 7). Die Nichtigkeit der ohne Zuständigkeit vollzogenen Ordination soll durch das Wort *irrita* ebensowohl ausgedrückt werden wie in den parallelen Quellenzeugnissen durch die Wendungen *vana, vacua*.

Gleichartig sind die Fälle, in denen der Sinn des Wortes *irrita* aus dem Zusammenhang deutlich sich ergibt.

In seiner Schrift zur Verteidigung der Ordinationen des Formosus wirft Auxilius den Päpsten seiner Zeit vor, daß sie sich nicht scheuen, *antiquas plurimorum ordinationes episcoporum irritas facere*; insbesondere trifft den Papst Sergius III. der Vorwurf, daß er sich anmaßte, *multiplices consecrationes*, die Papst Formosus erteilt hat, *irritas facere*, daß er in bezug auf die von Formosus vollzogenen Ordinationen erklärt hat: *idcirco ad nihilum redigo, quia (Formosus) in synodo depositus fuit*⁵. Die Vernichtung der Ordinationen ist es, die mit dem *irritas facere* gemeint ist. Das Vorgehen des Papstes Sergius vollzog sich teils durch Degradation (die von Formosus Ordinierten mußten urkundlich *ordinationem negare*, bekennen, daß sie nicht ordiniert seien, daß also die von Formosus erteilte Weihe einer gar nicht vorhandenen Weihe

⁴ Vgl. oben S. 200 Anm. 9: Wenn der zuständige Bischof zustimmt, *potest rata haberi*, sonst aber *vana habenda est consecratio*. In dem hier besprochenen Fall fehlt es zugleich am Titel, da der unzuständige Bischof ohne Macht über den verliehenen Titel ist. Aber der Mangel des Titels ist nach neukatholischem Recht genau ebenso außerstande, die Ordination nichtig zu machen wie der Mangel der Zuständigkeit. Nach altkanonischem Recht (Leo I.) ist jedoch die unkanonische Ordination nichtig. Das drückt das Wort *vana* aus, welches hier (wie der Gegensatz *rata* zeigt) als gleichbedeutend mit *non rata, irrita* gesetzt wird.

⁵ Auxilius *In defens. Form. I, c. 1—3* (Dümmler S. 61. 63). Über die an Formosus als Bischof von Porto vollzogene Degradation vgl. oben S. 371 ff.

gleich sei), teils durch Reordination: *tamquam si nihil sacrae unctionis habuerint*⁶. Das *irritas facere* geschah durch Klarstellung der Nichtigkeit der früher empfangenen Ordination: *ordinatio irrita* ist die von Rechts wegen nicht vorhandene bloße Schein-Ordination.

Gregor VII. erklärte auf einer römischen Synode i. J. 1078 von der Laieninvestitur: *investituram illam apostolica auctoritate irritam esse*⁷. Sollte jemand glauben können, daß der Papst bereit gewesen wäre, der Laieninvestitur irgendwelches Maß von Gültigkeit zuzuerkennen? Es steht außer Zweifel, daß die volle Nichtigkeit der Laieninvestitur gemeint war. Auf derselben Synode erklärte er alle unkanonischen, insbesondere die simonistischen Ordinationen für *irritae*⁸. Daß auch hier der Sinn der gleiche war, bestätigt die von einem Legaten Gregors VII. in dem gleichen Jahre zu Gerona abgehaltene Synode: simonistisch konsekrierte Kirchengebäude sollen von dem „rechtmäßigen Bischof“ neu geweiht, simonistisch ordinierte Kleriker von dem „katholischen Bischof“ neu ordiniert werden: *quoniam nihil praecesserat quod ratum haberi queat*⁹. Dieselben simonistischen

⁶ Auxilius a. a. O. II, c. 1 (S. 78. 79): Das schriftliche Bekenntnis, daß die empfangene Ordination nichtig sei (*memoratum ordinationem negare compulerunt*), war ein Teil der Degradationshandlung, vgl. oben S. 373. 374 in den Anm. Die Degradation bedeutet ebenso wie die Reordination die rückwirkende Vernichtung der einst empfangenen, jetzt als nichtig erkannten Schein-Ordination, oben S. 113 ff. 344 ff.

⁷ Jaffé, *Bibl. rer. Germ. II, p. 332*. Auf der römischen Synode von 1080 verordnete Gregor VII. (Jaffé p. 399): *si quis deinceps episcopatum vel abbatiam de manu alicujus laicae personae susceperit, nullatenus inter episcopos vel abbates habeatur nec ulla ei ut episcopo seu abbati audientia concedatur. — Similiter etiam de inferioribus ecclesiasticis dignitatibus constituimus.*

⁸ Jaffé p. 333: *Ordinationes, quae interveniente pretio vel precibus vel obsequio alicujus personae ea intentione impenso, vel quae non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt et ab his ad quos consecratio pertinet non comprobantur, irritas esse dijudicamus.*

⁹ *Concil. Gerund. i. J. 1078* (Mansi tom. XX p. 520): *si quae ecclesiae per pecuniam essent consecratae vel a simoniaco, a legitimo canonice consecrentur episcopo (rechtmäßiger Bischof ist der ohne Simonie zum*

Ordinationen, die Gregor VII. für irritae erklärt, beurteilt sein Legat als von Rechts wegen gar nicht vorhanden. Rekonsekration der Kirchengebäude, Reordination der Kleriker ist die praktische Folge.

Auch der (ebenfalls zur gregorianischen Partei zählende) Kardinal Deusdebit geht in einer unter Urban II. verfaßten Schrift davon aus: symoniacorum sacerdotium et sacrificium eorumdem et scismaticorum irrita esse. Was er damit sagen will, erhellt aus seiner späteren Ausführung: sacerdos symoniacus non est sacerdos, consequitur igitur, ut sacrificium illius nullum sit¹⁰.

Daß auch Papst Urban II. selber auf seiner Synode von Piacenza (i. J. 1095) wie die absolute Ordination so auch die Ordinationen seiner Feinde, des Gegenpapstes und der mit Namensnennung exkommunizierten Häupter des Schismas, für irritae erklärt und damit die Nichtigkeit dieser Ordinationen aussprechen will, ist schon oben § 14 Anm. 13. 14 ausgeführt worden. Der Papst spricht von omnino irritam esse, von irritum esse et nullas umquam vires obtinere, bezeichnet also auf das deutlichste die ordinatio irrita als „kraftlos“ (invalida), d. h. als nichtig. Gerade dies ist es, was Gratian, dem die Schule von Bologna folgte, in der Causa IX qu. 1 seines Dekrets an der Hand der Erlasse Urbans II. entwickelt. Die Ordinationen, die ein mit Namensnennung Exkommunizierter erteilt, sind irritae (es sei denn, daß dem Ordinierten die Exkommunikation un-

Bisium gelangte; der simonistisch zum Bisium Beförderte ist gar kein Bischof). Si qui etiam clerici pecuniam praebendo vel a simoniacis sunt ordinati, eodem modo a catholico ordinantur episcopo. Non enim in his fit reiteratio, sed ipsa consecratio; quoniam nihil praecesserat quod ratum haberi queat. Nur die gültige Ordination schließt die Reordination aus. Die ungültige (irrita) Ordination ist nichts, und ihre Nichtigkeit (günstigenfalls) durch Reordination klarzustellen. Ganz der Standpunkt nicht bloß dieses Legaten, sondern der kirchlichen (gregorianischen) Reformpartei, vgl. unten § 17 und oben S. 119 Anm. 35: (der simonistisch Ordinierte) vel deponatur vel denuo consecratur.

¹⁰ Deusdebit Contra invasores et symoniacos (b. J. 1097) c. 4. 10, Mon. Germ. Libelli II, p. 322. 328.

bekannt war, dann wird dispensatorische Rezeption gewährt. Solche Ordinationen sind von Rechts wegen keine Ordinationen. Soll dennoch dem Ordinierten die Ordination zuteil werden, so bedarf es (wenn die Rezeption nicht gewährt wird) der Reordination. So Gratian¹¹. Deutlicher kann nicht bezeugt sein, daß ordinatio irrita die nichtige (invalida) Ordination bedeutet, daß Urban II. und ebenso Gratian unverändert denselben Standpunkt und denselben Sprachgebrauch vertreten, den wir in all den anderen vorhin besprochenen altkatholischen Zeugnissen gefunden haben. Aber Gratian — so hören wir von neukatholischer Seite — hat den Papst nicht verstanden! Es ist ja selbstverständlich, daß der Papst neukatholisch gedacht hat! Merkwürdig nur, daß seine Zeitgenossen¹² so ganz andere Ideen gehabt und von dem neukatholischen Standpunkt des Papstes nicht das geringste wahrgenommen haben!

Das Wort irritus wird natürlich in den altkatholischen Quellen nicht bloß auf die Ordination, sondern ebenso auf andere Tatbestände angewandt. Immer in dem gleichen Sinn, daß diese

¹¹ Gratian vor c. 5 C. IX qu. 1: Die ordinationes der nominatim excommunicati sunt irritae (gemäß dem c. 9 von Piacenza); auf diese Ordinationen ist das Wort Gregors I. zu beziehen: consecrationem nullo modo dicere possumus, quae ab excommunicatis hominibus est celebrata (c. 1 eod.). Im allgemeinen gilt für die von Exkommunizierten erteilten Ordinationen, daß sie nichtig sind, so daß, falls Empfänger doch ordiniert sein soll, Reordination nötig ist (reiterari necesse est quod legitime actum aut collatum minime probatur, si perfectum esse debet). Nur wenn der (nicht namentlich) Exkommunizierte vor seiner Exkommunikation gültig katholischer Bischof gewesen ist, wird die von ihm erteilte Ordination (falls der Ordinierte als würdig erscheint) aus Gnaden (auch wenn er um die Exkommunikation wußte) durch dispensatorische Rezeption aufrecht erhalten (gemäß c. 10 von Piacenza, vgl. c. 3—5 eod. und oben S. 202 Anm. 13). Immer bleibt Grundsatz: die von Exkommunizierten erteilten Weihen sind nichtig, — eine Tatsache, die Gratian vor c. 5 mit: ordinationes sunt irritae, vor c. 1 mit: ordinatio nullas omnino vires obtineat nec etiam consecratio appellanda zum Ausdruck bringt. — Über Saltets Ablehnung des gratianischen Standpunkts s. oben S. 203 a. G.

¹² Schon um 1100 begegnet bei Bruno von Segni die gleiche Auffassung der Schlüsse von Piacenza wie später bei Gratian, vgl. oben S. 202 in der Anm.

Tatbestände damit als rechtlich ein bloßes Scheindasein besitzend, als sächlich nichtig bezeichnet werden. Ein karthagisches Konzil v. J. 398 sagt, daß die *sententia episcopi*, falls ohne Zuziehung der Kleriker oder falls ungerecht oder falls in Abwesenheit des Verurteilten ergangen, *irrita sit*, ebenso daß eine Veräußerung von Kirchengut durch den Bischof ohne Zustimmung des Klerus *irrita erit*. An dem Tatbestand soll nicht irgend etwas gültig sein: das rechtswidrig gefällte Urteil ist vielmehr ein bloßes Scheinurteil, die rechtswidrig vollzogene Verfügung eine bloße Scheinverfügung¹³. Pseudoisidor bindet den Metropolitanen an die Zustimmung seiner sämtlichen Provinzbischöfe; widrigenfalls wird, was er beschließt, *irritum et vacuum* sein¹⁴. Gratian drückt (vor c. 2 dist. 8) den Vorrang des *ius naturale* vor dem positiven Recht mit den Worten aus: *Quaecunque enim vel moribus recepta sunt vel scriptis comprehensa, si naturali juri fuerint adversa, vana et irrita sunt habenda*. Es leidet keinen Zweifel, daß damit die Nichtigkeit des dem göttlichen Naturrecht widersprechenden positiven Rechts ausgesprochen sein soll.

Ordinatio irrita erscheint als gleichbedeutend mit *ordinatio vana, vacua, inanis, nulla*. Die formrichtig (von einem als Bischof Ordinierten) vollzogene *ordinatio irrita* führt ein Schein-

¹³ Concil. Carthag. IV c. 23 (Bruns I, p. 144): *irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum praesentia confirmetur*. c. 28: *Irritam esse injustam episcoporum damnationem et idcirco a synodo retractandam*. c. 30: *Caveant iudices ecclesiae, ne absente eo cujus causa ventilatur sententiam proferant, quia irrita erit*. c. 32: *Irrita erit donatio episcoporum vel venditio vel commutatio rei ecclesiasticae absque conniventia et subscriptione clericorum*. Vgl. Pseudo-Kallist (Hinschius p. 138): *Nemo alterius terminos usurpet, nec alterius parrochianum judicare vel excommunicare praesumat, quia talis judicatio — nec rata erit nec vires ullas habebit, quoniam nullus alterius iudicis nisi sui sententia tenebitur*.

¹⁴ Pseudo-Kallist (Hinschius p. 139): *si quis metropolitanus episcopus — sine consilio atque voluntate omnium conprovincialium episcoporum extra (außerhalb seiner eigenen Diözes) aliquid agere temptaverit, gradus sui periculo subiacebit et quod egerit irritum habeatur et vacuum*.

dasein, weil die *forma sacramenti* da ist (oben S. 137 ff. 207), aber ein bloßes Scheindasein. Sie ist vor Gott und folgerweise für die Kirche Gottes keine wahre Ordination: sie ist nichtig. Das ist das eine. Und zum andern: jede *ordinatio illicita* ist eine *ordinatio irrita*, denn sie widerspricht dem göttlichen Recht; „menschliches“ Kirchenrecht für das Wirken Gottes in dem Volke Gottes gibt es nicht und kann es gar nicht geben. Darum ist im Grundsatz jede *ordinatio illicita* zu „removieren“, d. h. als trügerischer Schein rückwärts zu vernichten, sei es durch Deposition, sei es durch Reordination, sofern nicht durch dispensatorische Rezeption aus besonderen Gründen Gnade geübt wird¹⁵.

Das alles wird von den altkatholischen Quellen bezeugt.

Auf der anderen Seite aber besteht die Tatsache, daß die von den neukatholischen Gelehrten behauptete Deutung der *ordinatio irrita* als einer gültigen, nur durch *suspensio latae sententiae* entkräfteten Ordination, wie vorhin schon einmal bemerkt wurde, kein einziges Quellenzeugnis für sich hat. In den sämtlichen altkatholischen Quellen bis hin zu Gratians Dekret (das Dekret mit eingeschlossen) ist der Ausdruck *ordinatio irrita* durchaus eindeutig in dem vorhin dargelegten Sinn. Von einer anderen Bedeutung des Ausdrucks in irgendwelchem schwächeren Sinn findet sich keine Spur. Was die neukatholischen Gelehrten vorbringen, beruht lediglich auf Hineintragen von neukanonischen Unterscheidungen in das altkanonische Recht. Wenn das altkanonische Recht die absolute Ordination für nichtig (*irrita*)

¹⁵ Diesen Grundsatz bekundet im Anfang des 10. Jahrhunderts Augustinus: *debet illicita removeri ordinatio*. Über diesen Grundsatz bestand kein Zweifel. Augustinus selber muß ihn als geltend zugeben. Er verteidigt sich nur mit dem Einwand, daß bei „geringer“ Ordnungswidrigkeit (*pauculum illicita*) dispensatorische Rezeption gnadenweise zu gewähren sei, vgl. oben S. 127 Anm. 45 und unten § 18. Denselben Grundsatz bezeugt im 9. Jahrhundert Pseudo-Damasus (S. 108 Anm. 18), im 11. Jahrhundert das Konzil von Bourges (oben S. 113 Anm. 24). Gerade daß der Grundsatz als solcher nur gelegentlich ausgesprochen wird, bestätigt die Selbstverständlichkeit seiner Geltung.

erklärt, so soll das nach unseren neueren Gelehrten heißen: der Ordinierte bekam kein Amt, aber doch den „Charakter“. Wenn der ordnungswidrig zum Bischof Ordinierte bzw. der vom Bischofsamt Deponierete altkanonisch für einen „Nichtbischof“ erklärt wird, so soll das nur bedeuten: er hatte keine *jurisdictio*, war „rechtlich“ (kirchenregimentlich) kein Bischof, wenngleich er „in sakramentaler Beziehung“ die Bischofseigenschaft (den *ordo*) besaß. Oder: die *ordinatio irrita* war „nichtig“ nur in dem Sinne, daß sie „keine Erteilung der Gnade“ mit sich führte, wennschon sie „den Charakter“ gab. Das alles zur Erläuterung von Zeugnissen, die vom „Charakter“ überhaupt nichts wissen! Aus solchen „Gesichtspunkten“ sollen sich „die der jetzt allgemein in der Kirche angenommenen Doktrin entgegenstehenden Zeugnisse erklären lassen.“ Um so mehr, da „an und für sich klar ist“, daß „durch kein *jus divinum*“ (nach heutiger Lehre!) die einmal erhaltene „Weihgewalt eines Bischofs ungültig gemacht ist“ und daß „das *jus ecclesiasticum*“ (das *jus humanum* der heutigen Lehre!) außerstande ist, „die Weihgewalt eines Bischofs zu invalidieren“, weil sie „von Christus selbst stammt und unzerstörbar ist wie der Charakter, den Gott selbst einprägt“¹⁶. Mit anderen Worten: die altkatholischen Quellenzeugnisse sind nach Maßgabe des neukatholischen Kirchenrechts, insbesondere nach Maßgabe des neukatholischen Dogmas auszulegen. Gegen diese Tatsache wird kein Quellenbeweis zugelassen. Es ist „an und für sich klar“, daß das altkatholische Kirchenrecht in allen entscheidenden Punkten dasselbe war wie das neukatholische. So ist jede weitere Erörterung unnötig, ja unmöglich. Aber sollte es bei solcher Entschlossenheit, den Zeugnissen der Vergangenheit kein Gehör zu schenken, nicht richtiger sein, auf den Schein einer wissenschaftlichen Untersuchung überhaupt Verzicht zu leisten?

¹⁶ So Hergenröther a. a. O. S. 324 ff. über Saltets Beweisführung („selbstverständlich“ sei die wegen Mangels eines Titels für irrita erklärte Ordination eine gültige Ordination) vgl. oben S. 202—205.

Es muß noch eins bemerkt werden. *Ordinatio irrita* soll gültige Ordination, jedoch mit *suspensio latae sententiae* befragen. Aber Strafen *latae sententiae* hat es in den ersten Jahrhunderten der Kirche überhaupt nicht gegeben. Zwar hört man von katholischer Seite, daß „der Gebrauch der *suspensio latae sententiae* bis in die ältesten Zeiten der Kirche hinaufreicht“¹⁷. Als Beleg erscheint jedoch nur die *ἀκροσ χειροτονία* der oben angeführten Konzilschlüsse von Nicäa, Chalcedon usw., also die *ordinatio irrita* des altkanonischen Rechts. Daß die *ordinatio irrita* aber diesen Sinn auszudrücken bestimmt gewesen sei, kann durch kein Zeugnis aus diesen „ältesten Zeiten“ dargetan werden. Denn es besteht die Tatsache, daß Strafen *latae sententiae* vor dem Ende des 7. Jahrhunderts nicht nachweisbar sind¹⁸.

Der einzige Beweisgrund, den die katholischen Gelehrten haben, ist der Inhalt des neukatholischen Kirchenrechts¹⁹. Es versteht sich aber von selber, daß dieser Beweisgrund kein Beweisgrund ist, denn es handelt sich ja gerade um die Frage, ob das neukatholische Recht auch in der altkatholischen Kirche in seinen Grundgedanken gegolten hat, so daß das neukatholische Recht als geradlinige Fortentwicklung des altkatholischen Kirchenrechts begriffen werden kann. Diese Frage muß verneint werden, wenn die *ordinatio irrita* des altkanonischen Rechts eine wegen Verstoßes gegen die kirchliche Ordnung nichtige Ordination bedeutet, denn mit dieser Tatsache ist die Scheidung des kanoni-

¹⁷ Kober, Die Suspension der Kirchendiener, 1862, S. 45. 143.

¹⁸ Vgl. E. Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts Bd. 1 S. 274 ff. Hinschius RR. Bd. 4 S. 761. 773. 841. Bd. 5 S. 131.

¹⁹ Auch bei Kober a. a. O. S. 48 ist der entscheidende Grund, daß der Ausdruck *irrita habeatur* „von einer bloß unerlaubten Ordination“ gebraucht wird und darum von einer bloßen „zeitweiligen Suspension des Geweihten verstanden werden muß.“ Warum? Weil das neukatholische Recht die *ordinatio illicita* von der *ordinatio invalida* unterscheidet. Die von Kober a. a. O. für das Vorkommen einer *suspensio latae sententiae* angeführten Zeugnisse des 5. und 6. Jahrhunderts sind bereits durch Hinschius entkräftet worden.

sehen Rechts in *jus divinum* und *jus ecclesiasticum* (*jus humanum*), die Scheidung der Kirchengewalt (Bischofsgewalt) in *potestas ordinis* und *potestas jurisdictionis*, die Scheidung von Ungültigkeit und bloßer Unerlaubtheit der Sakramentsverwaltung für die ganze altkatholische Zeit — bis um die Mitte des 12. Jahrhunderts — ausgeschlossen und damit klar gestellt, daß die altkatholische Kirche in den Grundfragen, die nicht bloß das äußerlich-kirchliche, sondern das religiöse Leben berühren, anderes Recht, andere Überzeugungen und, da in der katholischen Kirche notwendig alles aus dem Dogma fließt, ein anderes Dogma (eine andere Sakramentslehre!) gehabt hat als die neukatholische Kirche. Das ist der letzte, nicht wissenschaftlich geartete, aber doch praktisch sehr starke Grund, durch den die Stellungnahme der katholischen Gelehrten bestimmt wird. Der Wissenschaft aber kann natürlich das katholische Dogma keine Grenze ihres Erkennens stecken. Es kommt vielmehr darauf an, das altkatholische Kirchenrecht zu begreifen, um die Entwicklung zu verstehen, die vom Urchristentum über das altkatholische Kirchenrecht zum neukatholischen und sodann zum protestantischen Kirchenrecht geführt hat. Es muß untersucht werden, ob die aus dem katholischen Dogma fließenden Grundsätze der katholischen Kirchengeschichtsschreibung vor den Zeugnissen der Vergangenheit standhalten. Nicht um irgendwelcher Polemik als solcher willen, sondern um zur Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit zu gelangen.

Für diesen Zweck ist es von entscheidender Bedeutung, daß wir imstande sind, nicht bloß den altkatholischen Sinn von *ordinatio irrita*, sondern auch den Zeitpunkt festzustellen, zu welchem die neukatholische Deutung des Ausdrucks auftrat, um das altkatholische Kirchenrecht zu entkräften.

In seiner Summe zu Gratians Dekret (um 1158) dist. 70 (Singer S. 161. 162) handelt Rufin von der absoluten Ordination. Gratian erklärt sie für *irrita*. Das bedeutet nach Rufin, dem obigen entsprechend, Gratian betrachtet sie als *vacua*, d. h.

als nichtig²⁰. Aber, führt Rufin aus, das ist doch unmöglich! In der Provinz von Rom werden zahlreiche Kleriker insbesondere zu den niederen ordines ohne Titel (im altkatholischen Sinn: ohne Amtsauftrag) befördert. Der Papst selber, der doch Macht hat, alle *canones* auszulegen und zu ändern, hat diesen „langjährigen Gebrauch“ gebilligt. Kann das unrecht sein²¹? Das Wort *irrita*, sagt Rufin, ist, wie schon „einige“ (*quidam*) bemerkt haben, verschiedener Deutung fähig. Es kann bedeuten die Nichtigkeit der Ordination (*irrita quoad sacramenti veritatem*: das Sakrament der Ordination kommt überhaupt nicht zustande); es kann aber auch bedeuten Nichtigkeit nur *quantum ad officii executionem* (Suspension von der Ausübung des *ordo* trotz Gültigkeit der Ordination); es kann drittens bedeuten Nichtigkeit nur *quantum ad beneficii perceptionem* („Nichtigkeit“ der Verleihung eines *beneficium*; es ist nichts verliehen!). *Sicque qui taliter distinguunt contrarietatem canonum et predictae consuetudinis placere volunt*. Durch solche „Distinktion“ soll der Widerspruch zwischen den *canones* und der in der römischen Kirchenprovinz (vom Papste selber!) beobachteten Übung beseitigt werden. Im Zweifel, sagten diese *quidam*, besteht die „Nichtigkeit“ (*irrita*) der absoluten Ordination nur darin, daß der absolut Ordinierte kein *beneficium* bekommt (!). Er ist gültig ordiniert und kann auch seinen *ordo* gültig ausüben: die absolute Ordination ist gar nicht verboten: sie ist nur eine Ordination, bei der kein Titel (*beneficium*) verliehen wird²². Das sollen die *canones* dadurch aus-

²⁰ Rufin S. 161 a. G. wird der Ausdruck *irrita* durch *vacua* wiedergegeben, vgl. unten Anm. 22.

²¹ Vgl. die oben S. 228 Anm. 38 bereits mitgeteilten Sätze Rufins.

²² Rufin S. 161: so wollen sie die *canones* und die römische Gewohnheit in Einklang bringen, *ut in his canonibus* (durch welche die absolute Ordination für *irrita* erklärt wird) *persuadeatur nullum absolute ordinari, quia vacua erit ordinatio quoad beneficii perceptionem* (nur in bezug auf Verleihung eines *beneficium* ist sie *vacua, irrita*, da nichts verliehen wird!), *non prohibeatur sic ordinari eo quod ordinatio sit vacua quantum ad officii executionem* (sie wird nicht in dem Sinne verboten,

drücken, daß sie die absolute Ordination für irrita erklären: sie gibt keinen Titel, darum ist sie gültig wenngleich nichtig in bezug auf Verleihung eines Titels! Ein köstliches Beispiel für die Kunst schon der damaligen Kanonistik, den canones das Gegenteil von dem abzunötigen, was sie in Wirklichkeit bestimmen. Rufin ist außerstande, den Widerspruch mitzumachen, daß eine Ordination ohne Verleihung eines Titels für das kanonische Recht eine Ordination mit nichtiger Verleihung eines Titels sei. Er bemerkt: wo kein Amt (Titel), da werde auch die Ausübung des Amtes (ordo) nicht gewährt. Die Nichtigkeit der Ordination quoad beneficii perceptionem führe also stets die Nichtigkeit quantum ad officii executionem mit sich. Im übrigen schließt Rufin sich den quidam an. Das Wort irrita hat, sagt er, eine doppelte Bedeutung. Es kann die Nichtigkeit der Ordination, aber auch nur das Verbot der Ausübung des ordo (die Suspension) ausdrücken: unde patet secundum tenorem canonum, quod absoluta ordinatio irrita est non quoad veritatem sacramenti, — potest enim eadem confirmari, non reiterari²³ — sed quantum ad officii executionem. Die absolute Ordination ist gültig, sie ist nur mit ohne weiteres eintretender Suspension verbunden²⁴. Ganz die Lehre noch der heutigen

daß Ausübung des ordo ausgeschlossen wäre; es besteht also nur die Tatsache, daß kein beneficium gegeben wird, kein eigentliches Verbot!).

²³ Rufins Beweisgrund ist also: für die absolute Ordination gibt es dispensatorische Rezeption (confirmari), nicht aber dispensatorische Reordination (reiterari). Also: die absolute Ordination ist gültig. Rufin hat bereits das Sakrament der bloßen forma sacramenti (oben S. 143). So ist ihm die formrichtige Ordination als solche ein gültiges, nicht wiederholbares Sakrament. Das neukatholische Sakramentsrecht ist im Aufsteigen. So muß die ordinatio irrita der altkanonischen Zeugnisse eine Umdeutung erfahren.

²⁴ In dem letzteren Stück (der Suspension) beruht nach Rufin S. 162 die Strenge des kanonischen Rechts, die canonica severitas, welche simpliciter et generaliter locum tenet in aliis (provinciis), sed ex parte detrahitur ei in Romana provincia. In der römischen Kirchenprovinz galt also keine Suspension von der Ausübung des ordo. Die absolute Ordination war einfach gültig. Das wollten die quidam als den überlieferten canones entsprechend hinstellen, wenn sie lehrten, daß die absolute Ordination keinen Titel verleihe, sonst aber unverboden und darum vollgültig sei. Rufin ver-

Kanonisten: Aber woher stammt sie? Wir haben es eben gesehen. Die Unterscheidung von zwei Arten der ordinatio irrita (volle Nichtigkeit und bloß „praktische“ Nichtigkeit) ist den altkatholischen Quellen (den canones) unbekannt. Sie ist ein Erzeugnis lediglich der um die Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzenden kanonistischen Scholastik. Es war die Zeit, wo der Sieg der absoluten Ordination (unter Alexander III. 1179) unmittelbar bevorstand. Die „Wissenschaft“ ebnete dem neuen Recht den Boden. Die concordia discordantium canonum ward hergestellt. Eine neue Wortdeutung (für welche die Quellen nicht den geringsten Anhalt boten) ward aufgebracht. Warum? Um den Widerspruch des altkatholischen Kirchenrechts gegen das neukatholische (hier zunächst gegen den römischen Gebrauch) wenigstens in bezug auf die Hauptfrage, die Gültigkeit auch der unerlaubten Ordination, zu verschleiern. Ganz gerade so wie das noch heute von kanonistischer Scholastik gemacht wird.

§ 17.

Die kezerische und die schismatische Ordination.

Die Kirche des Altkatholizismus ist die Christenheit als das Volk Gottes, regiert durch den Geist Gottes: durch Christi Geist. Der Geist Gottes wirkt durch den Geistbegabten: den Kleriker, an erster Stelle durch den Bischof. Das geheimnisvolle Wirken Gottes durch den Geistbegabten ist das Sakrament, von dem das Volk Gottes lebt.

Nur in dem Volke Gottes (in der Kirche Christi) ist der Geist Gottes. Nur in dem Volke Gottes gibt es Geistbegabte. Nur in dem Volke Gottes (innerhalb der Kirche) gibt es

mag das nicht zugeben. Er sagt (mit Recht), die absolute Ordination ist von den canones verboten und die römische Übung, welche sie einfach als unverboden behandelt, ist mit den Kanonen in Widerspruch. Aber nur in bezug auf die Ausübung des ordo. Die Gültigkeit der Ordination wird durch die canones nicht angetastet: das neukanonische Sakramentsrecht ist in diesem Punkt vor den alten Kanonen gerettet.

die Sakramente Gottes. Außerhalb der Kirche Christi ist kein Heil durch die Sakramente Christi.

In dem Volke Gottes (in der Kirche Christi) aber wirkt der Geist Gottes ordentlicher Weise nach bestimmten Regeln, dem Kanon der Kirche Gottes. Durch diesen Satz unterscheidet sich der Alt-katholizismus vom Urchristentum. Das kanonische Recht der alt-katholischen Kirche gilt dem geheimnisvollen Tun Gottes selber, dem Wirken des Geistes Gottes (Christi) im Sakrament. Das altkanonische Recht ist nur Sakramentsrecht und aus diesem Grunde in allen seinen Teilen göttliches Recht. Nur die dem kanonischen (vom Geist Gottes gesetzten) Recht gemäße geistliche Handlung ist gemäß dem Willen Gottes. Es ist unmöglich, daß der Geist Gottes im Sakrament wider den Willen Gottes wirke, und der Wille Gottes ist als Regel des kirchlichen Lebens (des Lebens Gottes in und mit der Christenheit) im kanonischen Recht offenbar geworden. Es bedarf einer besonderen Gottes-offenbarung durch die unfehlbare Kirche (die gesamte Christenheit, oben S. 125. 130 ff.), um einen außerhalb der Regel (des kanonischen Rechts) stehenden Sakramentsbestand dennoch gültig zu machen. Der Grundsatz lautet: die dem kanonischen Recht widersprechende geistliche Handlung ist kein Sakrament.

So ergibt sich nach altkatholischem Kirchenrecht eine doppelte Reihe von Ungültigkeitsgründen für das Sakrament. Die eine Reihe folgt aus dem Satz: außerhalb der Kirche kein Sakrament. Das gilt für die Häretiker und Schismatiker und die ihnen Gleichgestellten. Die andere Reihe folgt aus dem Wesen des kanonischen Rechts: innerhalb der Kirche kein Sakrament in Widerspruch mit dem kanonischen Recht. Das gilt für alle Fälle, in denen die sakramentale Handlung geistlich unrechtmäßig ist.

Da das kanonische Recht außerhalb der Kirche überall keine sakramentale Handlung kennt, also die außerhalb der Kirche vollzogenen sakramentalen Handlungen schlechtweg verneint, so gehen die beiden soeben bezeichneten Reihen von Rechtsätzen auf ein einziges grundlegendes Gesetz zurück: die kanonisch-rechts-

widrig vollzogene geistliche Handlung ist kein Sakrament. Unkanonisch, kanonisch-rechtlich unerlaubterweise (illicite) und doch gültig (valide) vollzogene Sakramente gibt es nicht.

Auf diesem Grundsatz hat die katholische Kirche bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts gestanden. Das ist es, was im folgenden an einer ganzen Reihe von Einzelfällen bewiesen werden soll, insbesondere an solchen Einzelfällen, in denen das Papsttum selber sich zu der Frage geäußert hat.

Zunächst sollen uns die Fälle der hezerischen und schismatischen Ordination beschäftigen.

1. Papst Kornelius.

Der erste Fall unkanonischer Ordination, von dem wir näheres hören, ist die Ordination Novatians zum römischen Gegenbischof (i. J. 251). Er ward formrichtig ordiniert von drei nach Rom berufenen italienischen Bischöfen¹. Nichtsdestoweniger ward seine Ordination von katholisch-kirchlicher Seite als nichtig beurteilt. Der römische Bischofsstuhl war bereits besetzt durch den rechtmäßig ordinierten Papst Kornelius. Novatian war im Schisma ordiniert, in Trennung von der Ecclesia, denn die Ecclesia war bei dem rechtmäßigen Bischof (Kornelius). Er war gegen das „evangelische“ (kanonische) Recht ordiniert, welches in der katholischen Kirche nur einen Bischof duldet. Seine Ordination ist darum nichtig. Er ist gar nicht ordiniert. Er ist überhaupt kein Bischof. So Cyprian, der sich in den stärksten Ausdrücken äußert². Ebenso auch der Papst Kornelius selber. Er sagt

¹ Also auf einer (schismatischen) römischen Synode, vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 287 ff.

² Cypr. ep. 55, 8: wer bei rechtmäßig besetztem römischen Bischofsstuhle (durch Kornelius) iam episcopus fieri voluerit, foris (ecclesiam) fiat necesse est nec habeat ecclesiasticam ordinationem qui ecclesiae non tenet unitatem (die Einheit der Ecclesia, die darin beruht, daß überall derselbe eine Bischof wiederkehrt, ist verletzt, vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 251 ff. 345 ff. Wesen u. Urspr. des Kath. S. XII), quisque ille fuerit — profanus est, alienus est, foris est et cum post primum secundus esse non possit

höhnlich von Novatian: dieser „Verteidiger des Evangeliums“ wußte nicht, daß nach dem Evangelium „nur ein Bischof in der katholischen Kirche sein darf“. Gültig ist nur die Ordination (Erwählung) durch Gott³. Novatian ist, weil wider das göttliche Recht (das Evangelium) ordiniert, nicht von Gott („nicht von oben her“) erwählt. Seine Ordination ist eine nichtige bloße Schein-Ordination⁴. Auch die Äußerungen des Papstes sind so deutlich wie nur möglich.

(es kann nur ein Bischof in der Kirche sein), quisque post unum qui solus esse debeat factus est jam non secundus ille sed nullus est. § 24: (Novatian) christianus non est, qui in Christi ecclesia non est — etiam quod prius fuerat amisit (er ist kein Presbyter mehr), nisi si episcopus tibi videatur qui episcopo in ecclesia a sedecim coepiscopis facto adulter adque extraneus episcopus fieri a desertoribus per ambitum nititur, et cum a Christo una (sit) ecclesia — item episcopatus unus —, ille — humanam conetur ecclesiam facere, — creare alios pseudoepiscopos audeat — episcopi nec potestatem potest habere nec honorem qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem: Novatian ist kein Bischof, seine Kirche keine Kirche, die von ihm ordinierten Bischöfe keine Bischöfe. Ebenso ep. 69, 3: Novatianus in ecclesia non est nec episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contempta (er hat das Evangelium Matth. 16, 18, 19, nach dem nur ein Bischof in der Kirche sein darf, und die apostolische Überlieferung von der Aufeinanderfolge der Bischöfe mißachtet) nemini succedens a se ipso ortus est; habere namque aut tenere ecclesiam nullo modo potest qui ordinatus in ecclesia non est.

³ Vgl. das Schreiben des Papstes Kornelius an Cyprian (Cypr. ep. 49, 2): Die römischen Konfessoren, die von Novatian zu Kornelius und dessen Kirche zurückkehren, bekennen: Cornelium episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae electum a Deo omnipotente et Christo Domino scimus, nos errorem nostrum confitemur. Cypr. ep. 55, 8: factus est Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus iudicio. Oben S. 189 ff. Vgl. S. 110 Anm. 21: Erwählung iudicio hominum, nicht durch Gott, bedeutet Ungültigkeit der Ordination; dazu Kirchenr. Bd. 1 S. 57 Anm. 1.

⁴ Euseb. hist. eccl. VI, 43, 8 ff.: Schreiben des Papstes Kornelius an den Bischof Fabius von Antiochien: Novatian suchte an sich zu reißen τὴν μὴ δόξειαν αὐτῷ ἄνωθεν ἐπισκοπήν: er ließ zwei Bischöfe aus einem „entlegenen Winkel Italiens“ kommen, die ihn ordinierten ἐκὼς τῆς τῆς καὶ παραλαβὴν χειροθεσίαν, so daß er zu unrecht „den ihm nicht zukommenden Episkopat“ in Anspruch nimmt; dieser „Verteidiger des Evangeliums“ (der Novatian sein will, weil er die zum Götterdienst Abgefallenen nicht wieder in seine Kirche aufnimmt) wußte nicht, daß nach dem Evangelium (Matth. 16, 18, 19: die Verleihung der Schlüssel an Petrus allein) „nur ein Bischof in

Daß Cyprian sich in diesem Sinne geäußert hat, wird von den katholischen Forschern leichten Herzens hingenommen⁵. Hat doch Cyprian auch in Sachen der Reheraufe einen Grundsatz vertreten, der in der Kirche nicht durchgedrungen ist. Aber daß auch ein Papst sich in gleicher Weise ausspricht, ist unbequem. Er mußte doch die richtige (neukatholische) Theologie haben und auch die ordnungswidrige, von formrichtig ordinierten Bischöfen formrichtig vollzogene Ordination für gültig erklären! Das wird denn auch behauptet⁶. Papst Kornelius, so hören wir, hat sich „sehr lebhaft“ ausgedrückt. Aber, wird hinzugefügt, man darf seine Worte „nicht buchstäblich nehmen“. Warum nicht? Dafür fehlt es an jeder Spur eines Beweises⁷. Es bleibt dabei,

der Kirche sein darf“. Die Ordination wider das „Evangelium“ ist Ordination „nicht von oben her“, d. h. nicht von Gott und darum keine wahre, sondern eine bloß „scheinbare und nichtige“ Ordination. Ebenso Kornelius in seinem Schreiben an Cyprian (Cypr. ep. 49): Die zu Kornelius zurückkehrenden Konfessoren bekennen reuig, daß sie sich schuldig gemacht haben, schismatisches haeresis auctores fuisse, ut paterentur ei (dem Novatian) manum quasi in episcopatum inponi; sie bekennen zugleich, daß vielmehr Kornelius von Gott erwählt ist (vgl. Anm. 3), inposituram passus sumus; — nam etsi videbamur quasi quandam communicationem cum schismatico et haeretico homine habuisse, cor tamen nostrum semper in ecclesia fuit, nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum — unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica esse debere. Nach göttlichem Recht kann nur ein Bischof in der Kirche sein: so ist, da Kornelius von Gott erwählt ist, Novatian nicht von Gott (sondern „von Menschen“) eingesetzt und seine Ordination zum Bischof eine bloße „Quasi-Ordination“ (Scheinordination), keine wahre Ordination: die Handauflegung, die er empfing, ist nichtig. Kornelius und Cyprian vertreten genau den gleichen Standpunkt. Keiner von beiden ist auch nur von ferne der Meinung, daß eine Verschiedenheit des Urteils zwischen ihnen bestehe.

⁵ Daß Cyprian die Ordination des Novatian als nichtig beurteilte, wird denn auch von Saltet Réord. p. 9 ff., 28 ff. zutreffend ausgeführt.

⁶ Vgl. Saltet Réord. p. 10, 11.

⁷ Saltet behauptet: „nichts deutet darauf hin, daß der Papst die Weihe Novatians als nichtig betrachtete.“ Aber der Papst erklärt doch beide Male (in seinem griechischen wie in seinem lateinischen Schreiben), daß die Handauflegung nur eine „Quasi-Handauflegung“, nur eine „scheinbare und nichtige“ (das Wort μάταιος bedeutet „töricht, leer, nichtig“, vgl. die Septuaginta) gewesen sei. Deutlicher kann man doch nicht sein. Dafür daß diese Worte nicht buchstäblich zu nehmen seien, wird (p. 10 not. 5) geltend gemacht, daß der Papst in dem griechischen

daß Papst Kornelius buchstäblich die Nichtigkeit der dem Novatian zuteil gewordenen Ordination bekundet.

Aus welchem Rechtsgrunde? Die Ordination war eine schismatische Ordination. Sie war zugleich nach dem Urteil sowohl des römischen wie des karthagischen Bischofs eine *heretische* Ordination⁸. Die religiöse Notwendigkeit des Einepiskopats

Schreiben kurz darauf „scheinbar“ die Gültigkeit der Taufe Novatians (sie war eine Krankentaufe mit bloßer Besprengung gewesen) bezweifelt, die doch (nach dem späteren Sakramentsrecht!) „zweifellos gültig war“. Also weil der Papst es nicht ernst meinte, wenn er die Gültigkeit der Besprengungstaufe bezweifelte (er mußte doch das spätere, heute geltende Sakramentsrecht im Kopf haben!), so hat er es auch nicht ernst gemeint, wenn er die Ordination Novatians als nichtig bezeichnete. Eine schöne Logik: weil der Papst zweimal sich falsch ausdrückt (vom Standpunkt des neukatholischen Rechts), muß er beide Male das richtige (das dem neukatholischen Recht entsprechende) gemeint haben! „Bekräftigt“ wird das nach Sallet p. 11 durch die Erzählung des Kornelius (Euseb. VI, 43, 18): Novatian habe die Eucharistie unter Änderung ihrer Liturgie benutzt, um sich von seinen Anhängern einen Erenschwur leisten zu lassen: das sei „das Schlimmste“, das Novatian verbrochen; die heilige Handlung habe er für die Teilnehmer aus einem Segen in einen Fluch verwandelt (sie mußten „sich selbst versuchen“). Offenbar will Kornelius die von Novatian gefeierte Eucharistie als eine gotteslästerliche Handlung brandmarken. Nach Sallet aber ist der Papst dahin zu verstehen, daß er die Messen Novatians als gültig (comme valides) beurteilte! Solcher „Beweisführung“ bedarf es, um den Quellen den Mund zu stopfen.

⁸ Vgl. den Brief des Kornelius an Cyprian (oben Anm. 4): Novatian ist ein schismaticus et haereticus homo; seine Anhänger sind in schisma et haeresis. Auch Cyprian ep. 55, 27 spricht von Novatian und seinen Anhängern als von den novi haeretici. Dabei stand Novatian durchaus auf dem Boden der katholischen Glaubensregel. Ein afrikanischer Bischof, der augenscheinlich geneigt war, es mit Novatian zu halten, schrieb deshalb an Cyprian um Belehrung, Cypr. ep. 55, 24: desiderasti tibi scribi, quam haeresim introduxisset (Novatianus). Novatian hatte keine neue Glaubenslehre eingeführt. Das lag in dieser Anfrage. Cyprian muß das bestätigen. Er antwortet: scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat, quisque ille est et qualiscumque est, christianus non est. Das einzige, was Novatian zur Last fällt, ist das Schisma, die Tatsache, daß er nec unitatem spiritus nec conjunctionem pacis observat et se ab ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat. Aber in dem Schisma als solchem lag zugleich die „Herese“, die Abweichung vom Evangelium, vgl. das im Text Folgende. Cyprian betont daher, ebenso wie Kornelius, daß sich Novatian durch sein Schisma zu der evangelica et apostolica traditio in Widerspruch gesetzt hat (oben Anm. 2). Der Vorwurf der Herese wirkte stärker als der nur des Schismas (vgl. oben S. 162 in der Anm.).

ward seit dem 2. Jahrhundert von der römischen Kirche (der die lateinische Kirche des Abendlandes folgte) auf das Evangelium Matth. 16, 18, 19 gegründet: die Schlüsselgewalt ist vom Herrn zuerst dem Apostel Petrus allein, dann erst auch den anderen Aposteln gegeben worden, um auszudrücken, daß nur eine Schlüsselgewalt, die des Petrus, und folgeweise nur ein Bischof als Nachfolger Petri in der Ecclesia sein dürfe⁹. Der Schismatiker Novatian, der einen zweiten Bischofsstuhl in der Ecclesia neben dem Stuhl Petri aufrichten will, ist notwendig zugleich Häretiker: er ist in Widerstreit mit dem Evangelium. Die schismatische Ordination ist als solche zugleich eine heretische Ordination. Sie ist damit zweifellos eine Ordination außerhalb der Kirche Christi (foris ecclesiam). So kann sie keine gültige Ordination sein. Die schismatische und (beides fällt tatsächlich zusammen) die heretische Ordination ist nichtig. Die lateinische Kirche Afrikas beurteilte, ebenso wie die griechische Kirche, alle Reheresakramente gleichmäßig: wie die Reheresordination nichtig war, so auch die Reherestaufe¹⁰. Aber auch die römische Kirche, die doch bereit war, die Reherestaufe als gültig anzuerkennen, folgte

Darum bedeutete es einen Vorteil, daß bereits aus der Tatsache des Schismas der Tatbestand der Häresie abgeleitet werden konnte.

⁹ Vgl. Kirchenr. Bd. I S. 251 ff. Wesen und Urspr. d. Kath. S. XII ff. Die von Cyprian entwickelte Gedankenreihe: in allen Bischöfen kehrt immer derselbe „eine Bischof“, der Bischof als der Nachfolger Petri, wieder, und in dem „einen Episkopat“ (episcopatus unus) beruht die Einheit der Ecclesia, — ist keineswegs eigentümlich cyprianisch. Sie stammt aus Rom. Sie ist dort schon Ende des 2. Jahrhunderts nachweisbar (Kirchenr. Bd. I S. 254 Anm. 8) und hat sich bis in das 9. Jahrhundert in der römischen Kirche erhalten, Wesen u. Urspr. d. Kath. S. XIV in der Anm. Der Satz des Papstes Kornelius: unum episcopum in catholica esse debere als Folgerung aus dem „Evangelium“ hat diese römische Lehre zur Voraussetzung.

¹⁰ Auf dem großen karthagischen Konzil, das Cyprian i. J. 256 in Sachen der Reherestaufe abgehalten hat, spricht der Bischof Novatus seinen Standpunkt dahin aus (Sent. 4, Hartel Cypr. opp. I, p. 438): omnes schismaticos et haeticos qui ad ecclesiam conversi sunt baptizavi (die Taufe der Schismatiker und Häretiker ist nichtig) sed et eos qui ordinati videntur laicos recepi: wie die Reherestaufe eine bloße Scheintaufe so ist die Reheresordination eine bloße „Scheinordination“. Ganz die folgerichtige Durchführung des altkatholischen Grundgedankens.

für die Ordination der „katholischen Wahrheit“, dem obersten Grundsatz der altkatholischen Kirche: außerhalb der Ekklesia des rechtmäßigen katholischen Bischofs gibt es keine Ekklesia (keine Christenheit, kein Christentum, keinen Geist Christi) und darum außerhalb der katholisch verfaßten Ekklesia gibt es kein Sakrament. Für die Rekertaufe hat sich unter Führung der römischen Kirche im Abendlande eine Ausnahme durchgesetzt¹¹; für alle anderen Sakramente aber, an ihrer Spitze die Ordination, ist es, wiederum unter der Führung der römischen Kirche und ihres Papsttums, bei dem altkatholischen Grundsatz geblieben.

2. Die griechische Kirche im 4. Jahrhundert.

Die griechische Kirche vertrat das altkatholische Prinzip ohne jede Einschränkung. Sie lehnte ausnahmslos alle außerhalb der katholischen Bischofs-Ekklesia vollzogenen Sakramente als nichtig ab. Begehrte ein ketzerisch oder schismatisch Getaufter Aufnahme in die katholische Kirche, so bedurfte er der Wiedertaufe (oben S. 178). Sollte ein ketzerisch oder schismatisch Ordiniertes dennoch in den katholischen Klerus Aufnahme finden, so bedurfte er der Reordination. Die Ordination der Ketzer und Schismatiker (beide Gruppen fielen tatsächlich miteinander zusammen) war ebenso nichtig wie ihre Taufe.

In diesem Sinne hatte denn auch Papst Kornelius an Fabius von Antiochien geschrieben. Er setzte voraus, daß die „wider das Evangelium“ von ketzerischen Schismatikern vollzogene Ordination des Novatian auch im Morgenlande als „nicht von Gott“ stammend, d. h. als nichtig würde beurteilt werden.

Daß Kornelius in dieser Voraussetzung sich nicht täuschte, befestigt das Konzil von Nicäa.

Auf die Paulianisten (die Anhänger der monarchianischen,

¹¹ Vgl. oben S. 178 ff. Zur Zeit des Kornelius hatte bereits Papst Kallist keine Entscheidung zugunsten der Rekertaufe getroffen, die dann später durch Papst Stephan I. endgültig wurde, vgl. oben S. 166 ff.

antitrinitarischen Lehre des Paul von Samosata) wird in Kanon 19 von Nicäa der katholische Grundsatz rückhaltlos angewandt. Ihre Taufe ist nichtig. Die zur katholischen Kirche „flüchtenden“ Paulianisten müssen wiedergetauft werden. Ebenso ist die ketzerische Ordination nichtig. Wenn der paulianistisch Ordinierte in den katholischen Klerus aufgenommen werden soll, bedarf es der Wiederholung der Ordination durch den katholischen Bischof, und zwar der ganzen Ordination im altkatholischen Sinn, d. h. nicht bloß der Handauflegung, sondern auch der vorausgehenden Erwählung zum geistlichen Dienst: der katholische Bischof hat die Prüfung der Würdigkeit zu wiederholen und damit den Amtsauftrag neu zu erteilen, auf Grund dessen dann die neue Handauflegung erfolgt. Wenn die Prüfung ungünstig ausfällt, setzt der katholische Bischof den paulianistisch Ordinierten ab: die Deposition vollzieht die Nichtigerklärung der Ordination¹².

Milder werden die Novatianer behandelt. Ihnen wird zugestanden, daß ihre Kleriker ohne erneute Prüfung und folgeweise ohne erneute Bestellung (Erwählung, Verordnung, Ordination im engeren Sinn) in die Reihen des katholischen Klerus aufgenommen werden, mit demselben Dienst, für den sie bisher

¹² Nic. a. 325 c. 19 (Bruns I, p. 19): (paulianistische Kleriker) εἰ μὲν ἀμεμπτοὶ καὶ ἀνεπιληπτοὶ φανεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονεῖσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου. εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδελούς αὐτοῦς εὕριστοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοῦς προσήκει. In der „Prüfung“ (ἀνάκρισις) liegt die Wiederholung auch der Wahl: die Erwählung ist ein Teil des altkatholischen Ordinations-Sakraments, oben S. 212 ff.: das ganze paulianistische Ordinations-Sakrament ist nichtig. Erst die Erwählung durch den katholischen Bischof ist die sakramentale Erwählung durch Gott; die Erwählung bei den Paulianisten war eine Erwählung nur „durch Menschen“, nicht durch Gott. Die bei ungünstigem Ausfall der Prüfung eintretende Deposition befestigt das früher (S. 345 ff.) über das Wesen der altkatholischen Deposition Ausgeführte: die Deposition vernichtet rückwärts die nichtige Ordination als eine bloße „Schein-Ordination“. Darin liegt zugleich, daß die Ordination der Paulianisten (und ebenso ihre Taufe) nicht wegen eines Formmangels (dann wäre auch der Schein eines Sakraments nicht dagewesen), sondern lediglich wegen ihrer Vollziehung außerhalb der katholischen Ekklesia (in einer ketzerischen und schismatischen Gemeinschaft) als nichtig beurteilt wurde. Vgl. unten Anm. 18 a. G.

bestellt waren. Der erste (grundlegende) Teil ihrer Ordination — die Erwählung zu diesem klerikalen Dienst, die Erteilung des Amtsauftrags — wird durch den Konzilschluß als gültig rezipiert. Die „heilige und große Synode“ genehmigt in Kraft des ihr innewohnenden heiligen Geistes die Erwählung derjenigen novatianischen Kleriker, die zur katholischen Kirche übertreten. Ihre Erwählung wird durch den Mund der Synode von Gott gutgeheißen. So haben diese Kleriker nunmehr ihr Amt wirklich sakramental von Gott. Nur der zweite Teil ihrer Ordination, die Weihe mit Handauflegung, die gottesdienstliche Feier, in welcher die göttliche Verleihung des Amtes und des Geistes liturgisch sich vollzieht und sich vollendet, ist ungültig und muß daher wiederholt werden¹³. Vom neukatholischen Standpunkt ist das unverständlich, denn für den Neukatholizismus ist nur noch diese liturgische Handlung, die Handauflegung (Weihe), sakramental, nicht mehr die Erteilung des Amtsauftrags, die *missio* (oben S. 192). Neukatholisch bedeutet also die Wiederholung der Handauflegung (der Weihe) die Wiederholung des ganzen Sakraments (die Reordination), während das Konzil doch offenbar nur die Handauflegung wiederholt haben will, nicht die Ordination¹⁴. Die neukatholischen Theologen stehen daher unserem

¹³ Nic. c. 8 (Bruno I, p. 16): ἔδοξε τῇ ἀγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροδοτούμενους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ. Sie müssen nur schriftlich bekennen, daß sie allen Beschlüssen (δόγμασι) „der katholischen und apostolischen Kirche“ gehorjam Folge leisten, insbesondere auch mit den in zweiter Ehe Lebenden und mit den zum Götzendienst Abgefallenen aber nach geleisteter Buße wieder Aufgenommenen Gemeinschaft halten werden. Erfüllen sie diese Bedingung, so behalten sie ihr bisheriges Amt. Nur für den Fall des Zusammentreffens eines novatianischen und eines katholischen Bischofs in derselben Stadt wird eine Ausnahmebestimmung getroffen.

¹⁴ So wird denn auch von Gratian, dem die Trennung von Wahl und Weihe bereits geläufig ist (vgl. oben S. 224 ff.), der Schluß von Nicäa auf dispensatorische Reordination gedeutet, bei c. 8 C. I. qu. 7: ex dispensatione in Niceno concilio de Novatianis statutum est, ut ad ecclesiam redeuntes (iterum) ordinentur. Gratian steht aber insofern noch auf dem altkatholischen Standpunkt, daß ihm die dispensatorische Reordination noch unbedeutlich ist. Nur die gültige Ordination ist ihm unwiederholbar. Die Ordination der Novatianer aber ist ihm — wiederum weil er altkatholisch denkt — als

Kanon, der mit dürren Worten Wiederholung der Handauflegung vorschreibt, ratlos gegenüber¹⁵. Nur der altkatholische Begriff der Ordination als der sakramentalen Erteilung des Amtsauftrags mit anschließender Handauflegung (liturgischer Vollziehung) ermöglicht das Verständnis des Konzilschlusses. Die Ordination der Novatianer wird vom Konzil ähnlich behandelt wie die Ketzertaufe von Rom und der abendländischen Kirche. Die Erwählung durch Gott (auch die Taufe ist eine Erwählung, oben S. 151) ward anerkannt, aber nicht die zugehörige Handauflegung (die Weihe). Der Geist Gottes ist nur innerhalb der Kirche, nicht bei Ketzern und Schismatikern. Soweit nicht Ausnahmen gemacht werden müssen, bleibt es bei der Ungültigkeit aller außerkirchlichen Sakramente¹⁶. Die Novatianer waren keineswegs bloß Schismatiker. Hatten sie doch bestimmte Irrlehren hinsichtlich der zweiten Ehe und der zum Götzendienst Abgefallenen. Diesen Irrlehren mußten sie schriftlich entsagen und sich positiv zum Gehorsam gegen alle Entscheidungen („Dogmen“) der katholischen Kirche verpflichten. Abweichung von den „Dogmen“ der katholischen Kirche ist mit Abweichung vom Worte Gottes (Evangelium) gleichbedeutend, denn das Wort der

ketzerische (außerkirchliche) Handlung eine nichtige Ordination. So sind für ihn die Schwierigkeiten der neukatholischen Theologie nicht vorhanden.

¹⁵ Vgl. z. B. Hefele, Conciliengeschichte Bd. I S. 409. 410. Saltet, Réord. p. 36. 37. Der Letztgenannte nimmt zu der Auskunft seine Zuflucht, das Konzil von Nicäa habe für die novatianischen Kleriker nicht die Erteilung (Wiederholung) der ordinatorischen Handauflegung, sondern die Vollziehung des Sakraments der Firmung (la confirmation) vorgeschrieben! Es braucht, von allem anderen abgesehen, nur daran erinnert zu werden, daß das Konzil von Nicäa die Meletianer auf gleichem Fuß mit den Novatianern behandelt hat, und es hier ausdrücklich heißt: die meletianischen Kleriker sollen in ihrem Amt aufgenommen (ihre Erwählung wird rezipiert), aber durch eine „mystischere“ Cheirotonie „gekräftigt“ werden, oben S. 219 Anm. 21. Hier macht der Komparativ (μυστικώτερον) ganz zweifellos, daß die neue Handauflegung nicht eine andere Handauflegung sein soll, sondern die „geheimnisvollere“, sakramental vollwirksame Wiederholung der gleichen (ordinatorischen) Handauflegung, die bereits zuvor (sakramental unkräftig) empfangen wurde.

¹⁶ Auch Papst Stephan wandte diesen Grundsatz an, indem er die Wiederholung der Tauf-Handauflegung forderte. Er machte nur auf Grund der römischen Tradition zugunsten der Taufe selber eine Ausnahme, oben S. 176.

Eklesia (der katholischen Christenheit) ist das Wort Gottes. Die Novatianer waren in derselben Verdammnis wie die Paulianisten: sie waren Ketzer und Schismatiker zugleich. Aber der Anhang der Novatianer war groß. Das novatianische Schisma bedeutete eine Notlage. So wurde, um die novatianische Gegenkirche endlich verschwinden zu machen, eine Ausnahme beschlossen. Den Novatianern ward der Übertritt zum Katholizismus erleichtert. Ihre Taufe ward ohne weiteres (falls Übertritt erfolgte) als gültig angenommen (rezipiert); auch ihre Ordination, die letztere aber nur teilweise. Der Grundsatz ward durch die Forderung gewahrt, daß bei Übertritt der novatianischen Kleriker die Handauflegung (die Weihe) zu wiederholen sei¹⁷. Der Grundsatz der Väter von Nicäa aber lautete: Die Ordination der Ketzer und Schismatiker ist nichtig¹⁸.

¹⁷ Aus den gleichen Gründen wurden die Meletianer, die in Ägypten eine große Rolle spielten, in der gleichen Weise behandelt, vgl. Anm. 15.

¹⁸ Daß dies der Standpunkt des Konzils von Nicäa und zugleich der römischen Kirche war, bestätigt das berühmte Schreiben Papst Innozenz' I. v. J. 414 an die macedonischen Bischöfe (Jaffé Nr. 303), von dem weiter unten noch näher die Rede sein wird. Hier wird in c. 10 eine eingehende Auslegung des Kanon 8 von Nicäa gegeben: placuit sanctae et magnae synodo, ut accepta manus impositione sic maneant in clero. Possum vero dicere, de solis hoc Novatiani esse praeceptum nec ad aliarum haeresum clericos pertinere. Nam si utique de omnibus ita definirent, addissent, a Novatianis aliisque haereticis revertentes in suo ordine recipi. Zugunsten der Novatianer, sagt der Papst, und nur der Novatianer ist vom Konzil eine Ausnahme gemacht: ihre Ordination ist teilweise angenommen („rezipiert“) worden. Aber was von den novatianischen Ordinationen, das gilt nicht auch von anderen ketzerischen Ordinationen. Eine Notlage der Kirche kann fordern, daß von den regulae veteres, quas ab apostolis vel apostolicis viris traditas ecclesia Romana custodit, abgewichen wird; sed quod necessitas pro remedio invenit, cessante necessitate debet utique cessare pariter quod urgebat: quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio, quam tempus fieri ad praesens impellit (so der Papst in dem unmittelbar vorausgehenden c. 9). Ein Beispiel für solches Notverfahren der Kirche ist ihm (das führt unser c. 10 aus) der Beschluß von Nicäa zugunsten der Novatianer. Durch die (teilweise) Rezeption der novatianischen Ordinationen ward für diesen Sonderfall ein Notrecht geschaffen, nicht eine Regel aufgestellt, die auch für andere ketzerische Ordinationen zu gelten hätte. Der ordo legitimus bleibt unberührt, und die rechtmäßige, „von den Aposteln oder apostolischen Männern stammende“ Ordnung, deren Hüterin

Was das ökumenische Konzil von Nicäa im Anfang des 4. Jahrhunderts als gemeingültiges katholisches Sakramentsrecht

die römische Kirche ist, erklärt die ketzerischen Ordinationen für nichtig. Genau das gleiche, was Gratian noch im 12. Jahrhundert als den Standpunkt der römisch-katholischen Kirche bekundet (vgl. Anm. 14). Es war der Standpunkt der gesamten altkatholischen Christenheit. Was Saltet p. 36. 37 von einem Gegensatz zwischen Abendländern und Morgenländern und von einem Übergewicht der Abendländer vorbringt (die römische Kirche hätte in Kanon 19 die Nichtigkeit der paulianistischen Ketzertaufe zugestanden, dafür aber in Kanon 8 den römischen (neukatholischen!) Grundsatz der Gültigkeit der ketzerischen Ordination für die Novatianer durchgesetzt!) ist einfach aus der Luft gegriffen und wird wie durch den nicänischen Text so durch die eben besprochene Dekretale Innozenz' I. unmittelbar widerlegt. In der von ihm für seine Meinung angezogenen Dekretale des Siricius ad Himerium (v. J. 385, Jaffé Nr. 255) c. 2 ist von der Ordination (auch vom Konzil von Nicäa) überhaupt keine Rede, sondern lediglich von der Ketzertaufe; ebenso wertlos ist die gleichfalls angerufene summarische Äußerung des Hieronymus über Nic. c. 8. 19. — Einen eigentümlich römischen, der Meinung des Konzils nicht entsprechenden Standpunkt bringt Innozenz I. (in demselben c. 10) nur in bezug auf den Kanon 19 (die Paulianisten angehend) zum Ausdruck. Wie die Anerkennung der novatianischen (ketzerischen) Ordination nur für die Novatianer, so soll nach der Auslegung des Papstes auch die Nichtigterklärung der paulianistischen (ketzerischen) Taufe nur für die Paulianisten, nicht auch für andere ketzerische Taufen vorgeschrieben sein. Der Papst kann natürlich nicht zugeben, daß die Ketzertaufe als solche nichtig, also die römische Kirchenlehre in diesem Punkt irrig sei. Aus dem Urteil des Konzils über die Paulianisten, sagt er, ist nicht von ferne zu folgern, daß alle von der Ketzerei zur katholischen Kirche Übertretenden wiederzutauften wären. Quod cum nullus audeat facere (nämlich nach römischer Lehre!), de ipsis tantum esse praeceptum ratio demonstrat. Sind ja doch vom Konzil selber die novatianischen (gleichfalls ketzerischen) Taufen als gültig beurteilt worden. Der Grund für die Sonderbehandlung der paulianistischen Taufen liegt nach dem Papst darin, daß diese Ketzer als Antitrinitarier nicht die richtige Taufformel anwenden (in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti minime baptizant). So mußten ihre Taufen, aber nur ihre Taufen wegen mangelnder Form der Taufe als nichtig angesehen und die Wiedertaufe gefordert werden (während die novatianischen Taufen die richtige trinitarische Formel haben und darum, wenngleich ketzerisch, doch formrichtig und deshalb gültig sind). Der Papst bringt auf solche Weise die Entscheidung des ökumenischen Konzils mit der römischen Lehre von der Ketzertaufe in Einklang. Er merkt nicht, daß er sich dabei in einen Selbstwiderspruch verwickelt. Wenn die paulianistische Taufe wegen mangelnder Form als nichtig beurteilt werden sollte, so war das natürlich ein Grundsatz, der nicht bloß für diese Ketzer (de ipsis tantum), sondern für alle Ketzer, ja überhaupt für alle Taufhandlungen galt. Wo es an der Form der Taufe fehlt, da ist auch der Schein einer Taufe nicht vorhanden, mag die Taufe innerhalb oder außerhalb der katholischen Eklesia vor sich gegangen sein. Unter solcher Voraussetzung war der Konzilsbeschluß über

bezeugt, wird gegen das Ende desselben Jahrhunderts durch die sog. apostolischen Kanonen bestätigt. Hier wird das Verbot der Reordination eingeschärft. Sowohl den Reordinierten wie den, der die Reordination erteilt, trifft die Strafe der Deposition: sie haben sich beide als der Ordination unwürdig erwiesen. Aber nur bei gültiger Ordination ist Reordination ausgeschlossen. Darum anders, „wenn sich herausstellt, daß die erste Ordination eine ketzerische war, denn die von Kettern Getauften oder Ordinierten sind nicht getauft und keine Kleriker“¹⁹. Die Ketzer-taufe ist nichtig und ebenso die Ketzerordination.

Auch das zweite ökumenische Konzil hat einen die schismatische Ordination betreffenden Beschluß gefaßt. Der Philosoph Maximus war von einer Sondergruppe zum Bischof von Konstantinopel erwählt und geweiht worden²⁰. Das Konzil von

die Paulianistentaufen keine Ausnahmeverordnung für die Paulianisten, welche der Ausnahmeverordnung für die Novatianer (wie der Papst will) entsprochen hätte. Die Auslegung des Papstes ist also in sich unmöglich. Überdies ist der Papst hinsichtlich der paulianistischen Taufformel im Irrtum. Die Paulianisten hatten, wie durch das Zeugnis des Athanasius (Oratio II. contra Arianos c. 43) feststeht (vgl. Saltet p. 38) die gleiche trinitarische Taufformel wie die Katholiken, wiewohl sie infolge ihres Monarchianismus diese Taufformel antitrinitarisch deuteten. Die Taufe der Paulianisten war also formrichtig. Trotzdem wurde sie vom Konzil als nichtig beurteilt, weil in Nicäa (wie ja auch durch andere Tatsachen bestätigt wird) der griechische Katholizismus die Oberhand hatte, nicht der römische. Hier war ein Gegensatz zwischen dem griechisch-katholischen (folgerichtig katholischen, alle außer-katholischen Sakramente verwerfenden) und dem römisch-katholischen Kirchenrecht (Sakramentsrecht), den der Papst durch seine Auslegung vergeblich aus der Welt zu schaffen suchte. In bezug auf alle anderen Sakramente aber, nur die Taufe ausgenommen (vgl. oben S. 178 ff.), hatten die beiden Kirchenhälften das gleiche, nämlich das altkatholische Sakramentsrecht, kraft dessen alle außerkirchlichen (außer-katholischen) Sakramente, auch bei beobachteter Form, dennoch nichtig sind. So ist der Papst in bezug auf die Behandlung der novatianischen (ketzerischen) Ordination mit dem Konzilsbeschluß von Nicäa in Einklang, während er in bezug auf die Ketzer-taufe den Einklang herzustellen vergeblich sich bemüht.

¹⁹ Can. apost. c. 67 (Bruns I, p. 10): τὸς γὰρ παρὰ τῶν τοιοῦτων (αἰρετικῶν) βαπτισθέντας ἢ χειροτονηθέντας οὕτε πιστοὺς (fideles, Getaufte) οὕτε κληρικὸς εἶναι δυνατόν.

²⁰ Einige Ägypter, die zu dem Bischof von Alexandria in Beziehung standen, hatten den Maximus „insgeheim“ ordiniert, vgl. Hefele, Concilien-

Konstantinopel (i. J. 381) erklärt, daß Maximus „Bischof weder war noch ist“ und daß das gleiche von allen Klerikern gelte, die er als Bischof von Konstantinopel ordinierte: sie waren weder jemals Kleriker noch sind sie es. Alles „was an ihm und von ihm geschehen ist“, wird als nicht geschehen „entkräftet“²¹. Die „Invalidität“ (um den neukatholischen Kunstausdruck zu gebrauchen) der an ihm und der von ihm vollzogenen Weihe wird auf das deutlichste ausgesprochen.

3. Papst Innozenz I.

Der Standpunkt des Papstes Kornelius im 3. Jahrhundert war auch der Standpunkt seiner Nachfolger.

Von Papst Innozenz I. haben wir schon gehört (oben S. 180), daß er in einem Schreiben an den Bischof von Antiochien (v. J. 415) alle Ketzer-sakramente für nichtig erklärt, nur die Taufe ausgenommen. Die Meinung des Papstes ist: wenn schon die zur Taufe gehörige Handauflegung der Ketzer nichtig ist (so daß sie wiederholt werden muß), um so mehr die ketzerische Handauflegung in der Ordination, die ja bestimmt ist, die „Fülle“ des Gottesgeistes zu geben.

In zwei weiteren, älteren Schreiben hatte Innozenz I. bereits ausführlich seine Grundsätze entwickelt. Es handelte sich damals um die Ordinationen des als Ketzer abgesetzten Bischofs Bonosus (von Sardika?). Diese Schreiben sollen uns jetzt beschäftigen.

In dem einen, an den Bischof von Naisus (nicht weit von Sardika) gerichteten Brief v. J. 409 bespricht der Papst die von

geschichte Bd. 2, 2. Aufl., S. 2. Loofs in Haucks *RG.* Bd. 2 S. 42. Die Wahl und Weihe war in Gegensatz zu dem in Konstantinopel bereits für den Bischofsstuhl in Aussicht genommenen Gregor von Nazianz in einer schismatischen Sonderversammlung (das drückt das „insgeheim“ aus) vor sich gegangen.

²¹ Constantinop. a. 381 c. 4 (Bruns I, p. 21): μήτε τὸν Μάξιμον ἐπίσκοπον ἢ γενέσθαι ἢ εἶναι, μήτε τοὺς παρ' αὐτοῦ χειροτονηθέντας ἐν οὐδὲ ποτε βαδμῶ κληρῶν, πάντων καὶ τῶν περὶ αὐτὸν καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ γενομένων ἀκυρωθέντων. Es bestätigt sich, daß das Wort ἀκυρος in den griechischen Kanonen die volle Nichtigkeit (Invalidität) der Ordinationen ausdrückt, vgl. oben S. 396.

Bonosus vor seiner Verurteilung vollzogenen Weihen. Für diese Ordinationen hatte Innocenz I. schon früher die gnadenweise dispensatorische Rezeption angeordnet. Die so Geweihten sollten, falls sie von Bonosus zur katholischen Kirche zurücktraten, in ihrem Amt und ordo „rezipiert“ werden. Auch für diese Kleriker bedurfte es der ausdrücklichen „Annahme“ ihrer Ordination. Sie waren, wenngleich vor der Verurteilung, doch von einem Ketzer ordiniert. Der Ketzer aber ist als solcher kein Christ und darum als solcher außerhalb der Ecclesia, d. h. seine Sakramente sind nichtig. Es war zu einer päpstlichen Entscheidung gekommen. Offenbar weil die Bischöfe unsicher waren, wie sie hinsichtlich der vor der Verurteilung Ordinierten sich verhalten sollten. Der Papst hatte die Rezeptionsfrage bejaht. Der Anhang des Bonosus muß bedeutend gewesen sein. So hielt der Papst Nachsicht für geboten. Der Bischof von Naissus widerstrebte. Er wollte strengere Handhabung des kanonischen Rechts. Sollten die bonosianisch (aber vor der Verurteilung) Ordinierten angenommen werden, so verlangte er doch von diesen Klerikern die förmliche Vernichtung ihrer ketzerischen Weihe durch Reordination. Der naissitanische Presbyter Rusticius unterwarf sich. Er ward reordiniert. Im übrigen fügte sich der Bischof der päpstlichen Entscheidung, insofern er die anderen vor der Verurteilung Geweihten in ihrem Amt und ordo beließ. Aber er verweigerte diesen anderen die Gemeinschaft, um damit auszudrücken, daß er ihre Ordination als ketzerische Weihe trotz der päpstlichen Rezeption als nichtig beurteile und die Reordination verlange. Diese anderen Kleriker beschwerten sich beim Papst. So erging das uns jetzt vorliegende Schreiben an den Bischof von Naissus. Der Papst wiederholt seine frühere Erklärung. Er hat durch seine namens der Christenheit gewährte Rezeption die vor der Verurteilung vollzogenen Ordinationen gültig gemacht. Die Reordination des Presbyters Rusticius ist darum in seinen Augen als Wiederholung einer gültigen Ordination eine Sünde. Keiner von den anderen ist zu gleicher Sünde zu nötigen. Es

bleibt dabei, daß alle vor der Verurteilung von Bonosus Ordinierten ohne weiteres (ohne Reordination) in ihrem ordo zu „rezipieren“ und ihnen folgeweise auch die Gemeinschaft von ihrem Bischof zu gewähren ist²². Der Standpunkt des Papstes ist ganz

²² Innocent. I. ep. 16 ad Marcianum episcopum Naissitanum a. 409 (Jaffé Nr. 299): Superiori tempore, si tamen recte recordor (der Papst ist in Ravenna, so daß ihm das römische Archiv nicht zur Hand ist), memini me tam ad dilectionem tuam (den Bischof von Naissus) quam ad fratres et coepiscopos nostros Rufum et ceteros (auch an andere Bischöfe ward das Schreiben gesandt, weil dieselbe Frage auch in anderen Diözesen schwebte) hujusmodi literas de clericis Naissensibus transmisisse, his videlicet, qui se ante damnationem Bonosi asserent ab eodem tam presbyteris quam diaconos ordinatos, ut si relicto atque damnato ejus errore vellent ecclesiae copulari, libenter reciperentur; ne forte qui essent digni recuperandae salutis, in eodem deperirent (diesen Klerikern soll der Übertritt erleichtert werden). Aber nun sind Abgesandte der naissitanischen Kleriker zum Papst gekommen, asserentes se quidem ecclesias in dilectionis tuae constitutas paroeciis retinere, sed tuam communionem non potuisse se mereri, ea videlicet ratione, quia Rusticius quidam nomine iterata ordinatione presbyterium suscepisset. Et non levi impedimento sit, dum aut illi dolent, hujusmodi hominem in ecclesia retineri (die anderen empfinden es schmerzlich, daß ein solcher, der trotz der als gültig zu beurteilenden Ordination reordiniert wurde, in der Kirche ist); aut ille sic peccari debere in alios arbitretur quemadmodum in se agnoscit esse peccatum (Rusticius — und mit ihm der Bischof — stehen auf dem Standpunkt, daß die anderen ebenso zu reordinieren sind wie er, also an den anderen ebenso gesündigt werden müsse wie an ihm). Et quamvis de eadem re plenius literae meae contineant (das frühere, uns verloren gegangene Schreiben), etiam nunc admonendam duximus fraternitatem tuam, ut si vere constat aliquos ante damnationem Bonosi ab eodem ordinatos, postea voluisse vel nunc velle reverti, eos recipiendos esse censemus; maxime cum memorati asserant, se in tantum anteriori tempore ordinatos, ut sanctae recordationis virum Cornelium episcopum Sirmiensis urbis nec non et fratrem Nicetam aliosque nonnullos fuisse praesentes, cum honoribus, quos se habere commemorant, auferentur (die an den Papst abgesandten Kleriker sind schon vor langer Zeit von Bonosus ordiniert in Gegenwart mehrerer rechtgläubiger Bischöfe, zu einer Zeit also, da Bonosus noch Gemeinschaft mit den Rechtgläubigen hatte). Unde, frater carissime, si eorum assertio fidem recipit veri, suscipiendos esse ambigere non debes, quos tam diu ecclesias sibi creditas passus es retinere. Mit keinem Wort sagt der Papst, daß diese bonosianischen Ordinationen durch sich selber gültig seien. Er spricht nur davon, daß sie zu „rezipieren“ sind. Auch die Kleriker selber sind der Meinung, daß nicht die Ordination des Bonosus als solche sie zu Klerikern gemacht habe, sondern die Tatsache, daß Bonosus damals noch in Gemeinschaft mit der katholischen Ecclesia

klar. Der Grundsatz lautet auch für ihn: die kezerische Ordination ist nichtig. Diesen Grundsatz, der keinen Unterschied zwischen den Ordinationen vor und nach der Beurteilung kennt, entwickelt er selbst eingehend in dem zweiten sogleich zu besprechenden Schreiben. Aber der Zeitpunkt der Beurteilung ist für die Frage maßgebend, ob Gnade zu gewähren ist oder nicht. Auch der Bischof von Naissus wollte, dem päpstlichen Willen nachgebend, Gnade gewähren, aber nur in der Form der dispensatorischen Reordination: er ließ, dem Willen des Papstes sich unterordnend, die anderen Kleriker tatsächlich in ihrer Würde, jedoch ohne Zuerkennung der rechtlichen Gemeinschaft mit ihm. Der Papst aber hatte die dispensatorische Rezeption gewährt und behandelte die von ihm ausgesprochene „Annahme“ der vor der Beurteilung geschehenen Ordinationen als schlechtweg für die Christenheit, auch für die Diözese Naissus, maßgebend. Das ist es, was er dem Bischof von Naissus auseinandersetzt.

Das andere Schreiben (v. J. 414), an eine große Zahl von mazedonischen Bischöfen gerichtet, betrifft neben sonstigen Fragen vor allem die von Bonosus nach seiner Beurteilung erteilten Weihen. Das Schreiben enthält die berühmte Dekretale *Ventum est* mit ihrer eingehenden Ausführung über Wesen und Wirkung der kezerischen Ordination²³.

und mit katholisch-rechtgläubigen Bischöfen war. Sie haben nach ihrer Ansicht ein Recht darauf, daß ihre Weihen als gültig anerkannt, d. h. rezipiert werden, und der Papst hat ihnen die Rezeption gewährt. In diesem Sinne ist denn auch späterhin (so von Augustinus in def. Formosi II, c. 2) die Entscheidung des Papstes verstanden worden. Es bedurfte nach altkatholischem Kirchenrecht der dispensatorischen Rezeption, um die, wenngleich vor seiner Beurteilung, von dem Kezer Bonosus erteilten Weihen gültig zu machen, — eine Tatsache, die um so zweifelloser ist, weil die Beurteilung, d. h. die Deposition (Degradation) des Bonosus nach altkatholischen Grundsätzen die Bischofsweihe des Bonosus rückwärts vernichtete, vgl. oben S. 345 ff.

²³ Innocent. I. ep. 17 ad episcopos Macedonas a. 414 (Jaffé Nr. 303) cap. 3—6 (nr. 7—13). Dieser Teil des Schreibens beginnt mit den Worten: *Ventum est ad tertiam quaestionem, quae pro sui difficultate longiorem exigit disputationem.* Es folgt die Auseinandersetzung über die Kezerordination. Der Papst hat über diese Frage den mazedonischen Bischöfen in einem (verloren gegangenen) Brief schon einmal geschrieben. Die mazedonischen Bischöfe

Für die Kleriker, die sich von dem bereits als Kezer verurteilten und abgesetzten Bonosus hatten ordnieren lassen, lag nicht der geringste Grund vor, Gnade zu üben. Hier war daher das kanonische Recht von der kezerischen Ordination einfach festzustellen und uneingeschränkt zur Anwendung zu bringen.

Auch über diese Sache hatte der Papst bereits früher in einem (für uns verloren gegangenen) Schreiben an die mazedonischen Bischöfe sich geäußert. Die Mazedonier hatten dem Papst geantwortet und in unserer Dekretale *Ventum est* gibt der Papst seine Erwiderung.

Über den Grundsatz, der anzuwenden war, bestand nicht der geringste Zweifel und nicht die geringste Meinungsverschiedenheit. Wie die Ordinationen des Kezers vor seiner Beurteilung, so waren um so mehr seine Ordinationen nach der Beurteilung als nichtig zu beurteilen. Darin stimmte der Papst mit den Mazedoniern überein. Er erklärt ausdrücklich, daß die mazedonischen Bischöfe mit diesem ihrem Urteil Recht haben²⁴.

Aber über die praktische Folge, die aus diesem Urteil zu ziehen war, gingen die Meinungen auseinander. Die mazedonischen Bischöfe hatten in zahlreichen Fällen die von Bonosus

haben ihm geantwortet und ihren Standpunkt verteidigt. Auf diese Antwort der Mazedonier erwidert jetzt der Papst.

²⁴ L. cit. nr. 7: *asseritur* (von den mazedonischen Bischöfen). *eum qui honorem amisit* (Bonosus nach seiner Beurteilung) *honorem dare non posse: nec illum* (der von dem verurteilten Bonosus Ordinierte) *aliquid accepisse, quia nihil in dante erat, quod ille posset accipere* (der als Kezer deponierte Bonosus hatte den Geist nicht mehr: so konnte er auch den Geist nicht geben; seine Ordinationen waren nichtig, sie machten nicht zum Geistlichen). *Acquiescimus et verum est.* Daß die mazedonischen Bischöfe, deren Beweisführung zugunsten ihrer Reordinationen der Papst wiedergibt, mit jenen Worten (*honorem dare non posse, nihil in dante erat, quod ille posset accipere*) die volle Nichtigkeit dieser bonosianischen (von einem erklärten Kezer vollzogenen) Ordinationen behaupteten, ist unbestreitbar, denn sie hatten ja (vgl. das Folgende) kraft dieses ihres Standpunktes die Reordinationen vollzogen, also die kezerischen Ordinationen als nichtige Ordinationen tatsächlich behandelt. Jene Behauptung der Mazedonier aber wird vom Papst als zutreffend zugegeben: *verum est.* Über den grundsätzlichen Standpunkt des Papstes hinsichtlich der Nichtigkeit der in Frage stehenden Kezerordinationen ist also kein Zweifel möglich.

nach seiner Verurteilung geweihten Kleriker reordiniert²⁵. Das verbietet der Papst für die Zukunft: diese Reordinationen sind gegen das kanonische Recht, gegen die *lex ecclesiae nostrae*. Warum? Nicht etwa weil (den neukatholischen Grundsätzen entsprechend) jede formrichtige Ordination als solche gültig und darum unwiederholbar wäre. Davon sagt der Papst kein Wort. Die formrichtige Ordination kann nach altkatholischem Recht dennoch nichtig sein. Dann ist Reordination möglich. Das war die gemeine altkatholische Überzeugung, kraft deren die mazedonischen Bischöfe die Zulässigkeit der Reordination auch in diesem Fall als selbstverständlich erachtet hatten. Der Papst denkt denn auch nicht daran, die Reordination wegen Gültigkeit der kezerischen honosianischen Ordination zu verbieten. Er hat ja selber diese honosianischen Ordinationen für nichtig erklärt. Die kezerische Ordination, so sagt der Papst, ist (zwar nichtig, aber doch) nicht schlechtweg so zu beurteilen, als ob sie überall nicht gesehen wäre. Denn der Empfang der ordinatorischen Handauflegung des Kezers bedeutet zwar nicht den Empfang der Weihe, aber doch Empfang einer Wunde. Wo eine Wunde gewesen ist, da bedarf es ihrer Heilung (durch öffentliche Buße) und auch wenn die Heilung erfolgt ist, bleibt eine Narbe, ein Mangel an der Persönlichkeit, denn wer zur öffentlichen Buße hat verurteilt werden müssen, ist damit endgültig von der Ordination und dem geistlichen Amt, welches „Untadelige“ fordert, ausgeschlossen. Der von dem bereits verurteilten Kezer Ordinierte ist unrein geworden. Wie könnte ihm die Ordination zuteil werden, die nur dem Reinen zukommt? Eine schwere Schuld, eine Todsünde (eine Sünde, welche die öffentliche Buße fordert) hat er auf sich geladen. Indem er von dem bereits „Verdammten“ (Verurteilten, Deponierten: die Deposition ist eine Damnationens-

²⁵ L. cit. nr. 8: *apud vos non solum poenitentiam non agunt (diese post damnationem Ordinierten, die jetzt zur katholischen Kirche zurückkehren), verum etiam honore cumulantur: sie sind nicht der öffentlichen Buße unterworfen, sondern reordiniert worden.*

strafe, keine Besserungsstrafe, oben S. 259. 265. 340) sich ordinieren ließ, ist er selber der Verdammung (Verurteilung) teilhaftig geworden. Das ist es, was die nach der Verurteilung des Bonosus Ordinierten von den vor der Verurteilung Geweihten unterscheidet. Auch die letzteren sind ungültig (von einem Kezer) ordiniert, aber ihre Ordination konnte rezipiert werden und ist durch Rezeption gültig geworden (so daß hier die „Wunde“ verschwunden ist, als wäre sie gar nicht dagewesen). Die ersteren (die post damnationem Geweihten) sind nicht bloß von einem Kezer (nichtig) ordiniert, sondern durch ihre Ordination selber Kezer, und zwar bereits verurteilte Kezer geworden, da sie mit Bonosus mitverurteilt sind. Wer aber als Kezer verurteilt ist (die „Wunde“ ist endgültig da und muß durch Buße „geheilt“ werden), kann unmöglich die Ehre der Ordination (die Reordination), die Auszeichnung durch Verleihung des geistlichen Amtes empfangen²⁶.

²⁶ L. cit. nr. 7: Die Frage fordert eine längere Auseinandersetzung (vgl. Anm. 23), *cum nos dicamus (in dem früheren, verloren gegangenen Schreiben), ab haereticis ordinatos (man beachte, daß der Papst hier, wo er den allgemeinen Grundsatz ausspricht, nicht von der damnatio des Bonosus, sondern schlechtweg von der kezerischen Ordination als solcher redet), vulneratum per illam manus impositionem habere caput. Et ubi vulnus infixum est, medicina adhibenda est (die öffentliche Buße), ut possit recipere sanitatem. Quae sanitas post vulnus secuta, sine cicatrice esse non poterit: atque ubi poenitentiae remedium necessarium est, illic ordinationis honorem locum habere non posse. (Die trotz der Heilung durch Bußverfahren gebliebene Narbe — die Tatsache, daß er öffentliche Buße hat leisten müssen — ist der einzige Grund, welcher die Reordination ausschließt; das hat der Papst schon früher gesagt: er begründet das weiter durch das Folgende.) Nam si, ut legitur, quod tetigerit immundus (der Kezer Bonosus), immundum erit: quomodo id ei tribuetur, quod munditia et puritas consuevit accipere? Sed e contra asseritur (von den Mazedoniern in Beantwortung des früheren Papstschreibens), eum qui honorem amisit honorem dare non posse: — acquiescimus et verum est (vgl. Anm. 24). Die Mazedonier haben sich für ihre Reordinationen auf die Nichtigkeit der honosianischen Ordinationen berufen. Das ist richtig, sagt der Papst; certe quia quod non habuit dare non potuit, damnationem utique, quam habuit, per pravam manus impositionem dedit: et qui comparticeps factus est damnationis, quomodo debeat honorem accipere, invenire non possum.*

Was macht der Papst geltend? Nicht das Verbot der Reordination. Dazu fehlt es an jedem Anlaß. Das einzige Hindernis, welches die katholische Ordination der nach der Verurteilung geweihten bonosianischen Kleriker (ebenso ihre Rezeption) ausschließt, ist der Makel an ihrer Persönlichkeit, die Tatsache, daß sie bereits als Ketzer verurteilt sind. Sie müssen öffentlich Buße tun²⁷, und jeder Büßer ist, auch nach Ableistung der Buße, unwürdig der Ordination.

Das letztere — ein zweifelloser Satz des altkanonischen Rechts²⁸ — ist das allein entscheidende. Es war der Grund, den der Papst bereits früher in seinem für uns verloren gegangenen Schreiben an die Mazedonier geltend gemacht hatte. Die Mazedonier sind denn auch diesem Grund des Papstes bereits mit einem Einwand begegnet. Sie haben gesagt: der Reordinierte

In diesem letzten Satz wird auf die damnatio des Bonosus Bezug genommen. Die nach der Verurteilung des Bonosus Ordinierten haben sich überdies der Verurteilung teilhaftig gemacht, die über den Bonosus ausgesprochen worden ist. Sie sind gleichfalls bereits verurteilte (durch Urteil deponierte) Ketzer, ebenso wie Bonosus selbst. Damit ist die Rezeption ausgeschlossen, die nur für den nicht Verurteilten möglich ist, und die „Wunde“ (den Nichtigkeitsgrund) ohne „Narbe“ rückwärts zu einer niemals vorhandenen macht. Ebenso ist aber auch die Reordination unmöglich, denn die „Verdammung“ (Verurteilung) des Deponierten, die ihn der Ordination unwürdig erklärt hat, kann unmöglich durch Reordination aufgehoben werden. Auf diese Kleriker ist darum das kanonische Recht von der Nichtigkeit der ketzerischen Ordination und ihrer Strafwürdigkeit (Vollstreckung der Nichtigkeit durch Deposition und Unterwerfung unter das öffentliche Bußverfahren) in seiner vollen Strenge anzuwenden.

²⁷ Das öffentliche Bußverfahren war damals das einzige für die Kirche vorhandene Bußverfahren, oben S. 291 ff.

²⁸ Vgl. den Konzilschluß von Nicäa c. 10 (Bruns I, p. 17) und insbesondere die Dekretale des Papstes Siricius ad Himerium v. J. 385 (Jaffé Nr. 255) cap. 14, 18: sicut poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post poenitentiam ac reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci: quia quamvis sint omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerint vasa vitiorum. Darum ließ Leo I. Kleriker, die er schonen wollte, mit privater Bußleistung durchkommen, oben S. 303. Der Satz, daß der Deponierte endgültig anstellungsunfähig ist, bedeutet eine Folgerung aus dem Satz, daß der, dem öffentliche Buße zukommt, nicht ordiniert werden kann, vgl. oben S. 356. 357.

bedarf der öffentlichen Buße nicht²⁹, denn die Ordination des rechtmäßigen (katholischen) Bischofs tilgt (durch Geistesverleihung) jeden Makel der Persönlichkeit, — eine Anschauung, die auch anderweitig bezeugt ist: die Ordination galt als Seitenstück zur Taufe (vgl. S. 151. 189). Um diesen Gegengrund zu entkräften, hält der Papst es für notwendig, sich auf die positive *lex ecclesiae nostrae* (der römischen Kirche) zu berufen. Er sagt: es ist ein „Gesetz unserer Kirche“, daß die von den Häretikern Übertretenden zwar als Getaufte aufgenommen werden, aber nur als Büßer unter Wiederholung der Handauflegung, so daß sie nur die Laienkommunion empfangen und von jeder Beförderung durch klerikale Weihe ausgeschlossen sind. Um so mehr können die von der katholischen Kirche zu den Häretikern Abgefallenen und jetzt zur Kirche Zurücktretenden nur als Laien (ihre ketzerische Ordination ist nichtig) und nur als Büßer aufgenommen werden, so daß jeder Empfang einer klerikalen Weihe für sie unmöglich ist³⁰. Die ketzerische Ordination ist als solche nichtig (das gilt schlechtweg für alle Fälle). Sie macht nach der *lex ecclesiae nostrae* von Rechts wegen (falls nicht Gnade geübt wird, deren aber diese Kleriker unwürdig sind) buß-

²⁹ Hier bestätigt sich, daß der Papst schon damals nur diesen Grund von der Bußwürdigkeit der nach der Verurteilung Ordinierten als den Hauptgrund für seine Verwerfung der Reordination geltend gemacht hatte.

³⁰ L. cit. nr. 8: Sed dicitur (von den Mazedoniern) vera ac justa legitimi sacerdotis benedictio auferre omne vitium quod a vitioso fuerat injectum. Ergo, si ita est, applicentur ad ordinationem sacrilegi, adulteri atque omnium criminum rei, quia per benedictionem ordinationis crimina vel vitia putantur auferri. Nullus sit poenitentiae locus, quia id potest praestare ordinatio quod longa satisfactio praestare consuevit. (Wenn Ihr recht hättet, würde niemand der Ordination unwürdig und unser öffentliches Bußverfahren ein unnützes Ding sein: das sind allgemeine Erwägungen; jetzt folgt der entscheidende Gegengrund). Sed nostrae lex est ecclesiae, venientibus ab haereticis, qui tamen illic baptizati sunt, per manus impositionem laicam tantum tribuere communionem nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare. At vero ii, qui a catholica ad haeresim transierunt, quos non aliter oportet nisi per poenitentiam suscipi, apud vos non solum poenitentiam non agunt, verum etiam honore cumulatur.

würdig und damit unwürdig zum Empfang der katholischen Ordination. So der klare, immer wiederkehrende Gedankengang des Papstes.

Noch ein anderer Umstand war zu erwägen. Zur Zeit der Anfänge der an die Absetzung des Bonosus sich anschließenden Bewegung hatte ein von dem Erzbischof Anysius (von Thessalonich) abgehaltenes Konzil gestattet, die von Bonosus Ordinierten, falls sie zu der katholischen Kirche zurücktraten, dennoch als Kleriker anzunehmen, also ihre Ordination zu „rezipieren“, ohne Unterscheidung, ob sie vor oder nach der Verurteilung des Bonosus ordiniert waren. Man rechtfertigte das damit, daß sonst ein großes Ärgernis entstehen würde. Auch diese Tatsache war von den Mazedoniern dem Papst entgegengehalten worden. Aber, sagt der Papst, diesen Zweifelsgrund habe ich schon erledigt (in dem früheren Schreiben). Der Synodalbeschuß bedeutete eine ausnahmsweise, durch die Notlage gerechtfertigte Abweichung von dem kanonischen Recht. Als Ausnahmebeschuß bestätigt er, daß die „altüberlieferte apostolische Regel, welche die römische Kirche beobachtet und allen ihr folgenden Kirchen vorschreibt“, eine andere war, daß die „gesetzliche Ordnung“ um der Not willen verlassen und ein widerkanonisches Verfahren eingeschlagen wurde, welches nur Geltung haben kann, so lange die Not andauert³¹. Auch auf den Konzilschuß von Nicäa zugunsten der novatianischen Ordinationen hatten die

³¹ L. cit. nr. 9: Sed Anysii quondam fratris nostri aliorumque consacerdotum summa deliberatio haec fuit, ut quos Bonosus ordinaverat, ne cum eodem remanerent (Bonosus war schon abgesetzt) ac fieret non mediocre scandalum, ordinati reciperentur. Vicinus, ut opinor, ambigua. Jam ergo quod pro remedio ac necessitate temporis statutum est, constat primitus non fuisse, ac fuisse regulas veteres, quas ab apostolis vel apostolicis viris traditas ecclesia Romana custodit custodiendasque mandat eis, qui eam audire consueverunt. Sed necessitas temporis id fieri magnopere postulabat. Ergo quod necessitas pro remedio invenit, cessante necessitate debet utique cessare pariter quod urgebat: quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio, quam tempus fieri ad praesens impellit.

Mazedonier in diesem Zusammenhang sich berufen. Nein, sagt der Papst, auch das war ein Ausnahmebeschuß nur zugunsten der novatianischen, nicht zugunsten aller kezerischen Ordinationen³². Es bleibt dabei, daß die nach der Verurteilung des Bonosus Ordinierten als Kezer öffentliche Buße zu leisten haben und daß ein Büsser nicht ordiniert werden kann (das wiederholt der Papst noch einmal)³³. Auch der Einwand, daß viele von diesen Ordinierten wider ihren Willen von Bonosus ordiniert seien, kann jedenfalls für diejenigen nicht in Betracht kommen, welche dann doch längere Zeit in Gemeinschaft des Bonosus geblieben sind, mögen sie ihren ordo ausgeübt haben oder nicht. Auf alle Fälle haben sie doch ihren ordo in Anspruch genommen und geglaubt, die Weihe zu besitzen, welche ihnen doch nach kanonischem Recht in keiner Weise zugekommen war. Ihre Ordination war „unregelmäßig“ (illicita): darum war sie nichtig³⁴.

³² L. cit. nr. 10, vgl. oben Anm. 18.

³³ L. cit. nr. 11: Si quis vero de catholica ad haeresim transiens aut fidelis ad apostasiam reversus, resipiscens redire voluerit, numquid eadem ratione (bloß auf Grund seines Rücktrittes zur katholischen Kirche, kraft dessen er als Laie wieder aufgenommen wird) poterit ad clerum permitti, cujus commissum non nisi longa poenitentia poterit aboleri? Nec post poenitentiam clericum fieri ipsi canones sua auctoritate permittunt. Unde constat, qui de catholica ad Bonosum transierunt damnatum atque se passi sunt aut cupierunt ab eodem ordinari, non oportuisse ordinationis ecclesiasticae suscipere dignitatem, qui commune omnium ecclesiarum iudicium deserentes suam peculiariter in Bonoso vanitatem sequendam esse duxerunt: sic sind bewußt zu dem von der Kirche als Kezer Verworfenen übergetreten und damit selbst Kezer und bußwürdig geworden (immer wieder derselbe Gedankengang). Was in den Augen des Papstes die nach der Verurteilung Ordinierten vom Klerikerstande ausschließt, sind die Rechtsfähe von der Ordination (non oportuisse ordinationis ecclesiasticae suscipere dignitatem), nicht irgendwelche Rechtsfähe von der Reordination. Eine Reordination liegt für den Papst ebenso wie für die Mazedonier überhaupt nicht vor. Denn die kezerische Ordination (des Bonosus) war keine Ordination. Darum werden nur die Rechtsfähe von der Ordination ins Feld geführt, und diese Rechtsfähe verbieten die Ordination eines Büssers.

³⁴ L. cit. nr. 12: Sed multos constat vim passos atque invitos attractos repugnantesque ab eodem ordinatorum; aber jeder von ihnen hat

Damit kommt Innozenz I. endlich zum Schluß. Das Bergangene soll „Gottes Urteil anheimgestellt werden“. Der Papst

doch Gemeinschaft mit Bonosus gehalten, cum se presbyterum a Bonoso consideret ordinatum, auch wenn er die Sakramentsverwaltung nicht ausübte. Ad summam certe, qui nihil a Bonoso acceperunt (die Nichtigkeit ihrer Weihe wird immer wieder ausgesprochen) rei sunt usurpatae dignitatis, qui conficiendorum sacramentorum sibi vindicaverunt aut non vindicaverunt auctoritatem, atque id se putaverunt esse, quod eis nulla fuerat regulari ratione concessum. Sie glaubten, Kleriker zu sein, was sie doch in keiner Weise „regelmäßig“ (nach kanonischem Recht) erlangt hatten. Saltet, Réord. p. 70 klammert sich an das Wort: regulari ratione: diese Kleriker seien nach Meinung des Papstes nicht rechtmäßig, aber unrechtmäßig (illicite) Kleriker geworden! Der Papst spreche den kezerisch Ordinierten nicht den ordo selbst, sondern nur die Ausübung des (illicite erlangten) ordo ab! Es wird also vorausgesetzt, daß bei „regelwidriger“ formrichtiger Ordination der Papst dem neukatholischen Recht gemäß die Ordination als gültig (valida) beurteilte. Aber das ist es ja gerade, was bewiesen werden sollte. Was der Papst sagt, ist das gerade Gegenteil des neukatholischen Rechts. Er sagt, daß diese kezerisch ordinierten Kleriker durch die Ordination nichts erlangt haben (also auch den ordo selber nicht), daß sie rei sunt usurpatae dignitatis, auch wenn sie ihren ordo garnicht ausübten (es ist also ganz klar, daß unter dignitas der ordo selber, nicht, wie Saltet will, nur die Ausübung des ordo zu verstehen ist), daß sie sich bußwürdiger Verfehlung schuldig machten, indem sie sich als ordiniert betrachteten (se consideret ordinatum) da sie doch, das sagt der Papst damit, in Wirklichkeit garnicht ordiniert waren: sie glaubten das zu sein (id se putaverunt esse), was sie doch auf keine „regelmäßige“ (dem kanonischen Recht entsprechende) Weise erlangt hatten. Diese Leute waren nur vermeintliche Kleriker. Weil ihre Ordination „regelwidrig“ (unkanonisch, illicita) war, darum ist sie nichtig. Das ist es, was der Papst sagt. Der Papst denkt altkatholisch, nicht neukatholisch. Es gibt für ihn keine ordinatio illicita, die doch ordinatio valida wäre. Die ordinatio illicita erklärt er vielmehr, gut altkatholisch, für invalida. Saltet tröstet sich damit, daß Innozenz I. doch in dem anderen (vorhin besprochenen) Schreiben die Reordination des Rusticius als eine Sünde verwerfe. Rusticius aber war vor der Beurteilung des Bonosus ordiniert. Seine Ordination war als gültig angenommen („rezipiert“) und damit natürlich Reordination unmöglich gemacht worden (oben S. 424). Auch was Saltet sonst vorbringt, um den Papst in Einklang mit dem neukatholischen Sakramentsrecht zu bringen, ist ohne jeden Halt. Er beruft sich darauf (p. 68), daß der Papst „ausdrücklich“ die Reordinationen der bonosianischen Kleriker mißbilligt habe. Aber der Papst mißbilligt, wie wir gesehen haben, die Reordinationen (der nach der Beurteilung Ordinierten) nicht, weil die kezerische Ordination gültig gewesen wäre, sondern obgleich die Ordination nichtig war, aus dem ganz anderen Grunde der Bußfähigkeit dieser Kleriker. Im übrigen muß Saltet zugeben, daß Innozenz I. „so energische Ausdrücke“

verzichtet also auf Maßregeln gegen die Mazedonier und ihre bonosianischen Kleriker. Denn „wo die Menge zu groß ist, wird die Bestrafung unmöglich.“ Da aber jetzt bessere Zeit gekommen und der Friede der Kirche wiederhergestellt ist, gilt es, in Zukunft das kanonische Recht mit der größten Sorgfalt zu befolgen⁵⁵. Was aber das kanonische Recht bestimmt, darüber hat der Papst nicht den geringsten Zweifel gelassen: jede kezerische Ordination ist nichtig und die bußwürdig machende kezerische Ordination schließt von Rechts wegen wie die dispensatorische Rezeption so auch die Gewährung der Ordination (die Reordination) aus.

Der Wert der Entscheidung des Papstes (der Dekretale Ventum est) liegt darin, daß sie das vom Papst vertretene kanonische Recht nicht bloß als Lehre dieses Papstes, sondern als die „altüberlieferte, aus der apostolischen Zeit stammende“ Lehre der römischen Kirche bekundet, als die Lehre, welche von Rom aus über die ganze der römischen Kirche angeschlossene abendländische Christenheit verbreitet worden ist⁵⁶. Der

(betreffend die Nichtigkeit der kezerischen Ordination) gebraucht, daß „das ganze Mittelalter“ ihn „mißverstanden“ hat. Erst die neukatholische Theologie hat entdecken müssen, daß der Papst etwas ganz anderes gemeint hat, als was seine „energischen Ausdrücke“ besagen, daß er die kezerischen Ordinationen für gültig erklärte, indem er sagte, daß sie nichtig seien! Saltet deutet an, daß die „römische Kanzlei“ an dem „traurigen“ Mißverständnis schuld sei. Er gibt dem Abschnitt, in welchem er unsere Dekretale behandelt, die Überschrift: les formules de la chancellerie romaine (p. 68). Nicht der Papst selber trägt die Verantwortung für den so unglücklich geratenen Text, sondern seine Sekretäre. Innozenz I. ließ die Theologie seiner Dekretale von seinen Schreibern machen! Der große Papst muß auf alle Fälle neukatholisch gedacht haben. Aber man sieht, welche Anstünfte der Verzweiflung notwendig sind, um diesen Standpunkt zu retten.

⁵⁵ L. cit. nr. 13: Pervideat ergo dilectio vestra hactenus talia transisse, et advertite, quod utique, ut dicitis, necessitas imperavit, in pace jam ecclesias constitutas non praesumere. Sed, ut saepe accidit, quoties aut a populis aut a turba peccatur, quia in omnes propter multitudinem vindicari non potest, inultum solet transire. Priora dimittenda dico Dei iudicio, et de reliquo maxima sollicitudine praecavendum.

⁵⁶ Vgl. oben Anm. 31: regulas veteres, quas ab apostolis vel aposto-

Grundsatz von der Nichtigkeit der kezerischen Ordination und von der Bußwürdigkeit der schuldhaft kezerisch Ordinierten galt nach dem Zeugnis des Papstes in der abendländischen Kirche ebenso wie in der morgenländischen. Er galt in der ganzen altkatholischen Christenheit.

4. Die Päpste vom 5. bis in das 12. Jahrhundert.

Was Innocenz I. im Beginn des 5. Jahrhunderts von der durch einen kezerischen Bischof vollzogenen Weihe, dasselbe bezeugt um die Mitte des 5. Jahrhunderts Papst Leo I. von allen Sakramenten der Kezer: wo die Kezerei herrscht, da verschwinden alle Sakramente⁸⁷.

Den gleichen Standpunkt vertritt um die Mitte des 6. Jahrhunderts Papst Pelagius I. hinsichtlich der von Schismatikern vollzogenen Sakramente, insbesondere hinsichtlich der im Schisma erteilten Ordination: sie ist keine Ordination, vielmehr eine „Destruktion“ (keine die Kirche „ordnende“, sondern eine die Kirche „zerstörende“ Handlung), keine Konsekration, vielmehr eine „Exekration“, keine Weihe, vielmehr ein Fluch, ebenso null und nichtig wie alle Sakramente der Schismatiker⁸⁸. Der berühmte

licis viris traditas ecclesia Romana custodit custodiendasque mandat eis qui eam audire consueverunt. Es ist nicht ohne Interesse, daß der Papst ausdrücklich nur einen Teil der Christenheit als das unmittelbare Machtgebiet der römischen Kirche bezeichnet.

⁸⁷ Die Stelle ist schon oben S. 184 Anm. 9 mitgeteilt und besprochen worden. Saltet p. 75. 76 schiebt auch hier die Schuld auf „die römische Kanzlei“! Aber wenn die Schreiber des Papstes die Nichtigkeit aller Kezer-sakramente für so selbstverständlich achteten, daß sie auf eigene Faust (!) den Papst in diesem Sinne reden ließen, so war doch um so zweifelloser gerade dies die gemeine Überzeugung der damaligen Zeit. Aber der Papst sollte anders (neukatholisch!) gedacht und es ruhig hingenommen haben, daß sein Schreiben das Gegenteil von dem ausdrückte, was seine eigene Überzeugung war. Lauter Dinge der Unmöglichkeit. — Daß in dem Schreiben Leos I. die Kezertaufe als stillschweigend ausgenommen zu denken ist, wurde schon oben bemerkt. An erster Stelle wird der Papst neben dem Meßopfer die Ordination im Auge gefaßt haben.

⁸⁸ Pelagius I. a. 558—560 (Jaffé Nr. 983): Unum Christi corpus, unam constat esse ecclesiam. Divisum ab unitate altare veritatem corporis non potest consecrare (so steht in der Handschrift, vgl.

Satz Augustins: sacramenta ubicumque sunt, ipsa sunt (oben S. 103) hat für das altkatholische Papsttum keine Geltung.

Mon. Germ. Libelli tom. III, p. 597, nicht congregare: damit fällt die ganze Ausführung von Saltet p. 81 ff. zusammen; der Papst sagt: das Meßopfer des Schismatikers ist nichtig. — nec existimes illos (scismaticos) vel esse vel dici ecclesiam posse (bei den Schismatikern ist die Kirche nicht, darum auch nicht die Sakramente). — Quid autem de eorum (scismaticorum) principe loquar (der von dem Mailänder Bischof ordinierte Bischof Paulinus von Aquileja ist gemeint), qui — episcopatum nec contra morem factus nec scismaticus potuit obtinere. Quid enim in ejusdem ordinatione vel potius destructione legitimo jure vel consuetudine canonica factum esse poterit dici? (Paulinus ist unkanonisch, illicite, im Schisma ordiniert: darum ist seine Ordination nichtig) — in ipsius catholicae fidei injuria quae non prohibebat ut fieret, sed ne scismaticus fieret, pudenda ut ita dicam rapina in divisione est non consecratus sed execratus episcopus. Si enim ipsius consecrationis nomen — discutimus, is qui cum in universali consecrari detrectet ecclesia, consecratus dici vel esse nulla poterit ratione. Consecrare est simul sacrare (der Papst meint: Konsekration bedeutet Weihe „zugleich mit den anderen“, d. h. in Gemeinschaft mit der Kirche). Sed ab ecclesiae visceribus divisus et ab apostolicis sedibus separatus dissecrat potius ipse quam consecrat. Jure ergo execrandus tantum, non consecratus poterit dici, quem simul secum sacrare in unitate conjunctis membris non agnoscit ecclesia. Weil Paulinus nicht in und mit der Kirche, sondern im Schisma geweiht wurde, ist er gar nicht konsekriert: die Ordination des Schismatikers ist nichtig. — In Sachen desselben Paulinus schreibt Pelagius um dieselbe Zeit (Jaffé Nr. 994) noch einmal: efficitur, ut quia in unitate unum non sunt, ut quia in parte esse voluerunt, ut quia spiritum non habent (der Geist Gottes ist und wirkt nur im Volke Gottes, in der Kirche), corpus Christi sacrificium habere non possint. — Noli ergo quasi nulla scismaticorum et ecclesiae differentia sit, velle indifferenter utrorumque sacrificiis sociari. Non est enim Christi corpus quod scismaticus conficit, si veritate duce dirigimur. Bei den Schismatikern gibt es keine Eucharistie und keine Ordination, denn nur innerhalb der Kirche ist der Geist Gottes. Ganz der altkatholische, schon von Papst Kornelius und Cyprian vertretene Gedanke, für den dann auch Cyprian von Papst Pelagius als Zeuge angerufen wird. Wie Saltet p. 81 ff. es fertig bringt, trotz alledem zu behaupten, die Äußerungen des Papstes Pelagius über die Ordination seien „nicht buchstäblich zu nehmen“, der Papst gehe vielmehr in Anschluß an Augustin von dem Grundsatz der Gültigkeit der im Schisma vollzogenen Sakramente aus, möge man bei ihm selber nachlesen. Sein Hauptbeweisgrund ist ein drittes Schreiben des Papstes Pelagius aus derselben Zeit (Jaffé Nr. 997): ein Schismatiker wird vom Papst in die Kirche aufgenommen mit dem Bemerken, daß ihm nur die äußere Trennung von der Kirche zur Last falle: auch dort (in dem durch den

Wie weit auch Gregor d. Gr. von der augustiniſchen Sakramentstheologie entfernt iſt, beweist ſein Satz von den Wirkungen der Exkommunikation (der Exkommunizierte ſteht ebenſo außerhalb der Kirche wie der Schismatiker): die von einem Exkommunizierten erteilte Weihe „kann auf keine Weiſe Weihe genannt werden“; die außerhalb der Kirche vollzogene Ordination iſt keine Ordination³⁹.

Dreifapitelſtreit veranlaſſten Schisma) ſei eadem fides in symbolis, eadem forma in baptismatis sacramento, eadem in dominici corporis consecratione mysteria. Wenn der Papſt hier mit einer verbindlichen, zu nichts verpflichtenden, der verſchiedenſten Deutung fähigen Nebenwendung den Schismatikern den Beſitz des Symbols, der Taufform, der Form des Meßopfers zugeſteht (äußerlich war ja bei den Schismatikern alles gerade ſo wie bei den Katholiken), ſo ändert das nicht das geringſte an der Tatſache, daß der Papſt dort, wo er ſich eingehend über die ſachliche Frage äußert, auf das allerbeſtimmteſte den Grundſatz von der Wichtigkeit aller Schismatiker-Sakramente vertritt.

³⁹ Gregor I. a. 594 (Jaffé Nr. 1292): Nos consecrationem dicere nullo modo possumus, quae ab excommunicatis hominibus est celebrata. Wenn Gregor dann doch dem ſo Ordinierten nur bis auf weiteres (usque ad rescriptum nostrum) die Ausübung des biſchöflichen ordo verbietet⁴⁰ ſo geſchieht es, weil der Tatbeſtand noch nicht genügend geklärt iſt. — Sallet p. 75 läßt dieſe Äußerung Gregors d. Gr. beſeite. Er beruft ſich ſtatt deſſen auf ein anderes Schreiben Gregors, welches beweisen ſoll, daß „die Lehre des Augustin über die Nichtwiederholbarkeit der Ordination“ auch die Lehre des Papſtes geweſen ſei. Von dieſem Schreiben iſt ſchon oben S. 120 (in der Anm.) die Rede geweſen. Für die Taufe hatte ſich (im Abendlande) durchgeführt, daß jede formrichtige Taufe gültig und darum jede weitere Taufe deſſelben Täuflings eine verbotene Wiedertaufe ſei. Aus dieſem Satz hatte Augustin gefolgert, daß auch jede formrichtige Weihe gültig und darum jede weitere Weihe (zu demſelben Weihengrade) eine verbotene Wiederweihe darſtelle. Indem Gregor I. (vgl. das Zitat oben S. 120) die Wiederweihe mit der Wiedertaufe in eine Linie ſetzt, knüpft er also anſcheinend an die augustiniſche Idee an. Trotzdem verbietet er für den ihm zur Entſcheidung vorliegenden Fall die Reordination nicht, weil die erſtempfangene Weihe formrichtig, ſondern weil ſie als gültig zu behandeln ſei, da nur ein „leichtes Verſchulden“ (keine Todsünde) vorliege, das durch (private) Buße getilgt werde. Also trotz des anſcheinenden Anklangs an den augustiniſchen Gedankengang doch keine Anwendung der augustiniſchen Sakramentstheologie. Nicht die formrichtige Ordination als ſolche, ſondern nur die ſachlich gültige Ordination macht die Wiederweihe zu einer verbotenen Reordination. Gerade dieſe Äußerung Gregors d. Gr., welche Sallet für den augustiniſchen Standpunkt des Papſtes anruft, ſtellt außer Zweifel, daß der Papſt antiaugustiniſch, d. h. altkatholiſch dachte, ebenſo wie alle die anderen Päpſte jener Zeit. Vgl. auch die Äußerung Gregors i. J. 599 (Jaffé Nr. 1747) über die „ſimonitiſche Ketzerei“: sacerdos non

Seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts ſchloß der Gegensatz zwischen den Stühlen von Rom (Altrom) und Konſtantinopel (Neurom) die Gefahr des Schismas in ſich. Hinter den beiden Patriarchen ſtand dort die abendländiſche, hier die morgenländiſche Chriſtenheit. Wenn der Biſchof von Rom den von Konſtantinopel für abgeſetzt erklärte und in den Bann tat, der oſtrömiſche Kaiſer aber, die oſtrömiſche Kirche führend, den Abgeſetzten in ſeinem Amt beließ, ſo war das Schisma da. Der Grundſatz der Wichtigkeit aller Sakramente des Schismatikers ſchloß die Wichtigkeit aller von ihm erteilten Biſchofsweihen, die Wichtigkeit der Sakramente aller ihm anhängenden Biſchöfe und Prieſter in ſich. Das ganze ſakramentale Leben der ſchismatiſch gewordenen griechiſchen Kirche mußte als unchriſtlich, als des religiöſen Wertes entbehrend beurteilt werden. Ein unverſöhnlicher Gegensatz der römischen (abendländiſchen) Kirche gegen das geſamte griechiſche Chriſtentum, zugleich gegen das oſtrömiſche Kaiſertum, zu deſſen Reich Rom noch bis in das 8. Jahrhundert gehörte, war die notwendige Folge.

So kam es, daß das römische Päpſtum zuzeiten ſchwankte und bereit war, den Grundſatz außer Kraft zu ſetzen, die Sakramente der auf den Thron von Konſtantinopel erhobenen Ketzerei und Schismatiker als gültig zu rezipieren und ſo dem griechiſchen Kirchentum und Kaiſertum die Hand zum Frieden zu reichen. Aber, wie wir ſehen werden, ohne Erfolg. Das altkanoniſche Recht von der Wichtigkeit der zwar formrichtig aber doch unkanoniſch, außerhalb der Kirche, von Ketzern, im Schisma vollzogenen Sakramente war mächtiger als der Wille einzelner Päpſte. Die abendländiſche Kirche folgte den Friedenspäpſten nicht, und das Schisma ward darum ſchließlich ein endgültiges.

Im Verlauf des monophyſitiſchen Streits wurde Acacius

esse, sed dici tantummodo inaniter concupiscit; — benedictio illi in maledictionem convertitur, et ad hoc ut fiat hereticus promovetur. Die Ordination macht den Simonisten zum Ketzerei, nicht zum Priester Gottes; die ſimonitiſche (ketzeriſche) Ordination iſt nichtig.

von Konstantinopel als Ketzer durch Papst Felix III. i. J. 484 abgesetzt⁴⁰. Da der griechische Kaiser zu Acacius hielt, so war ein Schisma die Folge. Das Papsttum wollte Entgegenkommen üben. Felix III. und ebenso sein Nachfolger Gelasius I. erklärte sich bereit, die Sacramente (nicht bloß die Taufe, sondern auch die Ordinationen) des Acacius, obgleich ungültig (die Ordinationen), doch um des Friedens willen als gültig zu genehmigen (zu rezipieren). Aber nur unter der Bedingung, daß der gegenwärtige Patriarch von Konstantinopel nicht bloß zu der Lehre von Chalcedon sich bekenne, sondern ausdrücklich den Acacius als Ketzer verurteile⁴¹. Die Bedingung ward nicht erfüllt. Trotzdem gewährte Papst Anastasius II., der Nachfolger des Gelasius, um mit dem Kaiser Frieden zu schließen, ohne Vorbehalt die Anerkennung der Gültigkeit aller von Acacius vollzogenen

⁴⁰ Vgl. Jaffé Nr. 599, 600.

⁴¹ Felix III. schreibt i. J. 490 (Jaffé Nr. 613) c. 5 dem neuen Bischof Habitas von Konstantinopel, er müsse demselben die Gemeinschaft versagen, solange derselbe den Acacius nicht verurteile; wenn aber alles nach dem Wunsche des Papstes geordnet sei, werde er die Taufen und Ordinationen des Acacius anerkennen: nobis Deo inspirante provisuris rationabiliter, ut scripsimus, si cuncta convenerint, ut eorum quos ordinavit vel baptizavit Acacius salva confessione catholica (der katholische Grundsatz ward als solcher aufrecht erhalten) pro caritatis ecclesiae redintegratione nihil pereat. Gelasius I. i. J. 492 (Jaffé Nr. 620) bestätigt in einem Schreiben an Euphemius, den nunmehrigen Bischof von Konstantinopel, den von seinem Vorgänger Felix III. eingenommenen Standpunkt: Euphemius müsse den Acacius verurteilen; dann will Gelasius für die Taufen und Ordinationen des Acacius die von der Tradition bereitete, insbesondere der griechischen Übung entsprungene und entsprechende „Arznei“ (die Rezeption dieser Sacramente) gewähren: de his quos baptizavit, quos ordinavit Acacius, majorum traditione confectam et vestrarum praecipue regionum sollicitudini congruam praebemus sine difficultate medicinam. Das Schreiben des Gelasius ist besonders deutlich. Die Sacramente des Ketzers und Schismatikers Acacius sind als solche nichtig. Sie bedürfen der „Arznei“, die schon von den Alten, an erster Stelle gerade von der griechischen Kirche (zweifellos denkt der Papst an den Konzilschluß von Nicäa zugunsten der Novatianer) bereit worden ist: der dispensatorischen Rezeption. Sie soll gewährt werden, wenn der Bischof von Konstantinopel sich nicht bloß zum chalcedonischen Dogma bekennt (das tat Euphemius), sondern ausdrücklich den Acacius als Ketzer verurteilt (das wollte und konnte Euphemius um des Kaisers willen nicht tun).

Sacramente⁴². Er rezipierte die Weihen des Acacius. Aber, um den Gegner zu schonen, in der Form, daß er diese Weihen für von kanonischen Rechts wegen gültig erklärte: so bedurfte es keines Vorbehalts, ja ein Vorbehalt war ausgeschlossen. Der Griechischen Kirche wurde alles zugegeben. Den katholischen Forschern von heute gilt es als ausgemacht, daß Anastasius II. die augustianische (und neukatholische) Sacramentstheologie vertrat⁴³. Endlich ein Lichtpunkt in tiefer Finsternis! Aber trotz einiger von ferne an Augustin anklingender Wendungen⁴⁴ ist doch auch bei diesem Papst von der eigentümlich augustianischen (und neukatholischen) Sacramentslehre keine Spur. Der Grund, durch den Anastasius II. seine Entscheidung rechtfertigt, ist nicht etwa der Satz von der Gültigkeit eines jeden formrichtigen (wenngleich außerhalb der Kirche vollzogenen) Sacraments, sondern ausschließlich der ganz andere, antidonatistische Satz, kraft dessen die in der Kirche von einem schlechten (iniquus, malus) Diener der Kirche gespendeten Sacramente dennoch gültig sind⁴⁵. Der Papst

⁴² Papst Anastasius II. i. J. 496 an den gleichnamigen griechischen Kaiser (Jaffé Nr. 744) c. 7, 8: nullum de his vel quos baptizavit Acacius vel quos sacerdotes sive levitas secundum canones (die sonstigen Anforderungen des kanonischen Rechts müssen erfüllt sein) ordinavit, ulla eos ex nomine Acacii portio laesionis attingat, quo forsitan per iniquum tradita sacramenti gratia minus firma videatur.

⁴³ Vgl. Thiel, Epistolae Romanorum pontificum genuinae, tom. I (1868) p. 620—622 in seinen Notizen. Saltet, Récord. p. 76, 77.

⁴⁴ 3. B. c. 7, 8 in bezug auf die Gültigkeit der Taufe: vox illa, quae per columbam sonuit, omnem maculam humanae pollutionis excludit, qua declaratur ac dicitur: Hic est qui baptizatur in spiritu et igne. Aber der Gedanke selbst ist auch hier nicht eigentümlich augustianisch, vgl. oben S. 150 Anm. 1.

⁴⁵ Gleich der Eingang, in welchem der Papst sein Zugeständnis formuliert (oben Anm. 42), lautet so, als wenn es sich um die Frage handelte, ob das von einem iniquus gespendete Sacrament gültig sei. Dann heißt es im weiteren Fortgang: virtus (Christi) nulla ministri indignitate constringitur. — — Quidquid ergo ad hominum profectum quilibet in ecclesia minister pro officio suo videtur operari, hoc totum contineri implendo divinitatis effectu, — Paulus affirmat. Der antidonatistische Lehrsatz ist ganz richtig wiedergegeben: was der iniquus minister ecclesiae innerhalb der Kirche und innerhalb seines Amtes tut (Sacramentsverwaltung), das

weiß, daß er mit seiner Umgebung in Widerspruch steht, daß der römische Clerus gleich den Päpsten Felix und Gelasius die Sacramente des abgesetzten außerhalb der Kirche stehenden Kezers und Schismatikers als nichtig beurteilt⁴⁶. Aber, sagt der Papst, das ist ein Irrtum: Acacius hat sich aus Hochmut die Ausübung der Bischofsgewalt auch nach seiner Absetzung angemacht. Hochmut ist eine Sünde, die als solche nur dem Hochmütigen selber, nicht aber denen schadet, die von ihm die Sacramente der Kirche begehren⁴⁷. Als wenn nur der Hochmut des abgesetzten

ist unmittelbar Christi Tun und darum von den persönlichen Eigenschaften des minister sacramenti unabhängig. An dem Siege dieses Satzes hat Augustin zweifellos einen Anteil. Aber noch zweifelloser ist, daß der Satz nicht der eigentümlich augustinischen Theologie angehört. Er ist ja erheblich älter als Augustin und eine bloße Weiterentwicklung des bereits von Kallist aufgestellten Satzes, daß der Bischof durch Todssünde nicht aufhöre, Bischof zu sein (oben S. 353). Bei Gelegenheit sei bemerkt, daß (trotz Conf. Aug. art. 8) die donatistische Streitfrage für die protestantische Kirche nicht vorhanden ist, da der Protestantismus Sacramente nach Art der katholischen Sacramente überall nicht kennt.

⁴⁶ L. cit. c. c. 8, 9: Quodsi est aliquorum in tantum se extendens curiosa suspicio, ut imaginetur, prolato a papa Felice iudicio postea inefficaciter in sacramentis, quae Acacius usurpavit, egisse, ac perinde eos metuere, qui vel in consecrationibus vel in baptisate mysteria tradita susceperunt, ne irrita beneficia divina videantur (die anderen betrachteten die von Acacius nach seiner Absetzung durch Papst Felix vollzogenen Sacramente als irrita, d. h. als nichtig), meminerint, in hac quoque parte similiter tractatum praevalere superiorem: sie sollen sich erinnern, daß auch für diesen Fall (für den abgesetzten, als verurteilten Kezer außerhalb der Kirche stehenden Acacius) der vorhin (vgl. Anm. 45) entwickelte antidonatistische Lehrsatz von dem nicht abgesetzten und innerhalb der Kirche im Amt stehenden Bischof gelte!

⁴⁷ Die Begründung für den Fehlschluß, daß, was für den Nichtabgesetzten und Nichtschismatiker gelte, auch für den abgesetzten Schismatiker und Kezer gelten müsse, lautet in unmittelbarem Anschluß an die oben (Anm. 46) mitgetheilten Worte: quia non sine usurpatione sacerdotii adjudicatus hoc egit; in quo, virtutem suam obtinentibus mysteriis, in hoc quoque aliis rea sibi persona non nocuit (er schadet nur sich selbst, nicht anderen, so daß seine Sacramente ihre Kraft behielten, denn er machte sich nach der Absetzung unbefugt das Bischofsamt an). Nam superbia semper sibi non aliis facit ruinam — Unde, quum sibi sacerdotis nomen vindicaverit condemnatus, in ipsius verticem superbiae tumor inflictus est: quia non populus, qui in mysteriis donum ipsius sitiebat, exclusus est: sed anima sola illa, quae peccaverat, iusto iudicio propriae

Acacius kirchenrechtlich in Betracht käme, nicht seine Kezeret und seine Trennung von der Ecclesia! Ein, das Wesentliche außer acht lassender kümmerlicher Gedankengang, der jede Überzeugungskraft vermissen läßt und nichts von der Macht der augustinischen Ideen in sich trägt. Wo ist der Satz: sacramenta ubicumque sunt, ipsa sunt? Der Papst denkt nicht augustinisch, sondern, wengleich fehlerhaft, nach gemein-altkatholischer Art, indem er das außerkirchliche Sacrament durch einen Satz rechtfertigt, welcher die Gültigkeit nur des innerkirchlichen Sacraments zur Voraussetzung hat⁴⁸.

Dem entsprechend ist denn auch der Erfolg gewesen. Die Anerkennung der Sacramente des abgesetzten Kezers und Schismatikers Acacius als kanonischrechtlich gültig, war ein Faustschlag in das Angesicht des damals geltenden kanonischen Rechts. Darum ward die Rezeption der Weihen des Acacius, die Anastasius II. in der Form eines Zugeständnisses ihrer kanonischen Gültigkeit gewährt hatte, nach dem Tode des Papstes rückgängig gemacht. Das Andenken des Anastasius ward verunglimpft und seine Entscheidung als eine Versündigung am kanonischen Recht für ungültig erklärt (oben S. 135). Die altkatholische römische Kirche kannte es nicht anders, als daß Sacramente von Kezern und Schismatikern nichtig sind.

Ein anderer, noch berühmterer und bedeutamerer Fall ward im 9. Jahrhundert durch den Kampf mit dem Patriarchen Photius von Konstantinopel geschaffen. Photius war bei Lebzeiten des

culpa erat obnoxia. Weil Acacius durch Anmaßung des ihm genommenen Bischofsamts die Sünde des Hochmuts beging, sollen seine Sacramente zugunsten des Volkes gültig sein! Eine merkwürdige Logik. Von augustinischer Theologie ist keine Rede. Im Gegenteil, die Gültigkeit der Sacramente des Acacius soll durch die Sätze vom innerkirchlichen Sacrament gerettet werden.

⁴⁸ Der gemein-altkatholische antidonatistische Lehrsatz rechtfertigt die Gültigkeit der Sacramente auch des malus minister dadurch, daß er als Träger des Kirchenamts (er ist innerhalb der Kirche), als Werkzeug der Kirche und damit als Werkzeug Christi handelt; aber qui jam minister non est, nihil facit (Hugo von Amiens, oben S. 124 Anm. 43).

(vom römischen Standpunkt) unrechtmäßig abgesetzten Patriarchen Ignatius aus dem Laienstande (als „Neophyt“) zum Patriarchen von Konstantinopel erhoben und von dem „Schismatiker“ Gregor, Bischof von Syrakus (den eine Synode abgesetzt und der römische Bischof verurteilt hatte) ordiniert worden. Auf Grund dieses Tatbestandes vollzog Papst Nikolaus I. auf einer römischen Synode im Jahre 863 „durch den Spruch des heiligen Geistes“ auf Grund „göttlicher Eingebung“ die Absetzung des Photius und, falls er sich nicht fügen sollte, die Exkommunikation⁴⁹. Die Absetzung und Exkommunikation des Ignatius wurde „kraft der Gewalt Jesu Christi“ von dem Papst mit derselben Synode rückwärts aufgehoben und Ignatius vermöge der dem Apostel Petrus verliehenen Schlüsselgewalt in den Sitz von Konstantinopel wieder eingesetzt⁵⁰. Über die Ungültigkeit der Ordination des Photius hat der Papst in einem späteren Schreiben an den oströmischen Kaiser sich eingehend ausgesprochen. Photius ist von Schismatikern „instituiert“ und darum „vielmehr destruiert“ (verwüstet)

⁴⁹ Nikolaus I. i. J. 863 an den oströmischen Kaiser Michael (Jaffé Nr. 2736, Migne tom. 119 p. 850 ff.): sit (Photius) Dei omnipotentis et beatorum apostolorum principum Petri et Pauli et omnium simul sanctorum atque venerandorum sex universalium conciliorum auctoritate necnon et Spiritus sancti per nos iudicio omni sacerdotali honore et nomine alienus et omni clericatus officio prorsus exutus: ita ut si post notitiam hujus sanctionis, quam divina inspiratione depromptam esse credimus, cum unanimitate et concordia sanctae synodi sit procul dubio promulgata (der einstimmige Beschluß der römischen Synode verbürgt die göttliche Inspiration) tentaverit in Constantinopolitano throno praesidere, — anathematis vinculis innodatus — perpetuo Dei per nostram mediocritatem iudicio ac sententia sacrum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi non nisi vicino mortis periculo omnino percipiat. Ganz den oben S. 247 ff., 267 ff. entwickelten Grundgedanken entsprechend.

⁵⁰ Ebendaß. (vgl. Anm. 49): Ignatium, qui — infulis est sacerdotalibus despoliatus (Degradation), auctoritate summi iudicis Domini nostri Jesu Christi promulgamus, sancimus atque decernimus, unquam nec fuisse nec esse depositum vel anathematizatum — et ideo illum — per potestatem divina voce in beatissimo Petro collatam et per auctoritates sacrorum canonum et decretalium constitutionum more sanctorum patrum prolatorum pristino honori — restitimus.

„worden“ (der Papst spielt auf die vorhin besprochene Dekretale Pelagius' I. an): gegen alles kanonische Recht wurde er auf den von einem andern (Ignatius) noch besetzten Bischofsstuhl erhoben. Er ließ sich weihen von einem „Destruierten“ (dem abgesetzten und gebannten Schismatiker Gregor von Syrakus); er muß darum selber „destruiert“ (verwüstet), anstatt in der Kirche erhöht („erbaut“) sein. Gregor konnte als verurteilter Schismatiker niemanden ordinieren. Photius hat von Gregor „nichts empfangen: nur eine „Wunde an seinem Haupt“ ist ihm durch die Handauslegung des Schismatikers zuteil geworden (Auspielung auf die Dekretale Ventum est von Innozenz I., oben S. 428 ff.)⁵¹. Die dem Photius erteilte schismatische Ordination ist nach dem Urteil des Papstes nichtig. Photius ist überhaupt nicht ordiniert, sondern durch die Weihe des Gregor aus der Kirche ausgeschlossen („destruiert“); er ist am Haupt nicht geweiht, son-

⁵¹ Nikolaus I. i. J. 866 an den Kaiser Michael (Jaffé Nr. 2813): Qui (Photius) a Gregorio Syracusano vel ceteris schismaticis institutus, imo destructus, contra omne fas alterius (des Ignatius) non potest praesidere ecclesiae. Nam merito destructus esse creditur qui a destructo aedificari sperans, etiam si qua alia bona fortassis habuit — perdidit (durch „Vernichtung“ hat er seine etwaigen guten Eigenschaften verloren). Nam Gregorius quomodo quemquam aedificare poterat, qui multipliciter jam noscebatur elisus? Quomodo quemquam in aliquo ecclesiastico poterat ordine stabilire qui ecclesiae unitatem scindens ipse jam videbatur omnino dejectus? Sicut enim ligatus ligare et dejectus deicere non potuit, sic destructus construere et alium quemquam ordinare nequivit (vgl. Pelagius I. oben Anm. 38). — Gregorius ergo, qui canonice et synodice depositus et anathematizatus est, quemadmodum posset quemquam provehere vel benedicere, ratio nulla docet. Igitur nihil Photius a Gregorio percepit, nisi quantum Gregorius habuit; nihil autem habuit, nihil dedit — Photio nihil praestans: nimirum qui vulneratum caput per illam manus impositionem potius habere dignoscitur. — Saltet, Réord. p. 141, 143 hat den Mut zu behaupten, daß der Standpunkt Nikolaus' I. „der heutigen Theologie entspricht“. Die Worte Nikolaus' I. seien „nicht buchstäblich“ zu nehmen. Er schrieb ja an den Kaiser Michael den „Trunfenbold“ und mußte darum starre Worte in den Mund nehmen: pour faire impression sur un tel personnage, il fallait forcer l'expression et même la pensée. Um auf den „Trunfenbold“ Eindruck zu machen, sagte der Papst also das Gegenteil von dem, was er meinte!

dem „vermündet“. Die Worte des Papstes sind ganz unzweideutig. Sie bestätigen zugleich das Verständnis, welches die altkatholische Kirche, an ihrer Spitze der Papst selber, von den Dekretalen der früheren Päpste Innozenz' I. und Pelagius' I. hatte. Es bestand für Nikolaus I. kein Zweifel, daß seine Vorgänger wie die lehrerische so auch die schismatische Ordination als nichtig verurteilt hatten, und er schloß sich diesem Urteil an. War Photius nicht ordiniert, so galt selbstverständlich das gleiche von den Klerikern, die er geweiht hatte. Auf der achten ökumenischen Synode vom Jahr 869, auf welcher die mit Rom (Hadrian II., dem Nachfolger Nikolaus I.) verbündete, dem Photius feindliche Partei die Herrschaft hatte, erklärte man dementsprechend wie den Photius selbst („der weder je Bischof war, noch es jetzt ist“), so die von ihm Ordinierten für Laien⁵². Hadrian II. vertrat ganz den gleichen Standpunkt wie Nikolaus I.⁵³. Über Papst Johann VIII., Hadrians Nachfolger,

⁵² Vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. 4 (2. Aufl.) S. 406. 418. Saltet p. 142 und unten Anm. 53. Ganz gerade so hatte sich bereits Nikolaus I. ausgesprochen, vgl. sein oben (Anm. 49) angezogenes Synodalschreiben v. J. 863: den päpstlichen Legaten, die sich in Konstantinopel hatten bestimmen lassen, mit Photius Gemeinschaft zu halten, wird vorgeworfen, quod ipsi deposuissent patriarcham Ignatium vel communicassent invasori et moecho (Photius heißt moechus, weil er sich für die dem Ignatius vermählte Kirche weihen ließ) ac laico Photio: trotz seiner Weihe ist Photius Laie geblieben. Die von Photius ordinierten Kleriker waren von Nikolaus mit seiner Synode depouiert worden, vgl. daselbe Schreiben c. 3: Eos vero quos Photius neophytus et Constantinopolitanae ecclesiae invasor in quolibet ecclesiastico ordine provexit, — omni clericali officio privamus et apostolica atque canonica auctoritate et synodali decreto eos penitus sequestramus. Die Deposition war die Vollziehung der Nichtigkeit ihrer Ordination, vgl. oben S. 113 ff. S. 350 ff.

⁵³ Vgl. die Schreiben Hadrians v. J. 869 an Ignatius von Konstantinopel und an den Kaiser Basilus, der den Ignatius wieder eingesetzt hatte (Jaffé Nr. 2913. 2914). Hadrian II. setzt den Photius mit dem Maximus von Konstantinopel gleich, der trotz seiner Ordination „niemals Bischof war“ (oben S. 423). Dementsprechend beschloß das achte ökumenische Konzil (Anm. 52). Saltet p. 142 ist natürlich auch in bezug auf Hadrian II. der Ansicht, daß nur seine „Ausdrucksweise zu „lebhaft“ war. Der Papst meinte es ja ganz anders! Dem in Übereinstimmung mit Hadrian II. gefaßten Konzilschluß gegenüber ist der Rettungsanker die Randbemerkung des Bibliothekars Anastasius:

wollte mit dem Kaiser Frieden schließen und war bereit, den Photius von Konstantinopel und die von ihm Geweihten als gültig geweiht anzuerkennen: aus Gnaden, um der Not der Kirche willen und unter bestimmten Bedingungen. Das von altersher bestehende kanonische Recht sollte dadurch nicht geändert werden. Das Zugeständnis des Papstes ward ausdrücklich (unter Berufung auf gleiche Vorgänge in der Vergangenheit) als gnadenweise Außerkräftigung des kanonischen Rechts bezeichnet⁵⁴. Was

Photius sei niemals „rechtmäßiger Bischof“ gewesen (Saltet p. 143). Dabei wird wiederum vorausgesetzt, was zu beweisen war, daß nämlich ein unrechtmäßig (unkanonisch) zum Bischof Ordinierter nach damaligem Kirchenrecht bei formrichtiger Ordination dennoch Bischof gewesen sei. Der gelehrte Anastasius aber beabsichtigte nicht, den Konzilschluß zu verächtigen, sondern ihn zu erläutern. Seine Meinung ist — in Einklang mit dem Konzil —, daß Photius, weil unrechtmäßig (wider das kanonische Recht) ordiniert, als gar nicht ordiniert zu beurteilen ist. Weil die Bischofsordination des Photius illicita war, darum ist sie von dem Konzil für nichtig (invalida) erklärt worden. Der Kommentator bestätigt (was ja schon an sich selbstverständlich ist) das damals geltende, von den Griechen auf dem allgemeinen Konzil und ebenso von Papst Hadrian II. vertretene altkatholische Kirchenrecht.

⁵⁴ Johann VIII. i. J. 879 an den Kaiser Basilus (Jaffé Nr. 3271): quia pontificii nostri reverentiam hoc ardore mentis — exoratis, id nos ratione seu temporis necessitate inspecta cum sedis apostolicae nobis commissae consensu et voluntate perficere jure apostolico decet. Es soll Gnade geübt werden; aber das tut der Papst in Einklang mit der Überlieferung der Väter, statutis apostolicis non praejudicantes nec beatorum patrum regulas resolventes, denn es ist schon wiederholt von Konzilien (zu Nicäa, zu Karthago) und von Päpsten (Gelasius I., Leo I., Felix III., Innozenz I.) ausgesprochen worden, daß durch vorliegende necessitas Abweichung vom kanonischen Recht gerechtfertigt werde. Nos itaque — eundem Photium satisfaciendo (Photius soll als Bisher auftreten) misericordiam coram synodo secundum consuetudinem postulantem in vera dilectione fratrem, in pontificali officio comministrum, in pastoralis magisterio consacerdotem pro ecclesiae Dei pace et utilitate amodo Christo favente recipimus et habemus. Die gegen Photius und seine Anhänger ergangenen kirchlichen Strafurteile hebt der Papst auf, illa potestate fulti, quam ecclesia toto orbe diffusa credit nobis in ipso apostolorum principe a Christo Deo nostro esse concessam, eodem salvatore beatum Petrum apostolum prae ceteris specialiter delegante: Tibi dabo claves regni coelorum —. Sicut enim ex his verbis nihil constat exceptum, sic per apostolicae dispensationis officium et totum possumus procul dubio generaliter alligare et totum consequenter absolvere, praecipue cum ex hoc magis praebere cunctis oporteat apo-

Johann VIII. bewilligte, war die dispensatorische Rezeption der Weihen des Photius und der von Photius Geweihten. Auch dieser Papst bestätigte damit den Standpunkt Nikolaus' I. und Hadrians II., wengleich er aus Gründen der Kirchenpolitik auf die Durchsetzung des kanonischen Rechts verzichtete. Die von ihm gewährte Rezeption aber blieb ohne Erfolg⁵⁵, da die ihm nachfolgenden Päpste die Zustimmung (den consensus ecclesiae) verweigerten, vgl. oben S. 135. Es blieb bei der Anwendung des kanonischen Rechts wie es von Nikolaus I. und Hadrian II. gehandhabt war. Nachdem Papst Marinus I. (der Nachfolger Johanns VIII.) das Anathema gegen Photius erneuert und Stephan V. den Prozeß gegen Photius wieder in die Hand genommen hatte, sprach Papst Formosus das letzte Wort⁵⁶. Photius war trotz seiner Ordination Laie geblieben, und die von ihm erteilten Weihen waren keine Weihen gewesen. Das war das Ergebnis. Die schismatische Ordination ist nichtig. Daß von kanonischen Rechts wegen so zu urteilen war, darüber bestand für alle Päpste, die an dem Streit teilnahmen, nicht der geringste Zweifel.

Den gleichen Standpunkt hat das Papsttum im Bunde mit

stolicae miserationis exemplum. Als Gegenleistung forderte Johann VIII., daß künftig kein Laie auf den Patriarchenstuhl erhoben werden dürfe, die Anerkennung der Zugehörigkeit Bulgariens zum päpstlichen Machtbereich, die Wiedereinsetzung der von Ignatius ordinierten Bischöfe. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte Bd. 4 S. 450 ff. Hergenröther, Photius Bd. 2 S. 379 ff. — Der Grundsatz, daß die von einem exkommunizierten Bischof erteilte Ordination nichtig ist, bestätigt Johann VIII. gleichzeitig in seinem Verfahren gegen Joseph von Vercelli, oben S. 117.

⁵⁵ Ob Johann VIII. selber seine Anerkennung des Photius zurücknahm und das Anathema über ihn wiederholte, bleibt unsicher, vgl. Hefele S. 485. Hergenröther S. 578.

⁵⁶ Formosus beantwortet i. J. 892 (Jaffé Nr. 3478) einen Brief, den griechische Bischöfe in Sachen des Photius an seinen Vorgänger Stephan V. gerichtet haben. Er wiederholt die Wendungen Nikolaus' I.: Photius hat nichts empfangen als den Fluch und konnte auch durch seine Handauslegung nichts anderes geben als den Fluch; die von den früheren Päpsten mit ihren Synoden gegen Photius verkündigte sententia wird bestätigt, auf daß sie perpetuo tempore immutabilis permaneat.

der kirchlichen Reformpartei in den großen Kämpfen des 11. Jahrhunderts vertreten.

Gregor VII. erklärte alle von „Verfluchten und Exkommunizierten“ vollzogenen Sakramente und Ordinationen für nichtig⁵⁷. Die gregorianischen Legaten verfahren demgemäß. Der eine ließ auf einer spanischen Synode v. J. 1078 die Wiederholung der von Simonisten vollzogenen Kirchweihen und Ordinationen

⁵⁷ Gregor VII. an Hermann von Meß i. J. 1076 (Jaffé N. 5000): *Episcoporum autem qui excommunicato regi communicare praesumunt, ordinatio et consecratio apud Deum, teste beato Gregorio, fit execratio. — Ut autem maledicti et excommunicati possint benedicere et divinam gratiam — alicui largiri, in nullius sanctorum patrum praeceptis potest inveniri. Dem entsprechend die römische Fastensynode (Jaffé, Bibl. rer. Germ. tom. II. p. 308): *Ordinationes illorum, qui ab excommunicatis sunt ordinati, sanctorum patrum sequentes vestigia irritas fieri censemus. Es war das altkanonische Recht, welches Gregor VII. anwandte. Saltet Réord. p. 208 zieht es vor, diese Entscheidungen Gregors VII. nur in einer Anmerkung zu erwähnen mit dem Bemerkten, daß das Wort irrita im Zweifel die Ordination nicht als nichtig, sondern nur als „praktisch nichtig“ bezeichne. Vgl. dagegen oben § 16. Falls überhaupt ein Zweifel über Gregors Meinung möglich wäre, so wird er durch die Haltung der gregorianischen Legaten und der ganzen gregorianischen Partei ausgeschlossen, vgl. das Folgende. Auch die Darstellung bei Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894) S. 435 ist nicht zutreffend. Mirbt spricht von verschiedenen „Phasen“, die Gregor VII. durchgemacht habe, um erst allmählich zu dem Satz von der Nichtigkeit der außerkirchlichen bzw. außerkanonischen Sakramente zu gelangen. Beweis soll sein die römische Fastensynode v. J. 1075, welche dem „Volk“ die Teilnahme an dem Altardienst (Sakramentsverwaltung) verheirateter Kleriker verbietet (*populus nullo modo eorum officia recipiat*). Aber dieser Synodalschluß spricht (gegen Mirbt) bereits den gleichen Gedanken aus, wie der vorhin angezogene Brief an Hermann von Meß v. J. 1076. Wenn das Volk von solchen Sakramenten sich fernhalten soll, so hat das (wie spätere Äußerungen Gregors VII. bestätigen, vgl. Mirbt S. 436. 437) den Sinn, daß diese Sakramente außerstande sind, die göttliche Gnade zu vermitteln, daß sie als vor Gott ungültige Sakramente „Fluch“ bringen anstatt Segen. Ketzer, Exkommunizierte, Schismatiker stehen alle auf der gleichen Linie. Die Sakramente der einen sind so nichtig und darum verderbenbringend wie die der anderen. Die verheirateten Priester sind der „nikolaitischen Ketzerei“ schuldig und ihre Sakramente daher, ebenso wie die der Simonisten (vgl. unten § 19), als außerkirchliche, von allen Gliedern der Kirche zu meidende nichtige Sakramente zu beurteilen. Das war von vornherein der einzige Gedankengang, aus dem heraus das Verbot der Teilnahme an dem Sakramentsdienst der Verheirateten ergehen konnte.**

(Rekonsekration und Reordination) beschließen. Simonistische Sakramente (Simonisten galten den Kezern gleich) wurden behandelt, als wären sie nicht geschehen⁵⁸. Der andere verkündete mit einer Synode der deutschen Gregorianer zu Quedlinburg (i. J. 1085), daß alle von Exkommunizierten erteilten Ordinationen gemäß dem schon von den alten Päpsten vertretenen Grundsatz nichtig seien⁵⁹. Die gregorianische Partei stand (selbst-

⁵⁸ Concil. Gerund. a. 1078 c. 11 (Mansi tom. XX p. 520) oben § 16 Anm. 19: simonistisch geweihte Kirchen a legitimo canonice consecrantur episcopo; simonistisch ordinierte Kleriker eodem modo a catholico ordinantur episcopo. Non enim his fit reiteratio sed ipsa consecratio: quoniam nihil praecesserat quod ratum haberi queat. Man beachte, daß auch hier das nichtige, als gar nicht vorhanden zu beurteilende Sakrament als non ratum (irritum) bezeichnet wird.

⁵⁹ Synode zu Quedlinburg i. J. 1085 (Abdruck bei Sdralet, Die Streit-
schriften Altmanns von Passau, 1890, S. 179): ordinatio Wecilonis Maguntini
invasoris, immo omnes ordinationes vel consecrationes ab
excommunicatis (factae) penitus irritae judicatae sunt juxta
decreta sanctorum patrum Innocentii, Leonis, Pelagii atque successoris
ejus sanctissimi papae Gregorii. Es sind die im vorigen besprochenen Papst-
briefe, auf welche die Synode sich beruft, das oben dargelegte altkatholische
Verständnis der Briefe bekräftigend. — Saltet p. 208. 212 möchte die Be-
schlüsse von Gerona (Anm. 58) und Quedlinburg durch „Übereifer“ und „Kampfs-
stimmung“ entschuldigen. Aber die Bischöfe bringen ja nichts anderes als das
alte Recht. Gregor selber, behauptet Saltet p. 208, dachte natürlich anders!
Beweis der Sach: „das Andenken an Petrus Damiani war stets auch dem Papst
gewordenen Hildebrand heilig“! Petrus Damiani soll nach Saltet die augusti-
nische Sakramentslehre vertreten haben. Es wird sich aber bald (unten § 19)
herausstellen, daß auch Petrus Damiani die außerkirchlichen Sakramente als
nichtig beurteilte. Es bestand überhaupt (gegen Saltet p. 205 ff.) in der Um-
gebung Gregors VII. keine Spur von einer „doppelten Theologie“: als wenn
ein Teil der Gregorianer in Anschluß an Augustin die Gültigkeit der außer-
kirchlichen Sakramente vertreten hätte. Die zwei Kanonensammlungen grego-
rianischen Ursprungs, auf welche Saltet sich beruft, die eine des Kardinals
Otto, die andere des Anselm von Lucca, bringen nach Art der alten Samm-
lungen verschieden lautende Väterworte, ohne daß es möglich wäre, daraus
Schlüsse auf den Standpunkt des Verfassers zu ziehen. Wie wenig insbesondere
die von Anselm aufgenommenen Augustinstellen (vgl. Saltet, p. 206 not. 5;
p. 217 not. 1) zugunsten der Meinung Saltets zu bedeuten haben, erhellt aus
Anselms Liber contra Wibertum, etwa v. J. 1087 (Mon. Germ. Libelli I,
p. 522): detestamur non sacramenta ecclesiae, sicut tu mentiris,
sed scismaticos et sacrilegos, quorum parricidalibus manibus
sese sacramenta divina subtraxerunt. Die Worte Leos I. (oben

verständlich) ebenso wie der Papst. Sie bestätigte, wiederum in Einklang mit ihm, daß dieser Standpunkt lediglich Wiedergabe der von jeher geltenden Lehre des römischen Stuhls bedeute.

Seit dem Jahr 1080 bestand durch die Aufstellung eines Gegenpapstes (Wibert von Ravenna ward bekanntlich vom Kaiser als Clemens III. eingesetzt) ein Schisma. Die Gregorianer wandten das geltende Kirchenrecht an. Gregor VII. und, ihm folgend, alle gregorianisch Gesinnten, d. h. die Vertreter des überlieferten kanonischen Rechts, erklärten die sämtlichen Sakramente der wibertistischen Schismatiker für null und nichtig⁶⁰.

§. 184), welche die Nichtigkeit aller Kezer sakramente aussprechen, werden an-
gezogen: wir Gregorianer verfolgen nicht die Sakramente Christi, sondern euch,
die ihr durch euer Verhalten die Sakramente verschwinden macht. Sanctum
quippe suum, quod foris habetis, quod malo vestro accepistis quia bono
odore peristis, veneratur ecclesia, sed vos persequitur. Die (von den
Gregorianern vertretene) Kirche verfolgt nicht „das Heilige“ (die Form des
Sakraments), „das ihr außerhalb der Kirche zu eurem Verderben habt“; ihr
habt es geradezu (p. 528) wie Pilatus und Herodes Christum hatten: ad im-
pietatem et perditionem vestram magis officium sacramenta ejus. Gewiß
sind hier Anklänge an Augustin (oben S. 104). Aber die augustiniischen Sätze
von der forma sacramenti ohne die virtus sacramenti sollen nach Anselm
beweisen, daß die Sakramente der Gegner (der Schismatiker) nichtig sind
(quorum parricidalibus manibus sese sacramenta divina subtraxerunt).
Anselm war, gleich anderen Gregorianern (vgl. oben S. 105. 106 Anm. 15),
der Meinung, daß auch Augustin die Nichtigkeit der außerkirchlichen Sakra-
mente lehre. Die Wibertisten (vgl. das Folgende) warfen den Gregorianern
vor, daß sie die Sakramente Christi verfolgten, indem sie die Sakramente der
wibertistischen (schismatischen) Priester für nichtig erklärten. Auf diesen Vor-
wurf antwortet Anselm in der angeführten Schrift. Er verteidigt den Stand-
punkt der Gregorianer: wir verfolgen mit der Nichtigkeitserklärung eurer Sakra-
mente nur euch, nur den Mißbrauch, den ihr mit „dem Heiligen“ (der heiligen
Form) zu eurem und anderer Verderben treibt, nicht „das Heilige“ als solches.
Anselm denkt nicht daran, eine von der gemeinen gregorianischen (kirchlichen)
Lehre abweichende Meinung zu vertreten. Er denkt über die Nichtigkeit der
gegnerischen Sakramente geradezu wie alle anderen Gregorianer. Von
einer „doppelten Theologie“ ist keine Spur.

⁶⁰ Vgl. die oben (Anm. 59) besprochene Schrift Anselms von Lucca (um
1087) sowie den Liber canonum, in welchem Bernhard von Konstanz (um
1085) den kirchenrechtlichen Standpunkt der gregorianischen Partei entwickelt,
Mon. Germ. Libelli I, p. 515, c. 46: non habeas pro sacramentis
a ecclesiae quae celebrantur a presbytero excommunicatis communi-
cante, quum non sit certius lucente die solem esse super

Die eine Papstkirche tat die andere in den Bann. Die abendländische Christenheit war in Gefahr, in zwei Kirchen sich auf-

terram quam canonicè separatam ab ecclesia nihil gratiae et aecclesiasticae benedictionis operaturum in aecclesia. Credas etiam ut nihil certius, sedis apostolicae invasorem (Wibert) — nihil in aecclesia nisi damnationem operaturum — nec fieri posse archiepiscopum qui ab eo acceptit vel accipiet archiepiscopale pallium vel esse episcopum ab his pseudoarchiepiscopis ordinatum — vel per episcopum ab ejusmodi archiepiscopis promotum aecclesiasticos gradus posse dari vel aecclesiam sive crisma consecrari aut per aliquem presbiterum ex eodem execrationis fonte derivatum — dominicum corpus posse confici vel aliquod aecclesiae sacramentum fieri, nisi quod baptisma per eos factum prohibetur iterari. Auch Bernhard von Konstanz hält dafür, in diesen Sätzen mit Augustin im Einklang zu sein (oben S. 106 Anm. 15). Das war die gemeine Ansicht der Gregorianer. — Der Wibertist Wido von Ferrara berichtet De scismate Hildebrandi v. J. 1086 (Mon. Germ. Libelli I, p. 558): contra patres novi testamenti docuit (Gregor VII.), cum scismaticorum et indignorum ministrorum sacramenta non recipienda sed exsufflanda mandavit (um die gregorianische Lehre zu verdächtigen, behauptet Wido wahrheitswidrig, daß von Gregor VII. auch die Sacramente der indigni ministri als solche für nichtig erklärt wurden), cum excommunicatorum quoque consecrationes sive in oleo sive in eucharistia vel in ordinationibus eorum, quibus manus inponitur, nullam vim habere nec consecrationes dici debere perhibuit. p. 559: omnes Hildebrandi complices hoc jactant et praedicant, quod excommunicatorum sacramenta nil valeant. p. 567: (Gregor VII.) scismaticus extitit quod indignorum ministrorum et excommunicatorum sacramenta polluta docuit, non recipienda mandavit nec sacramenta quidem dici debere perhibuit, in quibus a sanctorum patrum regulis omnino dissensit. — Decretum Wiberti (v. J. 1089), Mon. Germ. Lib. I, p. 623: Dicunt enim (die Gregorianer) sacramentum corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi, consecrationes crismatis, immo quaecunque ad episcopale et sacerdotale officium pertinent, ab his qui sectae eorum non communicant celebrata nulla prorsus esse sacramenta et nichil aliud suscipientibus nisi damnationem conferre. — Sie etiam pessime sentiunt de reiterandis ecclesiasticis ordinibus, de reconsecrandis ecclesiis et pueris reconsignandis. Postremo de omnibus idem testantur, quae per sacerdotale officium Christianis conferuntur. — Der gregorianisch Gesinnte, von dem in der Schrift De unitate ecclesiae conservanda berichtet wird, behauptet: Apud nos (bei den Kaiserlichen) nihil valere nihilque nobis proficere sacramenta Christi et ecclesiae, quae sunt baptisma et crisma atque corporis et sanguinis Domini mysteria (Mon. Germ. Lib. II, p. 227). — Kardinal Deusdedit (Gregorianer), Libellus contra invasores et symoniacos (etwa 1095 unter Urban II. herausgegebene Neuauflage einer älteren Schrift) c. 5, Mon. Germ. Lib. II, p. 323: qui ab hereticis et scismaticis baptizantur

zulösen. War es möglich, das altkanonische Recht aufrecht zu erhalten, welches der gegnerischen Christenheit alle Sacramente und damit (vom katholischen Standpunkt) alles Leben durch Christum mit Gott abzusprechen nötigte? Es war unmöglich. Das war es, was nach den Tagen Gregors VII. immer deutlicher sich herausstellte. Es war notwendig, daß das altkatholische Kirchenrecht unterging.

Gregor VII. und seine Partei machte noch, wie wir soeben gesehen haben, das ungemilderte altkanonische Recht geltend. Die ersten, welche einlenkten, waren die kaiserlich Gesinnten, die Anti-Gregorianer. In ihren Reihen wurde Augustin aufs Schild gehoben. Die Kaiserlichen waren die kirchlich Schwächeren. Sie waren tatsächlich die Betroffenen, wenn die außerkirchlichen Sacramente für nichtig erklärt wurden. So beriefen sie sich auf augustiniſche Sätze, um die Gültigkeit auch der außerkirchlichen Sacramente und damit auf alle Fälle die Gültigkeit ihrer eignen Sacramente zu verteidigen⁶¹. Aber es lag auf der Hand,

in eorum baptismate nequaquam Spiritum sanctum accipiunt. — Ex quo aperte intelligitur, quod in eorum sacrificio non accipitur Christi corpus sicut nec in baptismate Spiritus sanctus. Proinde — eorundem sacrificia Cyprianus contaminationem et sacrilegium et falsitatem, Hieronymus odium Dei et fetorem, Gelasius pollutionem, Pelagius et Gregorius sacrilegium et execrationem nominant. c. 8: Proinde luce clarius est, quod eorundem sacrificiis nemo catholicorum scienter communicare debet. Unter den Männern der kirchlichen (gregorianischen) Reformpartei war über den Grundsatz keinerlei Meinungsverschiedenheit; nur über die Art seiner Durchführung gingen die Ansichten auseinander: das wird unten § 19 veranschaulicht werden. Das kanonische Recht, welches die Gregorianer vertraten, beruhte auf der Nichtigkeit aller außerkirchlichen Sacramente. Zugleich bestätigten die angeführten Zeugnisse, daß die Sätze: diese Sacramente sind zu meiden, sie sind Fluch statt Segen, sie sind nichtig, in altkatholischer Zeit mit einander gleichbedeutend sind. Sie sprechen alle gleichermaßen die Widergöttlichkeit (und darum Nichtigkeit) des unkanonisch vollzogenen Sacraments aus.

⁶¹ Decretum Wiberti l. cit. (oben Anm. 60): im Gegensatz zu den Gregorianern lehrt der kaiserliche Papst: non solum apud nos dei gratia catholicos, verum etiam apud scismaticos et hereticos hec omnia (die Sacramente) esse rata nec ulla umquam ratione iteranda. — Wido von Ferrara l. cit. (Anm. 60) p. 559: si scismaticorum et hereticorum sacramenta veneratur pia mater ecclesia et praedicat veneranda, cur ex-

daß die Theologie der Kaiserlichen auf die christliche Kirche wenig Einfluß zu üben im Stande war.

Urban II. blieb im Grundsatz bei dem altkanonischen Recht, wie die Gregorianer es vertreten hatten. Auf seiner Synode von Piacenza (i. J. 1095) erklärte er alle von dem Gegenpapst erteilten, sowie alle Weihen, welche die von demselben Ordinierten vollzogen hatten, ausnahmslos für nichtig. Für den Urheber des Schismas selber und für die unmittelbar von ihm (also zweifellos bösgläubig) Ordinierten gab es keine Gnade, sondern schlechtweg die Strenge des kanonischen Rechts⁶². Im übrigen aber begann Urban II. mit den in großem Maßstab erteilten Dispensationen. Für ganze Gruppen von schismatischen und sonstigen unkanonischen (simonistischen) Ordinationen wurde das altkanonische Recht praktisch entkräftet und damit das neukatholische Sakramentsrecht vorbereitet. Auf derselben Synode von Piacenza verordnete er, daß die gutgläubig von einem äußerlich (dem Scheine nach) innerhalb der katholischen Kirche stehenden simonistischen Bischof (von Rechts wegen steht

communicatorum consecrationes non recipiat? — — Utrique rem illicitam gerunt, et qui per sacrilegium scismatis ab ecclesia dividuntur, et qui a communione ecclesiae prohibentur, et utrique non bene. Sed ambo utrique sacramenta, ambo veneranda, ambo per unitatem et ecclesiae communitatem salutis effectum habentia (hier wird, widerspruchsvoll genug, die Gültigkeit auch der außerkirchlichen Sakramente durch den altkatholischen Satz von der Heilswirkung der kirchlichen Gemeinschaft begründet). — De unitate ecclesiae conservanda (um 1095), Liber III c. 2, Mon. Germ. Libelli II, p. 283: quodlibet sacramentum, si verbis evangelicis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti aliquis etiam hereticus consecraverit, illa sanctitas sacramenti verbis evangelicis consecrata vere integra manebit, quamvis fides illius, sub eisdem verbis aliud opinata quam catholica veritas docet, non sit integra. — Als Belege werden außer Augustinstellen nur angeführt die Entscheidung des Papstes Anastasius II. zugunsten der Weihen des Acacius (oben S. 441) und eine Hieronymusstelle (adv. Luciferianos: sacrificandi licentiam ei tribuas, cujus baptisma probas). Die ausschlaggebende Autorität ist Augustin.

⁶² Concil. Placent. n. 1095 c. 8 (Mansi tom. XX p. 806): Ordinationes quae a Guiberto haeresiarcha factae sunt, postquam ab apostolicae memoriae papa Gregorio et a Romana ecclesia est damnatus, irritas esse judicamus.

dieser als „Kezer“ außerhalb der katholischen Kirche) Geweihten „aus Erbarmen“, wenn ihnen sonst nichts zur Last fällt, als gültig ordiniert anzuerkennen sind: ihre Ordination wird dispensatorisch rezipiert⁶³. Ebenso soll dispensatorische Rezeption denjenigen zu Teil werden, welche von einem als Schismatiker verurteilten Bischof gutgläubig (ohne Wissen von der Verurteilung) ordiniert wurden⁶⁴. Noch mehr: alle von ehemals katholischen aber dann schismatisch gewordenen Bischöfen Ordinierten „sollen aus Erbarmen in dem empfangenen ordo angenommen werden“, wenn sie sonst ein kanonisches Leben führen⁶⁵. Der Papst entschuldigt seine weitgehenden dispensatorischen Zugeständnisse mit der „großen Notlage“ der Kirche; für die Zukunft soll das kanonische Recht unverändert aufrecht bleiben⁶⁶.

⁶³ L. cit. c. 3: Si qui tamen a simoniaciis non simoniace ordinati sunt, si quidem probare potuerint se, cum ordinarentur, eos nescisse simoniacos et tum pro catholicis habebantur in ecclesia (der Simonist gehörte nicht zu den Schismatikern), talium ordinationes misericorditer sustinemus, si tamen laudabilis eos vita commendat. Dagegen c. 4: Qui vero scienter se a simoniaciis consecrari, imo execrari passi sunt, eorum consecrationem omnino irritam esse decernimus; vgl. c. 2: Quidquid igitur in sacris ordinibus — pecunia acquisitum est, nos irritum esse et nullas umquam vires obtinere censemus.

⁶⁴ L. cit. c. 9: Similiter etiam (vgl. c. 8 oben Anm. 62) et eas quae a caeteris haeresiarchis nominatim excommunicatis factae sunt (ordinationes), et ab eis qui catholicorum adhuc viventium episcoporum sedes invaserunt, nisi probare valuerint, se, cum ordinarentur, eos nescisse damnatos.

⁶⁵ L. cit. c. 10: Qui vero ab episcopis quondam quidem catholice ordinatis sed in schismate a Romana ecclesia separatis consecrati sunt, eos nimirum, cum ad ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus misericorditer suscipi jubemus, si vita et scientia eos commendat.

⁶⁶ L. cit. c. 11: A modo vero quicumque a praedictis schismaticis sanctaeque Romanae ecclesiae adversariis se ordinari permiserit, nullatenus hac venia dignus habeatur. c. 12. Quamvis autem misericordiae intuitu magnaevocante necessitate cogente hanc in sacris ordinibus dispensationem constitueramus, nullum tamen praejudicium sacris canonibus fieri volumus; sed obtineant proprium robur. Et cessante necessitate illud quoque cesset quod factum est pro necessitate. Ubi enim multorum strages jacet, subtrahendum

Über die Zugeständnisse des Papstes haben trotzdem der Änderung des kanonischen Rechts den Weg gebahnt. Sie

est aliquid severitati, ut demus amplius caritati (vgl. Innocenz I. oben S. 109 Anm. 20). Der Grundsatz des kanonischen Rechts, den der Papst bei Erteilung seiner gnadenweisen Dispensation für die Zukunft bestätigt, geht auf ausnahmslose Nichtigkeit aller schismatischen und simonistischen (aller außerkirchlichen) Ordinationen. Das wird durch folgende Tatsachen bekräftigt. 1. Urban II. hielt (soweit keine dispensatorische Rezeption erteilt wurde) die dispensatorische Reordination für notwendig, wenn ein außerkirchlich Ordinierter in der Kirche seinen ordo auszuüben befugt sein sollte; er selber vollzog die Reordination an dem Diakonen Daibertus, der von einem symoniacus non symoniace (ohne eigne Simonie) zum Diakonen geweiht war (c. Daibertum, bei Gratian c. 24 C. I qu. 7), eine Entscheidung, welche nach Ivo (Panormia Lib. III c. 81, Migne tom. 161 p. 1148) und ebenso nach Gratian (c. 24 C. I qu. 7) den allgemeinen Grundsatz zur Anwendung brachte: Redentes ab haereticis sunt reordinandi; wenn es sich um Reordination eines außerkirchlich (von einem Exkommunizierten) geweihten Bischofs oder Priesters handelte, sollte jedoch nach Urban II. die Salbung nicht wiederholt werden (Schreiben Urbans II. i. J. 1088 an den Erzbischof von Mailand, Jaffé Nr. 5378, vgl. Ivos Dekret Pars VI c. 407, Migne tom. 161 p. 532, und Gratian vor c. 24 C. I qu. 7, dazu die Zeugnisse bei Saltet p. 250, 260): nicht als ob die frühere Ordination gültig gewesen wäre, sondern weil der Papst (in Anschluß an eine vorübergehend in der Kirche auftretende Lehre) diesen Teil der früheren Ordination für unwiederholbar hielt (die Handauflegung und der gesamte übrige Ritus mußte auch hier aufs neue vollzogen werden, weil die Gesamthandlung der Ordination nichtig gewesen war). 2. Die Theorie, daß auch durch außerkirchliche (häretische, schismatische) Ordination die forma sacramenti, jedoch ohne die virtus sacramenti zustande komme, begegnet auch bei Urban II. (vgl. Saltet Réord. p. 228), aber sie bedeutet für den Papst, wie die von ihm angezogenen Autoritäten (neben Augustin und Hieronymus als gleichen Sinnes Pelagius I., Gregor I., Cyprian! vgl. oben S. 165, S. 436 ff.) beweisen, daß der Papst ebenso wie z. B. Anselm von Lucca und der Kardinal Deusdebit (vgl. Anm. 59 und oben S. 105. 106 Anm. 15) in den augustiniischen Sätzen von der forma sacramenti (ohne die virtus) die Nichtigkeit des außerkirchlichen Sakraments ausgesprochen fand. Von einem Fortschritt Urbans II. in Richtung auf die augustiniisch-neukatholische Lehre (Validität des außerkirchlichen Sakraments), den Saltet Réord. p. 222, 227 ff. behauptet, ist keine Spur. 3. Die im Text besprochene Entscheidung Urbans II. zugunsten der von einem früher katholisch (kanonisch) ordinieren Bischof erteilten Weißen bedeutet keine „Theorie“ von der „ordinatio catholica“, als wenn diese Ordinationen durch den Papst als von Rechts wegen gültig (valides mais incomplets) anerkannt wären (so Saltet p. 222 ff.), sondern, wie schon früher (oben S. 202 Anm. 13) bemerkt worden ist, freie Handhabung der dispensatorischen Rezeption, deren Voraussetzung die von kanonischen Rechts wegen bestehende Nichtigkeit der Ordination ist. Weil es sich um sehr weitgehende Außerkräftigung des kanonischen Rechts

wurden im 12. Jahrhundert als grundständig geltend behandelt. Für Hugo von St. Viktor (um 1140) und ebenso für

handelte, wollte Urban II. (vgl. sein Schreiben an den Bischof von Konstanz, Jaffé Nr. 5393) seine Entscheidung nicht allein treffen. Ein „Generalkonzil“ sollte einberufen werden. Nur vorläufig (ad praesens) ward dem Bischof von Konstanz dispensatorische Rezeption der von ehemals katholischen, dann aber exkommunizierten Bischöfen Ordinierten gestattet: unter Einschränkungen, nach Ermessen, so daß auf das deutlichste hervortritt, wie alle diese Maßregeln außerkanonisch sind, nicht das Recht, sondern freie Gnade zum Ausdruck bringend. Gerade darum ward denn auch auf dem Konzil von Piacenza so stark betont, daß das kanonische Recht für die Zukunft nicht geändert werden sollte, denn die Anerkennung dieser Ordinationen als gültig stand in Widerstreit mit dem kanonischen Recht. Saltet p. 218 ff. hat alle soeben besprochenen Zeugnisse bereits gesammelt und berücksichtigt, aber, wie bereits aus dem vorigen erhellt, mit einer Auslegung, welche den Quellen das Gegenteil von dem, was sie sagen, in den Mund preßt. So ist denn auch sein Ergebnis (p. 249) für die Ordinationen der Schismatiker, daß Urban II. alle Ordinationen der Wibertisten durch c. 8, 9 von Piacenza (oben Anm. 62, 64) als gültig anerkannte, wenngleich unter Ausschluß der Ausübung des ordo: ils (die Kanonen 8, 9) reconnaissent la validité de toutes les ordinations faites en dehors de l'Eglise pendant le schisme de Clement III. Warum? Weil diese Ordinationen als irritae bezeichnet werden! So steht der Beweis aus. Man erinnere sich an das, was oben in § 16 über ordinatio irrita und oben in Anm. 59, 60 aus dem Munde beider Parteien über die Ordination der Wibertisten beigebracht ist. Saltet's Behauptung ist das gerade Gegenteil von dem, was die Quellen sagen. Das kanonische Recht von der Nichtigkeit der schismatischen und simonistischen Ordinationen ward für gewisse Fälle angewandt (c. 8, 9 und c. 2, 4 von Piacenza), für andere Fälle durch dispensatorische Rezeption außer Kraft gesetzt, jedoch unter Vorbehalt der ungeminderten Geltung des kanonischen Rechts für die Zukunft. — Ganz ebenso hatte Papst Nikolaus II. auf einer römischen Synode i. J. 1060 (Mansi tom. XIX p. 899) verfügt: eos qui usque modo gratis sunt a simoniace consecrati, non tam censura justitiae quam intuitu misericordiae in acceptis ordinibus manere permittimus: nisi forte alia culpa ex vita eorum contra canones eis existat. Tanta quippe talium multitudo est, ut dum rigorem canonici vigoris super eos servare non possumus, necesse sit ut dispensatorie ad piaie condescensionis studium nostros animos ad praesens inclinemus. Ita tamen auctoritate sanctorum apostolorum Petri et Pauli omnimodis interdiciamus, ne aliquando successorum nostrorum ex hac nostra permissione regulam sibi vel alicui assumat vel praefigat: quia hoc non auctoritas antiquorum patrum jubendo aut concedendo promulgavit, sed temporis nimia necessitas permittendum a nobis extorsit. De caetero autem si quis hinc in posterum ab eo quem simoniacum esse non dubitat, se consecrari permiserit, et consecrator et consecratus — uterque depositus poenitentiam agat et privatus a propria

seinen Zeitgenossen Gratian ist der gutgläubig von einem Simonisten Ordinierte schlechtweg gültig ordiniert⁶⁷. Für Gratian

dignitate persistat: Gnade soll künftig nur noch an denen geübt werden, die gratis und unwissend von einem Simonisten geweiht sind. Das kanonische Recht fordert schlechtweg Nichtigkeit der Weißen der Simonisten und Vollziehung der Nichtigkeit durch Deposition, auch wenn der Ordinierte ohne eigne Simonie war. Das bleibt für die Zukunft unverändert, wengleich für die Vergangenheit allen gratis, auch den wissentlich a simoniaco consecrati dispensatorisch Rezeption gewährt wird. Trohdem sind diese Dispense Nikolaus II. und Urbans II. Ausgangspunkt für die Fortentwicklung des kanonischen Rechts geworden, vgl. das Folgende.

⁶⁷ Hugo von St. Viktor De sacram. Lib. II Pars X c. 3 (Migne tom: 176 p. 478): *Sciendum vero est, quod qui a simoniaco nescientes ordinantur, quia eos catholicos, non simoniacos putant, spirituales gratiam per ministerium eorum accipiunt, si erroris eorum (cujus conscii non fuerant) participes non fiunt (wenn sie selber der Simonie sich nicht schuldig machen). — Sed dicis mihi: quomodo a simoniaco ordinatus per impositionem manus illius donum sancti spiritus accipere potest? Quomodo simoniaco potest dare quod non habet etiamsi catholicus putatur? Audi quomodo. Sicut adulter, sicut fornicator, sicut ebriosus aut avarus dare potest quod non habet, ita simoniaco quod non habet dare potest, et vere dare potest iis qui digni sunt accipere. Sicut haereticus sive alius quilibet malus minister malus est et tamen minister est, — sic simoniaco, nam et ipse haereticus est, etsi non fide, tamen opere: minister malus est et tamen minister est, malus in eo quod simoniaco est, minister in eo quod in officium ordinatus est, malus in eo quod pretium dedit, minister in eo quod ordinem et officium accepit. Sed dicis mihi: quomodo ordinem aut officium accipere potuit qui pretium dedit? Audi quomodo. Ad perniciem, ad perditionem. Officium emere potuit, gratiam accipere non potuit. Tamen quia officium accepit et habet, per ministerium ejus bonis quidem gratia et officium datur. Hier findet sich schon der neukatholische Gedanke, daß die unkanonische Ordination (die der Simonist empfing) nicht die gratia aber doch den ordo gebe. Trohdem ist Hugos Gedankengang altkatholisch und darum seine Begründung eine unzulängliche. Die Ordination, die ein Simonist oder Keger dem Gutgläubigen (bonus) erteilt, soll vollgültig sein (sie gibt mit dem officium auch die gratia), weil der Simonist durch seinen ordo (nicht die Fähigkeit, wie es neukatholisch heißen müßte, sondern) das Amt (das officium, das ist die altkatholische Idee) besitzt: malus minister est. Der kezerische und simonistische Ordinator wird dem in der Kirche stehenden malus minister (adulter, ebriosus) gleichgesetzt und sein Sakrament kraft des antidonatistischen Lehrsatzes zugunsten des gutgläubigen Empfängers für gültig erklärt. Eine falsche Logik, wie schon daraus erhellt, daß das antidonatistische Prinzip das Erfordernis des guten Glaubens in der Person des Sakramentsempfängers garnicht kennt (es ist gleichgültig, ob der Empfänger weiß, daß der Spender des Sakraments ein schlechter Mensch, ein malus minister ist). Vor allem:*

und seine Schule ist dementsprechend auch die Gültigkeit der von einem einstmals katholischen, später kezerisch oder schismatisch gewordenen Bischof erteilten Ordination geltendes Kirchenrecht⁶⁸. Die kezerische (simonistische) oder schismatische Ordi-

der altkatholische Grundsatz, daß der simoniaco und haereticus als solcher außerhalb der Kirche steht und darum kein minister ecclesiae, auch kein malus minister sein kann, wird außer Ansatz gelassen und darum die Gültigkeit des Sakraments in Widerspruch mit dem (auch für Hugo maßgebenden) altkatholischen Sakramentsrecht behauptet, welches ein gültiges Sakrament nur in den Händen des minister ecclesiae kennt. Tatsächlich ist für Hugo die bestehende Übung der Kirche maßgebend, welche die Dispense der Päpste Nikolaus II. und Urban II. vgl. Ann. 66) troh der von den Päpsten selber gemachten Vorbehalte in geltendes kanonisches Recht umsetzte und damit das neukanonische Sakramentsrecht vorbereitete. — Auch Gratian entwickelt den Satz, daß der gutgläubig von einem Simonisten Ordinierte gültig ordiniert ist, als geltenden Rechtsatz, unter Berufung auf die Päpste Nikolaus II. und Urban II., aber als einen Rechtsatz der eine Abweichung von den leitenden Grundsätzen des strengen kanonischen Rechts bedeutet, vgl. c. 107, 108 C. I qu. 1 und Gratian bei c. 4, 5 C. IX qu. 1. Summa Rolandi (ed. Thayer) p. 15, 23.

⁶⁸ Gratian zu c. 3 C. IX qu. 1: *qui inter catholicos prius deputati sunt, si postea excommunicationis sententia notati fuerint, ordinationes tamen eorum ab ecclesia misericorditer tollerantur.* — Roland in seiner Summa (Thayer S. 15): *Quicumque violenter attracti ab haereticis a catholicis ordinatis (von früher „katholisch“ ordinierten, jetzt kezerisch gewordenen Bischöfen) in forma ecclesiae ordinati sunt, — in collatis ordinibus perseverent (falls sie baldmöglichst zur katholischen Kirche zurückkehren). Qui vero a non ordinato (der Ordinator war nicht „katholisch“, sondern bei den Kezern oder sonstwie unkanonisch ordiniert worden: er ist dem non ordinatus gleich) vel extra formam ecclesiae (die Ordination durch einen nicht „katholisch“ Ordinierten steht auf derselben Linie mit der nicht formrichtigen Ordination) per violentiam tractus ordinatur, hic, si alias dignus fuerit ut ita dicam, reordinabitur. Für Roland besteht bereits ein Rechtsatz auch zugunsten der bei Ordination a non catholico zu erteilenden Reordination, aber es bedarf in solchem Fall von Rechts wegen der Reordination, weil die Weihe durch einen zwar formrichtig aber unkanonisch ordinierten („unkatholischen“) Bischof der formwidrigen Weihe, d. h. der Nichtweihe gleichsteht: daher die Wendung ut ita dicam reordinabitur, — in Wahrheit liegt ja gar keine Wiederholung, sondern erstmalige Erteilung der Ordination vor. Qui vero non coactus sed ultroneus ab haeretico ordinatur, hic nimirum de rigore juris absque indulgentia degradatur, sed de misericordia in proprio ordine sine spe promotionis recipitur. Nur noch im Fall der aus freien Stücken empfangnen Keger-Ordination bedarf es der Handhabung der Gnade in Widerspruch mit dem kanonischen Recht.* — Rufin entwickelt in seiner Summa zu

nation kann trotzdem gültig sein, wenn sie von einem formrichtig ordinierten Bischof einem gutgläubigen Empfänger erteilt

c. 17, 18 C. I qu. 1 (Singer S. 205 ff.) schon eine Theorie, welche die von Urban II. eingeführte Unterscheidung als den gegebenen Inhalt des von altersher geltenden kanonischen Sakramentsrechts erscheinen läßt. Si ab illis hereticis sunt ordinati, qui ultimam manus impositionem (der Bischofsweihe) apud ecclesiam receperunt, vere quidem sacramentum ordinis susceperunt, sed executionem ordinis vel virtutem sacramenti non acceperunt, quia neutrum in ordinatore erat; nam utrumque (die executio ordinis und die virtus sacramenti) ordinator perdiderat, cum ab ecclesia recesserat: sacramentum ordinis (die forma sacramenti), quod adhuc retinuerat, ordinando dare potuerat. Ideoque si hujusmodi ordinatus ad ecclesiam catholicam redierit et ejus persona ecclesia indiguerit, non reiterabuntur in eo ordines (er ist bereits ein Ordiniertes), sed per benedictionem sacerdotis et invocationem spiritus sancti confirmabuntur. — Si autem ab illis hereticis ordinati sunt, qui ultimam manus impositionem in ecclesia non susceperunt, cum ad ecclesiam reversi fuerint, si necessitas vel utilitas interpellaverit, ut fungantur ordinibus, in ecclesia iterum ordinabuntur ex novo, quia a suis ordinatoribus non solum executionem ordinum vel virtutem sacramenti sed etiam nec ipsum sacramentum receperunt. Entsprechend zu Causa IX (Singer S. 298, 299) betreffend die Ordination durch einen exkommunizierten Bischof. Der innerhalb der katholischen Kirche gemäß dem kanonischen Recht Ordinierte hat das sacramentum ordinis (die Eigenschaft eines „Geweihten“, die forma sacramenti) unverlierbar empfangen. Aus dieser im 11. und 12. Jahrhundert entwickelten Lehre (oben S. 141 ff.) leitet Rufin die innere Notwendigkeit ab, daß der ehemals kanonisch ordinierte Bischof auch als Ketzer, auch als Exkommunizierter doch das immer noch in ihm vorhandene sacramentum ordinis weitergibt: er macht den Ordinationsempfänger gleichfalls zum „Geweihten“ wenn schon ohne die Befugnis zur Ausübung des ordo (S. 206: sacramentum ordinis, quod adhuc retinuerat, ordinando dare poterat; S. 298: Si autem prius fuerint catholici episcopi et postmodum per excommunicationem expulsi, ordinatio quidem facta ab eis nullo modo irrita esse poterit quantum ad sacramenti veritatem, sed erit vana quantum ad officii executionem). Nur wenn der Ordinierte nicht katholisch (unkanonisch, in ipsa excommunicatione) ordiniert war, ist die von ihm erteilte Ordination schlechtweg ungültig (S. 298: ordinatio ab eis facta omnimodo erit irrita: et quantum ad veritatem sacramenti et quantum ad executionem officii), weil hier der Ordinator selber das sacramentum ordinis auch als bloßes Sakrament der Form (veritas sacramenti) niemals besessen hat: dieser (außerkirchlich, unkanonisch geweihte) Ordinator war niemals wirklich ordiniert. Weil diese Sätze für Rufin aus dem Wesen des sacramentum ordinis hervorgehen, gelten sie nach ihm ohne die Bedingung der Gutgläubigkeit des Empfängers und des mangelnden Zwanges. Noch mehr: sie sind ihm selbstverständlich und darum schon immer in Kraft gewesen.

wird. Vor allem: die Ordination durch einen Ketzer oder Exkommunizierten erlangt grundsätzlich unbedingte Gültigkeit (für den Erwerb des ordo als solchen), wenn der Ordinator früher nicht bloß formrichtig, sondern „katholisch“, d. h. kanonisch, innerhalb der katholischen Kirche und in Einklang mit dem katholischen Kirchenrecht, ordiniert worden war. Die kanonische Ordination hat nachwirkende unverlierbare Kraft auch in dem zum Ketzer und Schismatiker gewordenen (jetzt exkommunizierten) Bischof. Der Grundsatz, daß die außerkirchliche (schismatische, ketzerische) Ordination als solche schlechtweg nichtig ist, wird erschüttert. Die Ordination des Ordinators konnte auch in dem außerkirchlichen Sakrament wirksam bleiben, konnte auch das unkanonische Sakrament gültig machen.

Die Bahn für die Entwicklung war frei. Was von der kanonischen („katholischen“) Ordination galt, ward in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf jede formrichtige Ordination übertragen: sie hat unverlierbare Kraft, den „Charakter“, den sie erteilt, andern weiterzugeben⁶⁹. Die Lehre, daß die forma sacramenti durch sich selbst bereits ein gültiges Sakrament zustande bringe, nicht von kanonischer (kirchenrechtlich die Ausübung des ordo verleihen-

Demgemäß wird von ihm (S. 207, 208) die Dekretale Ventum est von Innozenz I. (oben S. 426 ff.) im Sinne der jetzt geltenden Unterscheidung ausgelegt: die Dekretale handle de ordinatis ab illis hereticis qui ultimam manus impositionem in ecclesia receperunt; Innozenz I. erkläre darum die Ordinationen des Bonosus für ungültig nur in bezug auf die Ausübung des ordo (nichil habuit — quoad effectum virtutis — qui ordinavit et ideo ordinatus ab eo nihil accepit quoad effectum unctionis), aber doch für gültig in bezug auf die Zuständigkeit des ordo (sacramentum quod dampnabiliter habuit dampnabiliter dedit). Innozenz I. wird nach Maßgabe der Entscheidung Urbans II. angelegt! Aus den dispensatorischen Gnadengewährungen des zu Ende gehenden 11. Jahrhunderts entwickeln sich die Grundlagen des kommenden neukanonischen Rechts.

⁶⁹ Auf diesem Standpunkt steht bereits Omnebene (um 1160), vgl. Saltet p. 309. Insbesondere hat ihn mit Erfolg Gandulf (um 1170) geltend gemacht. vgl. oben S. 146 Anm. 60 und die anschauliche Übersicht der Entwicklung bei Saltet p. 331 ff.

der) aber doch von sakramentaler, rein religiöser Wirkung⁷⁰, konnte jetzt sich durchsetzen und dem neuen Recht die grund-

⁷⁰ Vgl. oben S. 137 ff. — Die zu dem rein religiösen (aber zugleich rein formalen) späteren Sakramentsbegriff überleitende augustinische Unterscheidung der forma und der virtus sacramenti ward wie von der fränkischen Kirche (oben S. 139, 207 ff.) so von den Gregorianern (vgl. oben Anm. 59, 60 und S. 106 Anm. 15) im Sinne der Nichtigkeit der außerkirchlichen und außerkanonischen (nur die forma sacramenti aufweisenden) Ordination verstanden. Erst in den Tagen Urbans II. bahnte sich allmählich und zunächst nur bei Einzelnen eine, das richtige Verständnis Augustins gewinnende, Änderung der Auffassung an. Ein Beispiel bietet Bernold von Konstanz. Im Jahr 1076 schreibt er dem Gregorianer Bernhard (vgl. Anm. 60) De damnatione seismaticorum epist. 3 § 25, 26 (Mon. Germ. Libelli II, p. 56): für häretisch Ordinierte gibt es Rezeption (ohne Wiederweihe) und ad evidentiore hereticæ ordinationis proscriptionem Reordination. Hinc igitur conjicitur ordinatos ab heretico non consecrationem aliquam accepisse sed solam formam consecrationis absque virtute sanctificationis, quae utique forma sive accepta virtute sanctificationis ex consensu sanctae aeccliesiae a conversis retineatur (dispensatorische Rezeption) sive per iterationem penitus proscribatur (Reordination), ad presens non occurrit quid rationabiliter obici possit. Das eine ist ebenso zulässig wie das andere, falls temporis necessitas vorliegt (ebendaf. § 27 p. 57). Insbesondere ist die Reordination der kezerisch Ordinierten möglich (§ 28 p. 57), weil non tam hereticorum usurpationes quam catholicorum ordinationes iterari prohibentur; die Reordination des kezerisch Ordinierten non iterata sed primitus impensa magis proprie dicitur. Also ganz die überlieferte, auch von den Gregorianern festgehaltene Auffassung der augustinischen Lehre: Die bloße forma sacramenti, welche auch die Häretiker haben, ohne die virtus sanctificationis bedeutet Nichtigkeit (einen bloßen Schein) des Sakraments (unzutreffend meint Mirbt, Publizistik S. 399, 407, daß Bernold in dieser Schrift „vollständige Ratlosigkeit“ offenbare). — Dann hat Bernold den Augustin genauer studiert. Zehn Jahre später (um 1086) schreibt er demselben Adressaten (Mon. Germ. Libelli II, p. 89 ff.): De sacramentis excommunicatorum — tandem quid Dei aspirante clemencia parvitas nostra invenerit (eine neue Erkenntnis, nicht mehr das Parteidogma), vobis libet intimare. Sententiae sanctorum patrum de sacramentis, quae extra ecclesiam catholico more (formrichtig) fiunt, diversae reperiuntur, quarum quaedam eadem penitus annullare videntur, quaedam autem, etsi recipi ea prohibeant (obwohl sie die Teilnahme an diesen Sakramenten verbieten), non tamen prorsus eorum confectionem denegant. Zu der ersten (die außerkirchlichen Sakramente „annullierenden“) Vätergruppe gehören Leo I., Zinnogenz I., Pelagius I., Gregor I. (sie erklären, daß die sacramenta excommunicatorum non consecrationem sed dampnationem et execrationem bedeuten); die zweite Gruppe wird durch Anastasius II. (Sakramente des Acacius) und Augustin (Sakramente der Donatisten) gebildet. Über der Widerspruch der Väter verschwindet, si competenter intelligantur: videlicet si superiores

fähliche Rechtfertigung verschaffen, nach der man begehrte. Aus dem altkatholischen Sakrament der Stellenbesetzung (Erwäh-

sententiae (die „annullierenden“ Väterprüche der ersten Gruppe) ad effectum sacramenti referantur, qui nusquam extra ecclesiam esse posse veraciter asseritur, et inferiores (die Väterprüche der zweiten Gruppe) ad veritatem sacramentorum referantur — ac si uno ore ipsi sancti patres nobis communiter dicerent: extra ecclesiam nec sunt nec fiunt effective, id est cum salute animae, ubi tamen eadem inutiliter, immo perniciose et esse et fieri non denegamus. Si enim ea extra ecclesiam esse vel fieri penitus denegarent, nullatenus eadem in reconciliatis rata probarent. Auch Leo I., Zinnogenz I., Gregor I. gestatten die Rezeption solcher Ordinationen ohne Reordination. Das wäre unmöglich, wenn nicht auch in den Augen dieser Väter mit der forma sacramenti bereits eine Handlung von sakramentalem Wert vorläge (p. 90). Ergebnis (p. 91): Ex his ergo sententiis evidentissime declaratur, etiam extra ecclesiam Dei esse sacramenta, cum in conversis non iterentur sed potius rata esse judicentur. Die Ordination, so fährt er fort, muß ebenso behandelt werden wie die Taufe. Darin müssen wir Augustin folgen, dem auch von den Päpsten anerkannten Lehrer. Die Sakramente der Kezer dürfen nicht für nichtig erklärt werden. Das hat schon Petrus Damiani in seinem liber gratissimus dargetan (cum non minus per simoniacos quam per alios hereticos sacramenta decurrere probaverit) und die römische Kirche hat es bestätigt, cum tempore Nicolai papae gratis ordinatos a simoniaco in acceptis ordinibus permanere concesserit (p. 93). Hier wird die Lehre Augustins richtig verstanden: schon die forma sacramenti bedeutet einen zwar kirchenrechtlich unwirksamen (keine Rechte verleihenden) aber doch religiös wirksamen sakramentalen Tatbestand. In einer dritten, wiederum etwa 10 Jahre jüngeren Schrift De reordinatione vitanda (Winter 1094/95), zieht Bernold dann die Folgerung aus seiner neuen Einsicht: Reordination der außerkirchlich Ordinierten ist ausgeschlossen (§ 2, Libelli II, p. 151): summa necessitas illum rigorem (des kanonischen Rechts, das alle außerkirchlich Ordinierten vom geistlichen Amt ausschließt) quodammodo emollire cogit; aber die emollicio muß secundum canones geschehen, videlicet ut si quem eorum de excommunicatione conversum ecclesiastica necessitas cum officio recipi cogit, nequaquam illum contra canones reordinemus, sed potius secundum canones cum ordine recipiamus. Also: Rezeption ist möglich und durch die Not der Zeit gefordert; Reordination aber ist wider das kanonische Recht, weil auch die Ordination der Exkommunizierten, wenn die forma sacramenti vorliegt, den gültigen Tatbestand der sakramentalen Handlung darstellt. Beweis das Konzil von Nicäa: es hat beschlossen, clericos Novatianorum cum ordine suscipi, non iterum ordinari. Novatian war ein Gegenpapst, ebenso wie Wibert. Est ergo satis rationale, ut et nos illum modum in receptione Wibertistarum teneamus, quem sanctos patres in eorum similibus tenuisse et tenendum prescripsisse legimus. Die Entwicklung Bernolds ging in Richtung auf die augustinische

lung, Verordnung) ward das neukatholische Sakrament der bloßen Weihe, — unabhängig von der kanonischen Kirchenordnung, aber auch unwirksam für das Gebiet des Kirchenrechts.

(und neukatholische) Sakramentslehre. Aber er stand damals mit dieser seiner selbstgewonnenen Auffassung Augustins ganz allein. Er konnte sich in seiner zweiten Schrift auf keinen einzigen Gregorianer berufen, der ebenso geurteilt hätte wie er. Zwar nennt er Petrus Damiani und Papst Nikolaus II. Aber die Grundanschauungen dieser beiden Kronzeugen waren weit entfernt davon, augustiniisch (neukatholisch) in dem von Bernold vertretenen Sinne zu sein, vgl. unten § 19 und oben Anm. 66 a. G. In der dritten Schrift sagt er selbst, daß seine Ansicht nicht die herrschende ist, § 4 p. 152: Sunt tamen quidam simplices nimiumque zelotes, qui quoslibet in excommunicatione ordinatos, si respuerint, non cum ordine recipiendos, sed omnino reordinandos esse putant: et hoc ideo quia sacramenta in excommunicatione usurpata penitus exsufflare non dubitant. Diese „Einfältigen und Zeloten“ (gegen sie werden wiederum Anastasius II. und Augustin angerufen) sind in der Kirche am Ruder. Daher der Zorn des Verfassers. Endlich hat Bernold noch eine vierte Schrift, und zwar ungefähr gleichzeitig mit der zweiten, verfaßt, seine Apologeticae rationes (auch um 1086), in welcher er einfach den früher von ihm vertretenen altkatholischen Standpunkt verteidigt. Dort heißt es § 12 (Libelli II, p. 99): Quid autem miramini, si sacramenta ecclesiae apud excommunicatos esse negantur, cum Augustinus (eine pseudoaugustinische Stelle) locum veri sacrificii extra ecclesiam non esse protestatur? Item sanctus Gregorius — papa Pelagius — Innocentius papa — sanctus Leo papa —. Er drückt sich objektiv aus (negantur). Er betont nicht mehr seine eigne Überzeugung. Auch sagt er nur: ihr „braucht euch nicht zu wundern“, daß diese Lehre bei uns ist, hat sie doch große Autoritäten für sich. Die Verteidigung ist etwas matt. Sie rechtfertigt den Standpunkt der gregorianischen Partei, der auch sein eigener gewesen ist, um dessentwillen er angegriffen wurde. Mit der jüngst gewonnenen neuen Erkenntnis hält er noch zurück. Sie galt noch nichts innerhalb der kirchlichen Kreise. Er schrieb davon zunächst nur einem vertrauten Freund (die zweite Schrift ist ebenso wie die erste an den Priester Bernhard adressiert). Erst mit der dritten Schrift (De reordinatione vitanda) trat er endlich unmittelbar an die große Öffentlichkeit heran. Er verfaßte sie auf Wunsch des Bischofs Gebhard von Konstanz, eines hervorragenden Gregorianers, der für das bevorstehende Konzil von Piacenza (i. J. 1095, oben S. 454 ff.) den Rat seines gelehrten Priesters erbat. Aber die Schrift Bernolds ist ohne jeden Erfolg geblieben. Die Schlüsse von Piacenza stehen, wie schon gezeigt wurde, ganz auf dem altkatholischen antiaugustinischen Grundsatz von der Nichtigkeit aller außerkirchlichen Sakramente (auch die Meinung Saltet's p. 267, 268, daß die Schlüsse des Konzils von Guastalla i. J. 1106 augustiniischen Inhalts und durch Bernolds Schrift beeinflusst seien, ist ohne Halt.) Die Reordinationen standen denn auch noch durch das ganze 12. Jahrhundert in unverminderter Blüte. Aber schon seit dem Ende des 11. Jahr-

Doch sind diese neuen Gedanken während des 12. Jahrhunderts immer noch erst im Fluß. Das altkanonische Recht war noch nicht tot.

Bis gegen das Ende des 12. Jahrhunderts erhielt sich die Unterscheidung, daß nur die von einem „katholisch“ ordinierten Bischof außerkirchlich vollzogene Ordination auf alle Fälle als sakramentale Verleihung des ordo gültig, die von einem zwar formrichtig, jedoch nicht „katholisch“ (in der Häresis, im Schisma, in der Exkommunikation) ordinierten Bischof außerkirchlich vollzogene Ordination aber nichtig sei. Noch in den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts haben die Päpste solche, die von einem „nichtkatholischen“ Bischof außerkirchlich ordiniert waren, reordiniert⁷¹. Erst in den Tagen Cölestins III. und Innozenz III. (seit etwa 1190) wurde die von Urban II. eingeführte Unterscheidung beseitigt, da sie durch den weitergehenden neukatholischen Grundsatz überholt wurde: für die sakramen-

hunderts waren die augustiniischen Ideen doch wieder lebendig geworden. Sie wurden von den Wibertisten vertreten (vgl. Anm. 61) und schlugen auch in den Kreisen der Gregorianer Wurzel (Bernold). Sie waren da und die Entscheidungen Urbans II. ermöglichten es, daß sie im Lauf des 12. Jahrhunderts als die Zeitgedanken des neuen Sakramentsrechts sich durchsetzten.

⁷¹ In dem Frieden von Anagni (1176) und ebenso im Frieden von Benedig (1177) zwischen Friedrich Barbarossa und Alexander III. erklärte der Papst: universi etiam ordinati a quondam catholicis vel ab ordinatis eorum in Teutonico regno restituentur in ordinibus suis taliter susceptis (Saltet p. 327). Von Papst Lucius III. (1181—1185) berichtet Huguccio in seiner (noch ungedruckten) Summa Decreti (Saltet p. 329): Papa tamen Lucius, ut audivi, fecit reordinari ordinatos ab illis qui ultimam manus impositionem acceperant extra ecclesiam. Der Papst handelte nach den Grundsätzen Rolands und Rufins. Huguccio folgt der Lehre Gandulfs und fügt daher hinzu: Et fuit mirum qualiter consenserunt cardinales; sed forte sequebantur predictam pravam opinionem (der noch auf altkatholischem Boden stehenden Schule von Bologna) vel hoc fecerunt in detestatione schismatis. Bernhard von Pavia, der in seiner Summa Decretalium (zwischen 1191 und 1198) noch die Unterscheidung der Schule von Bologna vertritt, erzählt von Urban III. (1185—1187): fuit vir quidam nobilis schismaticus a schismatico ordinatus — quem postea dominus Urbanus de novo ordinari concessit, dicens eum a schismatico ordinatore nihil accepisse, cum ipse ordinator numquam catholicus episcopus fuisset (Saltet p. 330).

tale Gültigkeit („Validität“) der Ordination genügt es fortan, daß sie von einem formrichtig ordinierten Bischof erteilt ist.

Bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts blieb dem entsprechend als Regel der Grundsatz, daß die von einem Schismatiker erteilte Ordination nichtig ist. Er ward von Innozenz II. im Jahr 1135, von Alexander III. im Jahr 1179 auf die von Gegenpäpsten erteilten Ordinationen angewandt⁷². Erst während des 13. Jahrhunderts ward im Anschluß an eine Dekretale Innozenz III. der neukatholische Satz zu allgemeiner Geltung gebracht, daß auch die häretische und schismatische Ordination, wenn formrichtig, stets den ordo gültig verleiht, aber ohne die Befugnis zur Ausübung des ordo⁷³.

⁷² Auf einem Konzil zu Pisa v. J. 1135 erklärte Papst Innozenz II. die von dem Gegenpapst Anaklet II. (Petrus Leonis) ausgegangenen Exkommunikationen und Ordinationen für ungültig, vgl. den von Bernheim in Doves Zeitschr. f. R. Bd. 16 S. 151 veröffentlichten Bericht über das Konzil: in eodem quoque concilio excommunicationes Petrus — Leonis cum fratribus et fautoribus suis et ordinationes ab eisdem scismaticis facte pariter condempnate. Der Beschluß ward von Papst Eugen III. auf dem Konzil zu Rheims v. J. 1148 c. 17 (Mansi tom. XXI, p. 714) erneuert: Illud etiam, quod a praedecessore nostro papa Innocentio statutum est innovantes, ordinationes factas a filio Petri Leonis et aliis schismaticis et haereticis evacuamus et irritas esse censemus. — Alexander III. auf dem 3. Laterankonzil v. J. 1179 c. 2 (Mansi tom. XXII, p. 234): Quod a praedecessore nostro fel. mem. Innocentio factum est innovantes, ordinationes ab Octaviano et Guidone haeresiarchis necnon et Ioanne Strumensi qui eos secutus est, factas et ab ordinatis ab eis irritas esse censemus. Der letztangezogene Kanon ist in den Liber Extra aufgenommen worden (c. 1 De schismaticis 5, 8). Alexander III. vertrat in dieser Entscheidung als Papst die gleichen Grundgedanken, die er einst als Magister Roland gelehrt hatte, vgl. oben Anm. 68.

⁷³ Auf die Dekretale Alexanders III. (Anm. 72) folgt im Liber Extra (als c. 2 eod.) eine Dekretale von Innozenz III.: quem a schismatico asseris ordinatum, ab officio poteris repellere incunctanter, nisi legitime probaverit, secum fuisse misericorditer dispensatum. Innozenz III. war ein Schüler Huguccio's und stand infolgedessen schon von früherher unter dem Einfluß der neuen Richtung (vgl. Anm. 71), welche die formrichtige Ordination als solche mit dem Sakrament der Ordination gleichsetzte. So sprach er dem schismatisch Ordinierten nur die Ausübung des ordo ab. Das wurde für den Sieg der neuen Lehre entscheidend. Vgl. Kober, Die Suspension der Kirchendiener, 1862, S. 190, 191.

Innozenz III. stand durch seinen Lehrer Huguccio mit den aufkommenden neukanonischen Gedanken in Zusammenhang. Unter dem Einfluß seines Herrschergeistes vollendete sich der Umschwung vom altkatholischen zum neukatholischen Kirchenrecht. Er war der erste Träger der Papstgewalt neuen Stiles, die Christenheit nicht mehr als geistliches Volk, sondern als weltumspannende geistliche Körperschaft regierend. Alexander III. aber, der ihm den Weg bereitete, stand wie als Magister Roland so auch als Papst in seiner Grundanschauung noch auf dem Boden der altkatholischen Ideen. Das sehen wir auch hier.

Ungefähr ein Jahrtausend lang — von Viktor I. (189—199), der zuerst als Papst über alle anderen Bischöfe sich emporhob, bis in die Tage Alexanders III., vom Ende des zweiten bis gegen den Ausgang des zwölften Jahrhunderts — hat das Papsttum des altkatholischen Kirchenrechts bestanden. Einstimmig haben die altkatholischen Päpste die außerkirchliche (von einem Schismatiker, Häretiker, Exkommunizierten vollzogene) Ordination für nichtig erklärt. Wie Papst Kornelius im dritten Jahrhundert, ebenso urteilte Papst Alexander III. im zwölften Jahrhundert. Die einzige Ausnahme bildet Papst Anastasius II. Aber sein Andenken ward verflucht. Was er getan, war in Widerspruch mit den Entscheidungen seiner Vorgänger und Nachfolger, in Widerspruch mit den obersten Grundsätzen des altkatholischen Kirchenrechts (oben S. 135). Augustin, der große Kirchenlehrer, hatte seine besondere Sakramentstheologie. Doch selbst Anastasius II. stand, indem er die Sakramente des Acacius von Konstantinopel als gültig anerkannte, nicht auf dem Boden der augustiniischen Lehre (oben S. 440 ff.). Die augustiniische Theologie ward nicht einmal verstanden. Sie ward bis gegen das Ende des 11. Jahrhunderts von den führenden Kreisen im Sinne der Nichtigkeit des außerkirchlichen Sakraments, d. h. altkatholisch gedeutet (vgl. Anm. 70). Erst seit dem Ausgang des zwölften Jahrhunderts kam die augustiniische Lehre in der Form des neukatholischen (heutigen) Sakramentsrechts zum

Siege. Das altkatholische Papsttum (bis hin zu Innocenz III.) vertrat unentwegt das altkatholische Kirchenrecht: die Sakramente der Kirche bedeuten Handlungen Gottes durch die (bischöflich verfaßte) katholische Kirche: unmöglich können die Sakramente der katholischen Kirche außerhalb der katholischen Kirche sein.

Nach der allgemein herrschenden Ansicht soll durch die ganze altkatholische Zeit hindurch auf dem Gebiet des Sakramentsrechts die größte Unsicherheit geherrscht haben. Insbesondere hinsichtlich der Ordination, die doch ihrerseits die Grundlage der gesamten Sakramentsverwaltung bildete. Die außerkirchliche Ordination soll von den einen für grundsätzlich gültig, von den anderen für grundsätzlich ungültig erklärt worden sein. Die Unsicherheit war, so hören wir, vor allem darum so groß und so andauernd, weil das Papsttum selber „schwankte“ und „bald in dem einen, bald in dem andern Sinne entschied“⁷⁴).

Das Gegenteil ist die Wahrheit. In bezug auf den Grundsatz, daß die außerkirchliche Ordination nichtig ist, hat es für das altkatholische Papsttum niemals ein Schwanken gegeben. Die Reformpäpste des 11. Jahrhunderts bringen nichts neues. Sie berufen sich auf die Päpste der Vergangenheit. Die Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordination ist ihnen altüberlieferte kanonische und damit unveränderliche göttliche Ordnung. Was Schwierigkeiten machte und Schwanken verursachte, war lediglich die Frage

⁷⁴ Vgl. z. B. Rober, S. 190: bezüglich der von Häretikern und Schismatikern erteilten Ordination „bestand in der Gesetzgebung, wie in der Praxis große Unsicherheit und eine beständige Fluktuation der Ansichten, immer aufs neue kam die Angelegenheit zur Verhandlung, derselbe Papst, wie das Beispiel Urbans II. zeigt, entschied sich bald in dem einen bald in dem andern Sinne“. Ebenso Mirbt, Publizistik S. 443: in den auf die Ordinationsfrage bezüglichen Kämpfen des 11. Jahrhunderts haben die Entscheidungen der Päpste auf die Lehrentwicklung keinen Einfluß gehabt, weil „die Kurie sich nicht gleichgeblieben ist“, weil „man in Rom schwankte, sich dort geradezu widersprach“. Hahn, Lehre von den Safr. S. 238. 239 zählt die Päpste, Konzilien, Kirchenväter auf, welche die Ordinationsfrage bald so, bald anders entschieden haben.

nach der Handhabung des von Rechts wegen unbestrittenen und unbestreitbaren Grundsatzes. Das kanonische Recht der Kirche, an erster Stelle gerade das Recht von der Ordination, sollte wieder aufgerichtet werden. Aber als das Reformpapsttum mit Leo IX. einsetzte, erwies es sich sofort als ein Ding der Unmöglichkeit, die Nichtigkeit der simonistischen (häretischen, außerkirchlichen) Ordination einfach zu vollziehen. Simonie war im 10. und 11. Jahrhundert geradezu Regel geworden. Es gab fast niemand, der nicht entweder selbst Simonist oder doch von einem Simonisten geweiht gewesen wäre. Die von Leo IX. auf seiner römischen Synode im J. 1049 geplante Deposition aller von einem Simonisten ordinierten Kleriker scheiterte an dem sich erhebenden tumultuarischen Widerspruch⁷⁵). Petrus Damiani, obgleich selbst zur Reformpartei gehörig, schloß sich dem Widerspruch an. Er schilderte (im J. 1052), wie eine solche Maßregel die Selbstvernichtung des gesamten bestehenden Kirchenwesens, ja alles Christentums bedeuten würde⁷⁶). Die Wiederherstellung des

⁷⁵ Petrus Damiani Liber gratissimus c. 37 (Libelli I, p. 70): Leo papa — cum omnes symoniacorum ordinationes sinodalis vigoris auctoritate cassasset, protinus a Romanorum multitudine sacerdotum magnae seditionis tumultus exortus est, ita ut non solum ab ipsis, sed a plerisque diceretur episcopis, omnes pene basilicas sacerdotalibus officiis destitutas et precipue missarum sollemnia ad eversionem christianae religionis — funditus omittenda. Quid plura? Post longa sane disceptationum hinc inde volumina tandem suggestum est, reverendae memoriae nuper ejusdem sedis episcopum decrevisse Clementem (Clemens II.): ut, quicumque a symoniaco consecratus esset, in ipso suae ordinationis tempore non ignorans symoniacum, cui se obtulerat promovendum, quadraginta nunc dierum poenitentiam ageret et sic in accepti ordinis officio ministrare. Quam nimirum sententiam protinus venerabilis Leo ratam manere percensuit et sub hujusmodi penitentia omnes in acceptis officiis de cetero perseverare mandavit (diapensatorische Rezeption der Simonisten-Ordinationen für die Vergangenheit unter Auflegung einer leichten Buße für die, welche wissenlich eine Simonistenweihe empfangen).

⁷⁶ Petrus Damiani l. cit. c. 29 (p. 59): si semel admittitur, ut sacramentum per tales (symoniacos) datum irritum judicetur, ecce omnes basilicae hactenus dedicatae cum suis sunt altaribus destruendae; — spes defunctis fidelibus tollitur, ita ut preteritum seculum absque ullo redemptionis humanae remedio funditus perisse credatur. —

kanonischen Rechts mußte mit einer gewissen Ermäßigung seiner Durchführung sich verbinden. Über Art und Grenzen dieser Ermäßigung erhob sich der Streit. Die kirchliche Dispensationsgewalt (oben S. 121 ff.) war da. Sie stand tatsächlich zur Verfügung des Papsttums. Nachsicht war möglich und um der „Not der Kirche“ willen gefordert. Aber in welcher Weise sollte die Dispensationsgewalt geübt werden? Die einen wollten die kirchliche „Rezeption“ nicht bloß kraft Ermessens im Einzelfall (das war selbstverständlich zulässig), sondern kraft allgemeiner Grundsätze für ganze Gruppen von Ordinationen gewährt wissen. War doch in solcher Weise das Konzil von Nicäa zugunsten der Novatianer, Innozenz I. zugunsten der (ante damnationem ordinierten) Bonosianer, Anastasius II. zugunsten der Weißen des Acacius vorgegangen. So verlangte Petrus Damiani, daß die ohne eigene Simonie („gratis“) von einem Simonisten empfangene Weihe als grundsätzlich gültig anzuerkennen sei (unten § 19). Aber von vornherein war klar, daß solche gruppen-

Si enim illi sacerdotes non erant atque ideo sacramenta dominici corporis offerre vel dare non poterant, quomodo sequaces eorum ad vitam transisse credendi sunt mortui, quam non habuere viventes? — etiam sine penitentia migrasse credendi sunt quicumque videlicet gravioribus premebantur offensis. Nimirum cum — nunc penitentes sub manus episcopi necesse sit canonica sanctione transire, quomodo autem per sacerdotale officium poterat quis ligare vel solvi ubi sacerdotes ipsi nequirent penitus reperiri? Sed cur eos penitentiae remedio caruisse conquerimur (mit dem Priesterzum des Bischofs geht die sakramentale öffentliche Absolution zugrunde, vgl. oben S. 326 Anm. 90), cum ultro etiam neque christiani neque baptizati fuisse juxta perversae disputationis seriem (wenn die Simonisten-Ordinationen alle für nichtig erklärt werden) videantur? Zwar erklären die canones auch die Saisentaufe für gültig, aber quo pacto symoniaci vel ab eis ordinati poterunt exhibere baptismum, qui sicut et isti calumpniantur, non habebant spiritum sanctum? Nam nec ipsi videntur fuisse christiani, si non habebant spiritum Christi. Die Folge der Gegenlehre ist, ut non solum transacti seculi mysteria destruat sed et presentis ac futurae prorsus aecclesiae fundamenta convellat — cum Romana sedes, quae nimirum omnium aecclesiarum mater est, venalitati subjacuit, tamquam radix infecta per reliquarum quoque aecclesiarum ramos symoniacae pestis venena diffudit. Vgl. die Äußerungen der gegen Leo IX. auffälligen Priester und Bischöfe in Anm. 75.

weise zugesagte Rezeption tatsächlich eine Änderung des doch unveränderlichen kanonischen (göttlichen) Rechts bedeutete. Daher der starke Widerstand gegen jede durch Regeln bestimmte Abschwächung des kanonischen Rechts. Das war und blieb der Standpunkt wie des Kardinals Humbert, der (um 1057) in einer Gegenschrift die Gründe Damiani's zerschmetterte, so der gregorianischen Partei und des Papsttums. Von der Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordination ward keine von Rechts wegen geltende Ausnahme zugestanden. Leo IX. und Nikolaus II. erteilten, der Not der Zeit nachgebend, gruppenweise wirkende Dispense, aber nur für die Vergangenheit, mit ausdrücklichem Vorbehalt des unveränderten kanonischen Rechts für die Zukunft. Gregor VII. handhabte das ungemilderte kanonische Recht: zu seiner Zeit gab es keinerlei Dispense. Aber Urban II. konnte nicht umhin, aufs neue Zugeständnisse, und zwar sehr weitgehender Art, zu machen. Auch nach seiner Absicht nur für die Vergangenheit. Aber die Macht der Verhältnisse war stärker als der päpstliche Befehl. An der Hand der von Urban II. gemachten Einräumungen und der allmählich dem gemeinen Verständnis sich erschließenden augustiniischen Sätze hat sich dann, wie wir gesehen haben, gegen Ende des 12. Jahrhunderts das neukanonische Recht durchgesetzt.

Das Papsttum hatte seine festen Grundsätze. Die anscheinenden Selbstwidersprüche beruhen lediglich darin, daß bald das kanonische Recht angewandt, bald nach Ermessen Dispensation, sei es dispensatorische Reordination, sei es dispensatorische Rezeption, erteilt wurde. Das Maß der Dispensgewährung konnte in jedem Augenblick anders bestimmt werden (oben S. 130 ff.). Damit war jeder Einfluß dieser Erlasse auf die Rechts- und Lehrentwicklung grundsätzlich ausgeschlossen. Trotzdem ist durch die dispensatorischen Entscheidungen der Päpste die Entwicklung geleitet worden. Man sieht, wie das Papsttum die Kirche beherrschte sowohl in der Durchsetzung, wie in der Fortbildung des alten Rechts. Das Papsttum war es, welches vor allem

die Unverbrüchlichkeit des altkanonischen Rechts unerschütterlich wie der weltlichen Gewalt, so auch kirchlich Gesinnten gegenüber ein Jahrhundert lang verteidigte. Beruhte doch in der Unveränderlichkeit des von den alten Vätern und Päpsten bezeugten aus dem Geist Gottes stammenden kanonischen Rechts die ganze Macht der Reformbewegung. Nur ganz allmählich und mit leisen Schritten, ihren Urhebern selbst ganz unbemerkt, konnte die Umbildung in das Recht der Zukunft sich vollziehen. Das altkatholische Kirchenrecht war die Macht des Reformpapsttums und das Reformpapsttum die Macht des altkatholischen Kirchenrechts. Im Bunde mit dem alten Recht erzeugte das Papsttum das neue Recht.

Das Reformpapsttum gehört noch mit in die alte Zeit. Bis gegen den Ausgang des 12. Jahrhunderts stand das Papsttum auf dem Boden des altkatholischen Kirchenrechts.

5. Die altkatholische Theologie.

In der Stellungnahme der Päpste spiegelte natürlich die Gesamtüberzeugung der Kirche sich wieder. Wie die Päpste so urteilten die Bischöfe und umgekehrt.

Ein fränkisches Konzil aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts verfügte die Reordination der kezerisch (arianisch) ordinierten Kleriker, die Rekonssekration der von Kezern (Arianern) geweihten Kirchen⁷⁷. Ein spanisches Konzil vom Ende des 6. Jahrhunderts traf die gleiche Bestimmung für die arianischen Kleriker und Kirchen⁷⁸.

⁷⁷ Concil. Aurelian. v. J. 511 c. 10 (Mon. Germ. Concilia tom. I p. 5): De haereticis clericis — ut si clerici fideliter convertuntur — officium quo eos episcopus dignos esse censuerit, cum impositae manus benedictione suscipiant; et ecclesias simili, quo nostrae innovari solent, placuit ordine consecrari.

⁷⁸ Concil. Caesaraugust. II v. J. 592 (Bruns II, p. 64) c. 1: ut presbyteri, qui ex haeresi Ariana ad sanctam catholicam ecclesiam conversi sunt, qui sanctam et puram fidem atque castissimam tenuerint vitam, accepta denuo benedictione presbyteratus sancte et pure ministrare debent. c. 3: ut episcopi de Ariana haeresi venientes si quas ecclesias sub nomine catholicae fidei consecraverint necdum benedictione percepta, a catholico sacerdote consecrentur denuo.

Die angelsächsische Kirche vertrat denselben Grundsatz⁷⁹. Das außerkirchliche Sakrament ist richtig.

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts begann im Frankenreich das Aufsteigen des theologischen Studiums. Seitdem gehören die oben besprochenen Dekretalen Innozenz' I., Leo's I., Pelagius' I., Gregors I. zu dem festen Bestand der Väterstellen, die als autoritäre Zeugen der Kirchenlehre und des Kirchenrechts gesammelt und ausgelegt wurden. Die Worte der Päpste sind unmißverständlich genug. Sie sind denn auch nur in dem Sinn verstanden worden, den sie unzweideutig ausdrücken: die Päpste lehren die Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordinationen.

Grundlegend ward für die aufkommende altkatholische Theologie des Mittelalters vor allem die Dekretale *Ventum est* (oben S. 426 ff.). Während von den anderen vorhin genannten Päpsten nur kurzgefaßte Äußerungen über die Nichtigkeit außerkirchlicher Sakramente und Ordinationen vorlagen, hatte Innozenz I. in jener Dekretale eine auf die theologischen Fragen eingehende grundsätzliche Erörterung gegeben. Er hatte zum Ausgangspunkt den Satz genommen: wer den Geist nicht hat (der Kezer) kann auch den Geist nicht geben, und als Folgerung die Lösung verkündet: wer von einem Kezer (d. h. außerkirchlich) ordiniert wird, empfängt statt der Weihe eine Wunde.

Der altkatholischen Theologie des Mittelalters stand es außer Zweifel, daß der Papst mit diesen Wendungen für die volle Nichtigkeit der kezerischen Ordination eingetreten sei. Zwar hatte der Papst die Reordination der kezerisch Ordinierten verboten. Aber nicht um der Gültigkeit ihrer Ordination, sondern

⁷⁹ Poenitentiale Theodori V, 1 (Wasserjchleben, Bußordnungen S. 188): De his qui ab haereticis ordinatus fuerit, iterum debet ordinari, si irreprehensibilis fuerit, sin minus deponi oportet. Vgl. Saltet p. 88 ff. Saltet führt die Stellungnahme der angelsächsischen Kirche auf griechischen Einfluß zurück (vgl. oben S. 301 Anm. 60); er möchte (p. 74) auch für den Konzilschluß von Saragoßa (Anm. 78) die Griechen verantwortlich machen. Aber in bezug auf den uns hier beschäftigenden Punkt bestand, wie sich im vorigen bereits ergeben hat, kein Gegensatz zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche.

um der Schwere ihres Vergehens willen (vgl. oben S. 429). So war die Reordination möglich, sobald in dem Empfang der ungültigen Ordination keine Todssünde zu erblicken war. Der entscheidende Inhalt der Dekretale war der Satz von der Nichtigkeit der außerkanonischen Ordination, den der Papst in Anwendung auf die außerkirchliche Ordination gehandhabt hatte.

In diesem Sinn ist die Dekretale Innozenz' I. von Benedikt Levita und Pseudoisidor verstanden und für die von Chorbischofen erteilten Ordinationen (oben S. 209 ff. und unten § 20) verwertet worden. Mit den Wendungen der Dekretale *Ventum est* werden die chorbischoflichen Ordinationen für nichtig erklärt. Die Reordination der chorbischoflich Ordinierten aber wird gestattet⁸⁰.

⁸⁰ Benedikt Levita Capp. VII, 260: non esse eos presbyteros vel diaconos aut subdiaconos, qui a chorepiscopis videbantur quasi sacraei nec sacerdotale eos debere peragere officium, nisi forent a canonicè ordinatis episcopis ordinati (sie bedürfen der Reordination) —; a chorepiscopis ordinatos vulneratum potius quam episcopally sanctificatum per illam manus impositionem habere caput. Ubi autem vulnus infixum est, medicina est adhibenda, qua possit recipere sanitatem (damit ist hier die Reordination gemeint, vgl. die Pseudoisidorstelle). — nec ullum usquam de episcopali ministerio a chorepiscopis aliquid accepisse, quia nihil in dante erat quod aliquis horum accipere potuisset, quoniam quod non habuit quis eorum dare non potuit. Das hat (angeblich) dem Kaiser Papst Leo III. bestätigt: omnia a canonicè ordinatis episcopis debere rite peragere (Reordination der chorbischoflich Ordinierten) — quia quod non ostenditur gestum, ratio non sinit ut videatur iteratum (die zweite Ordination ist in Wahrheit die erste). — Pseudo-Damasus (Hinschius p. 513): benedictionem quam praedicti corepiscopi ante suam prohibitionem per manus inpositionem dabant, magis nobis videtur vulnus inferre quam salutem, et illi qui pontificatus apicem habebant, quomodo ea quae non habebant dare potuerant, quoniam nihil in dante erat, quod ille possit accipere? — cum pontifices non erant, ea quae solis pontificibus debentur, dare non poterant. Et propterea magis vulnerabant capita quae per manus inpositionem tangebant —. Et ideo quicquid ex supra dictis pontificalibus praesumebant, irritum erat —. Quapropter per illam illicitam manus inpositionem — vulneratum caput — habebant. Et ubi vulnus infixum est, necesse est medicinam adhibere qua infixa sanetur macula, id est reiterari necesse est, quod legitime actum aut collatum minime adprobatur, si perfectum esse debet. Die

Sie war möglich, weil der Empfang der chorbischoflichen Weihe eine unkanonische und darum nichtige, aber doch nicht eine als Todssünde zu beurteilende Handlung bedeutete. Sie war notwendig, falls der Ordinationsempfänger dem Kirchendienst erhalten werden sollte, weil die erstempfangene Ordination nichtig war.

In dem gleichen Sinn haben die fränkischen Bischöfe auf den Synoden der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts die Dekretale Innozenz' I. ausgelegt und angewandt. Die von Hinkmar (Erzbischof von Rheims) i. J. 853 abgehaltene Synode von Soissons erklärte unter Berufung auf Innozenz I. die von Ebo von Rheims nach seiner Absetzung (und unrechtmäßigen Wiedereinsetzung) vollzogenen Weihen für nichtig⁸¹. Die Synode von Metz i. J. 888

Reordination wird gestattet (vgl. oben den Text). Aber gerade dadurch wird um so deutlicher, daß mit den aus der Dekretale entlehnten Wendungen die Nichtigkeit der erstempfangenen Ordination zum Ausdruck gebracht wird.

⁸¹ Mansi tom. XIV p. 936: in der vierten Sitzung der Synode trug Inno, Bischof von Noyon, vor, daß die von Ebo ordinierten Kleriker nur den „Schein“ einer Ordination empfangen: *visi fuerant ordinari in gradus ecclesiasticos, ab eodem (Ebo); quod idem non habuit, nemo eorum accipere potuit: damnationem utique, quam habuit, per pravam manus impositionem eis dedit: quia qui particeps factus est damnato, quomodo debeat honorem accipere, ut Innocentius papa dicit, inveniri non potest. Die Synode trat dem bei. In der fünften Sitzung beschloß sie die Nichtigkeit aller Ordinationen des abgesetzten Ebo und, in Vollziehung der Nichtigkeit, die Deposition der Kleriker (oben S. 182 Anm. 7). Saltet p. 127 erklärt die Auslegung der Dekretale durch die Synode für „zweifellos ungenau“ (certainement inexacte). Die „absichtlich übertriebene Sprache des Papstes“, der Mangel an „theologischer“ (nämlich neukatholischer) Bildung habe solche „interessierte Entstellung“ oder doch „einfältige Auslegung“ begünstigt. Innozenz I. soll ja nach Saltet nur die Unerkanntheit, nicht die Ungültigkeit der Ordinationen des abgesetzten Bonosus bestimmt haben (vgl. Saltet p. 131 und oben S. 434 Anm. 34). Es ist aber zweifellos, wie bereits oben S. 427 ff. gezeigt wurde, daß vielmehr die Auslegung Saltet's eine (durch die neukatholische Theologie bestimmte) „interessierte Entstellung“ bedeutet. Die Synode gab keine neue, „einfältige“ Auslegung, durch welche (wie Saltet p. 127 annimmt) die Folgezeit irreführt wäre. Nicht bloß Benedikt Levita und Pseudoisidor, sondern auch die Päpste jener Zeit — unter ihnen der große Papst Nikolaus I. — haben die Dekretale genau ebenso „einfältig“ ausgelegt wie jene fränkischen Bischöfe, vgl. unten. Die Synode gab die gemeinkirchliche Auslegung wieder, die, von altersher überliefert, der wahren*

berief sich für die Nichtigkeitserklärung der von Chorbischöfen vorgenommenen bischöflichen Weihehandlungen wie auf pseudo-issidorische Stellen so auch auf Innozenz I., d. h. auf unsere Dekretale *Ventum est*⁸².

Die Auslegung der Päpste des 9. Jahrhunderts war keine andere als die der fränkischen Bischöfe. Papst Nikolaus I. benutzte die Dekretale *Ventum est*, um mit ihren Sätzen die Nichtigkeit der Ordination des Photius auszudrücken, der als Neophyt und Eindringling (bei noch besetztem Bischofsstuhle) von einem deponierten und exkommunizierten Bischof ordiniert worden war⁸³. Papst Johann VIII. sprach mit den Worten Innozenz' I. die Nichtigkeit der Weihen aus, die der exkommunizierte Erzbischof von Mailand vollzogen hatte⁸⁴. Abwechselnd mit der

Meinung des Papstes entsprach und — mit Recht — während der ganzen altkatholischen Zeit als die selbstverständliche und allein mögliche angesehen wurde. Auch in Hildesheim, wo Ebo nach seiner zweiten Absetzung das Bischofsamt verwaltet hatte, wurden die dort von ihm erteilten Weihen durch seinen Nachfolger Altfried für nichtig erklärt und Reordinationen bezw. Konsekrationen der von ihm geweihten Kirchen vorgenommen. Darauf hat Saltet p. 128 hingewiesen, jedoch mit irreführenden Bemerkungen, als ob Altfried nur gezwungen dem Schluß von Soissons sich untergeordnet hätte. Die (erst dem 11. Jahrhundert angehörenden) Quellen, die darüber berichten, sagen lediglich, daß Altfried „nach kanonischem Recht“ (decreto canonum rationabiliter) vorging (Chron. Hildesheim., Mon. Germ. Script. VII p. 851, vgl. Saltet l. cit. not. 1). Etwas besonderes war nicht dabei. Die Vernichtung unkanonischer (regelwidriger, irregulärer) Ordinationen entsprach noch im 11. Jahrhundert dem kanonischen Recht ebenso wie im 9. Jahrhundert: sie entsprach dem altkatholischen Kirchenrecht.

⁸² Concil. Met. a. 888 c. 8 (Mansi tom. XVIII p. 80): ut basilicae a chorepiscopis consecratae ab episcopis consecrentur, roboratum est (Konsekration): quia juxta decreta Damasi papae (vgl. Anm. 80), Innocentii et Leonis (Pseudo-Leo Hinschius p. 628) vacuum est atque inane quidquid in summi sacerdotii chorepiscopi egerunt ministerio.

⁸³ Vgl. oben Anm. 51: nihil Photius a Gregorio percepit — vulneratum caput per illam manus impositionem potius habere dignoscitur. Photius war ein Laie geblieben (Anm. 52).

⁸⁴ Johann VIII. i. J. 879 an Alerus und Volk von Vercelli (Jaffé Nr. 3306): cum praedictus Ansbertus dudum Mediolanensis archiepiscopus esset regulariter excommunicatus, aliquam vel minimorum graduum facere nullo modo potuit, quia quod non habuit dare profecto nequivit.

Dekretale Innozenz' I. ward in gleichem Sinn die Dekretale verwertet, in welcher Papst Pelagius I. (oben S. 436) die Ungültigkeit der von einem Schismatiker erteilten Ordination bezeugt hatte⁸⁵. Es stand auch für die Päpste außer Zweifel, daß von Pelagius I. ebenso wie von Innozenz I. die volle Nichtigkeit der außerkirchlichen (unkanonischen) Ordination ausgesagt war.

Im 11. Jahrhundert ward die Dekretale *Ventum est* das Feldgeschrei der kirchlichen Reformpartei. Mit dieser Dekretale in der Hand bewiesen sie die Nichtigkeit aller von einem Simonisten erteilten Weihen. Wer von einem Simonisten ordiniert war, sollte deponiert oder doch (falls ihm selber keine Simonie zur Last fiel) reordiniert werden. Der Simonist ward als „Kexer“ nach der Dekretale *Ventum est* beurteilt und die Dekretale hatte — das galt als unbestreitbar — die Nichtigkeit der Kexerordination für die Kirche festgestellt⁸⁶.

⁸⁵ Vgl. oben Anm. 38 und das Schreiben Nikolaus' I. v. J. 866 oben Anm. 51.

⁸⁶ Petrus Damiani, Liber gratissimus c. 31 (Mon. Germ. Libelli I, p. 62): Quotienscumque enim pro his qui a symoniacis ordinati sunt, loquimur (Petrus will, daß die Ordination des ohne eigne Simonie von einem Simonisten Geweihten dispensatorisch als gültig respiziert werde, vgl. unten § 19), ilico ad *Ventum est* veniunt (die Männer der, die Simonie bekämpfenden, Reformpartei), *Ventum est* ingerunt, *Ventum est* oculis ut inspiciamus opponunt. — Quae profecto verba (der Dekretale *Ventum est*) sic debere intelligi somniant, ut hereticos hic dici symoniacos asserunt atque ab eis ordinatos sic vulneratum habere caput per illam videlicet manus impositionem, ut in eis ordinationis honor ultra locum habere non possit. Nach der Dekretale *Ventum est* verwundet die ketzerische Ordination das Haupt, so daß „die Ehre der Ordination keinen Fortbestand in den Ordinierten haben kann“, d. h. es besteht der bloße Schein einer Ordination, der durch Deposition oder Reordination zu vernichten ist (vgl. oben S. 119 Anm. 35). Diese Auslegung der Dekretale wird von Petrus Damiani nicht bestritten. Sie ist auch in seinen Augen unbestreitbar. Was er bestritt, ist nur, daß der Papst mit den Kexern die Simonisten gemeint (oder doch mit gemeint) habe. Er erwidert: Nulla certe hic de symoniacis scriptoris versatur intentio sed eorum potius hereticorum secta percutitur qui nullam sancti spiritus fidem sive gratiam habere noscuntur: der Papst spreche darum insbesondere von Novatianern und Paulianisten, um die Ordination und Taufe der ersteren anzuerkennen, der letzteren als nichtig abzulehnen. Ammoneantur igitur oblo-

Das Verständnis der alten Dekretalen war auch im 12. Jahrhundert kein anderes. Gratian zitiert in seinem Dekret die im vorigen (oben S. 423 ff.) besprochenen Dekretalen: die Dekretalen Innozenz' I. (c. 17. 18. 73 C. I qu 1), die Dekretale Leo's I. (c. 69 eod.), die Dekretale Pelagius' I. (in c. 33. 34 C. XXIV qu. 1), — immer in dem gleichen altkatholischen Sinn: Die Päpste bezeugen die Nichtigkeit der außerkirchlichen (häretischen, schismatischen) Sakramente, insbesondere der außerkirchlichen Ordination. Eine andere Auffassung und folgeweise eine andere Lehre gab es nicht. Daß die alten Päpste das Gegenteil von dem hätten sagen wollen, was ihre Worte ausdrücken, daß sie die Gültigkeit der außerkirchlichen Sakramente gemeint hätten, wenn sie die Ungültigkeit bestimmen, ist eine Erfindung erst der neukatholischen Theologie.

Natürlich muß es der katholischen Dogmatik daran gelegen sein, die heutige Sakramentstheologie als die Theologie schon der alten Kirche nachzuweisen. Augustin ist der große Zeuge aus der Vorzeit für die Gedanken, die in dem heutigen katholischen Sakramentsrecht wirksam sind. Es hat — das wird von den katholischen Forschern zugegeben — Zeiten der Barbarei und des Niederganges der Theologie, insbesondere im 8. bis zum 10. Jahrhundert, gegeben, in denen eine „falsche Theologie“ von der Nichtigkeit der außerkirchlichen, überhaupt der unkanonisch verwalteten Sakramente selbst durch Päpste Vertretung gefunden hat. Aber — so wird behauptet — zu allen Zeiten war doch neben solcher Irrlehre auch die „wahre Theologie“ (die augustinisch-neukatholische) im Schwange. Die großen Päpste, die klassischen

cutores nostri vigilantius ista perlegere ac manifeste perpendant, non ad symoniacos sed ad impiarum sectarum hereticos pertinere. Die Dekretale gilt also nach Petrus nicht für alle Ketzer, sondern nur für solche Ketzer, die, gleich den Paulianisten, die Lehre von der Dreieinigkeit nicht haben. Für diese Ketzer bestimmt sie allerdings die Nichtigkeit der Sakramente; aber nicht auch für die Simonisten, die ja den Dreieinigkeitsglauben haben (vgl. unten § 19). Darüber, daß die Dekretale die Nichtigkeit der Ketzerordination aussagt, ist Petrus mit seinen Gegnern der gleichen Meinung. Er will nur das Anwendungsgebiet der Dekretale einschränken.

Vertreter der altkatholischen Kirche, der Märtyrer Kornelius I. an der Spitze, sodann Innozenz I., Leo I., Pelagius I., Gregor I. und im 9. Jahrhundert Nikolaus I., sie haben doch immer das richtige (die neukatholische Lehre) hoch gehalten und zur Anwendung gebracht, auch wenn ihre Worte das Gegenteil auszudrücken scheinen⁸⁷. Von der Art der Auslegung, deren es bedarf, um diese Auffassung zu begründen, ist schon oft genug die Rede gewesen.

Man kann nicht sagen, daß die Arbeit der katholischen Gelehrten ohne Eindruck auf die Wissenschaft geblieben sei. Im Gegenteil, die Auffassung von dem Nebeneinander einer in die ersten Zeiten zurückreichenden „wahrhaften Tradition“ (im Sinne Augustins und des neukatholischen Dogmas) und einer durch „Unkultur und Barbarei“ oder durch „elende Schifane“ (Gratian!) erzeugten „falschen Tradition“ (die altkatholische Lehre ist gemeint), die von der katholischen Forschung vertreten wird⁸⁸, ist, wie man sagen darf, bis auf den heutigen Tag Gemeingut unserer gesamten Wissenschaft.

Auf protestantischer Seite hat sich das bekannte Werk von Hahn am eingehendsten mit unserer Frage beschäftigt⁸⁹. Für die Mehrzahl der Sakramente (von der Taufe abgesehen) wird festgestellt, daß sie bei außerkirchlichem Vollzug als ungültig angesehen wurde; für die Ordination aber war man, so hören wir, „während dieser ganzen Zeit“ (vom 3. bis in das 12. Jahrhundert) „zweifelhaft“. Eine Aufzählung der Vertreter der einen und der anderen Theologie wird gegeben mit dem Hinzufügen, daß „die bei weitem Meisten“ sich für die Ungültigkeit der außer-

⁸⁷ Das ist der Grundgedanke der schon oft angeführten gelehrten und bedeutenden, alle bisherigen Leistungen auf diesem Gebiet in Schatten stellenden Arbeit Saltet's über die Reordinationen. „Die römische Kirche dachte wie Augustin“ (Saltet p. 68). Das ist der Ton, auf den das Buch gestimmt ist.

⁸⁸ Vgl. Saltet p. 9—34. 68. 104. 105. 125. 127. 131. 151. 160. 162. 163. 167. 168. 171. 178 uff.

⁸⁹ G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient, 1864, S. 233 ff.

kirchlichen Ordination entschieden haben. Aber es bleibt dabei, daß zwei grundsätzlich verschiedene Theologien bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts neben einander in Kraft gewesen sind.

Noch mehr als Hahn hat sodann Mirbt in seiner lehrreichen Arbeit über die Publizistik des gregorianischen Zeitalters⁹⁰ dem katholischen Standpunkt sich genähert. Die verschiedenen Theologien (namentlich hinsichtlich der Ordination), die in den Streitschriften der kirchlichen Reformzeit auftreten, führt er auf den Gegensatz zweier Sakramentsbegriffe zurück. Der eine war durch den hierarchischen Kirchenbegriff bestimmt, der andere durch den Gedanken von der „Objektivität der Sakramentshandlungen“⁹¹. Der zweite Begriff kehrt in dem neukatholischen Sakramentsbegriff wieder. Aus ihm folgt die Gültigkeit auch des außerkirchlichen Sakraments (wie der Taufe so auch der Ordination): der Ritus, das opus operatum, macht das Sakrament. Die Schriftsteller des 11. Jahrhunderts, welche für die Aufrechterhaltung außerkirchlicher Ordination eintraten, hatten nach Mirbt diesen (augustinisch-neukatholischen) Sakramentsbegriff, wenngleich sie außerstande waren, ihn „ganz durchzudenken“⁹². Ja, dieser

⁹⁰ Carl Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894, S. 378 ff.

⁹¹ Mirbt S. 425 ff. Indem Mirbt den hierarchischen Kirchenbegriff als grundlegend für die „eine Gedankenreihe“ setzt, verschließt er sich die Erkenntnis des Zusammenhangs der Sakramentsidee mit der Urzeit. Entscheidend für die auf das Wesen der Kirche zurückgehenden altkatholischen Gedanken ist der urchristliche Kirchenbegriff gewesen (oben S. 64 ff.). Der Satz, daß es außerhalb der sichtbaren Ecclesia kein sakramentales (geheimnisvolles, sichtbar vermitteltes und doch unsichtbares) Leben mit und aus dem Geiste Gottes (Christi) gibt (extra ecclesiam nulla salus), ist urchristlich (oben S. 69). Der hierarchische Kirchenbegriff hat dann nur das Anwendungsgebiet dieses Grundsatzes, sowie die Art seiner Durchführung bestimmt.

⁹² Mirbt S. 428: es „stellt sich das eigentümliche Resultat heraus, daß kein einziger Schriftsteller den Mut gehabt hat, den von ihm vertretenen Grundgedanken ganz durchzudenken“. In Wahrheit hat kein Schriftsteller der damaligen Zeit den Grundgedanken von der „Objektivität“ der Sakramente im neukatholischen Sinn gehabt. Aus diesem Grunde ist der Gedanke von der „Objektivität“ nirgends durchgeführt. Auch von Petrus Damiani nicht, wie

Begriff erscheint bei Mirbt ebenso wie bei den katholischen Schriftstellern als der altüberlieferte echtkatholische: die Anerkennung auch der außerkirchlichen Sakramente bedeutete das „traditionelle Urteil“, von dem es „keinem Zweifel unterliegt, daß es auch im Zeitalter Gregors VII. offizielle Vertretung gefunden hat“⁹³. Zwar haben die Reformpäpste (Leo IX., Nikolaus II., Gregor VII., Urban II.), wie auch Mirbt ausführt, wiederholt die Ungültigkeit der außerkirchlichen Ordination vertreten, aber das geschah in Widerstreit mit der „kirchlichen Praxis“⁹⁴ und darum nicht ohne unaufhörliche Schwankungen (die dispensatorischen Entscheidungen sind gemeint) und ohne jeden festen Grundsatz. „Soweit von Stabilität der Päpste überhaupt die Rede sein kann, war es eine Stabilität des Irrtums — der Härese:“ „Denn die bei den Reformpäpsten begegnende Serie von Ungültigkeitserklärungen“ hinsichtlich der außerkirchlichen Ordinationen bedeutete „den Tod des sacramentum ordinis, wie es von der Kirche seit den Tagen Augustins verstanden wurde“⁹⁵.

Ganz in der gleichen Weise hat der berühmte Kanonist v. Schulte geurteilt. Nachdem er zur „altkatholischen“ Bewegung übergetreten war, unternahm er es, das neue Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit mit dem Satz zu bekämpfen, daß Päpste wiederholt in Häresie verfallen sind. Zum Nachweis dient ihm auch die Tatsache, daß Päpste des 12. Jahrhunderts (vgl. oben S. 465. 466) schismatische und häretische Ordinationen für nichtig erklärt haben. Mit Genugtuung stellt er fest, daß damit „von Papst und Konzil ein falscher Satz statuiert wird“⁹⁶.

Mirbt S. 429 selbst bemerkt. Vgl. unten § 19. Immer sind die Einzelbeobachtungen bei Mirbt zutreffend, nicht aber seine Gesamtauffassung.

⁹³ Mirbt S. 439. Beweise werden nicht gegeben. Sie erscheinen Mirbt als überflüssig.

⁹⁴ Mirbt S. 441, wiederum ohne Beweise.

⁹⁵ So Mirbt S. 445.

⁹⁶ v. Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe vom historischen Standpunkte, 1871, S. 183. Anhang S. 192. 195.

Dem protestantischen Theologen und dem „altkatholischen“ Juristen erscheint, ganz ebenso wie den Vertretern des neukatholischen Standpunktes, das altkatholische Kirchenrecht als Häresie!

So unbekannt ist das Kirchenrecht des ersten Jahrtausends.

Geschichtliche Stützen der überlieferten Auffassung sind nicht vorhanden.

Man beruft sich einerseits auf Papst Anastasius II., der die augustiniisch-neukatholische Sakramentstheologie vertreten haben soll⁹⁷. Aber Anastasius II. ist der einzige unter allen Päpsten der altkatholischen Zeit, der die außerkirchliche Ordination als solche für gültig erklärt hat, und seine Entscheidung, die überdies nicht augustiniische Gedankengänge vertritt, ist von der römischen Kirche abgelehnt worden (oben S. 440 ff.).

Andererseits werden einige frühkatholische Streitschriften geltend gemacht, von denen angenommen wird, daß sie die neukatholische Sakramentslehre als schon damals in Kraft stehend bezeugen. Von diesen Streitschriften soll jetzt näher die Rede sein.

§ 18.

Auxilius und Vulgarius.

Papst Sergius III. hatte i. J. 904 alle Ordinationen des auf der Totensynode i. J. 897 deponierten Papstes Formosus für nichtig erklärt: alle Kleriker, die sei es durch Formosus selbst, sei es durch einen von Formosus geweihten Bischof, ordiniert worden waren, sollten deponiert oder reordiniert werden (oben S. 115 Anm. 29).

⁹⁷ Saltet p. 77: Ce morceau (die Dekretale Anastasius' II. zugunsten der Sakramente des exkommunizierten Acacius von Konstantinopel) est inspiré, quelquefois textuellement, de saint Augustin. Nach Saltet ist die Anerkennung der päpstlichen Entscheidung nur durch „politische Umtriebe“ (par des rancunes politiques) verhindert worden. Eine elende Legende (von dem Tod des Anastasius als göttlichem Strafgericht, vgl. oben S. 135 Anm. 49) bewirkte (p. 78), daß „das Mittelalter“ den Papst und die von ihm vertretene wahre Theologie verwarf!

Zu den von Formosus ordinierten Klerikern gehörte Auxilius; unter den Klerikern, die ein von Formosus geweihter Bischof ordiniert hatte, war Vulgarius. Beide verteidigten ihre eigene Ordination, indem sie die Ordinationen des Formosus in Schutz nahmen.

Es gilt dafür, daß beide Schriftsteller die augustiniisch-neukatholische Lehre vertreten. Sie haben, wie wir von katholischer Seite hören, die „richtige“, die „in der Tradition beruhende“ (neukatholische) Sakramentstheologie¹.

Aber das Gegenteil ist der Fall.

Gegen das Vorgehen des Papstes Sergius III. (Deposition oder doch Reordination aller formosianisch Ordinierten) macht Auxilius das Verbot der Reordination geltend unter Berufung auf Papst Gregor I., der die Wiederweihung mit der Wiedertaufe gleichsetzt und das eine wie das andere für ausgeschlossen erklärt hat². Das scheint auf den ersten Blick die augustiniische Sakramentslehre zu bedeuten: die Ordination ist ebenso zu behandeln wie die Taufe³. Aber wie Gregor I. so vertritt auch Auxilius das Verbot der Reordination nur für den Fall einer als gültig anzuerkennenden ersten Ordination⁴. Wie das Verbot

¹ Saltet, Réord. p. 158: Auxilius oppose à Serge III une doctrine exacte. Il établit une analogie complète entre le baptême et l'ordination. Aucun de ces deux sacrements ne peut être réitéré. Il prouve cette doctrine par la lettre de saint Grégoire à l'archevêque de Ravenne. p. 163: la doctrine traditionnelle, qui avait été si nettement affirmée par Auxilius et Vulgarius.

² Auxilius In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi II c. 1, Dümmler S. 80: Das Schreiben Gregors I. an den Erzbischof von Ravenna s. oben S. 120 Anm. 37. Auxilius bemerkt dazu: Cernitisne, fratres mei, tanto testificante doctore, quam nefarium quamque reprobum sit, quemquam in hoc ipsum, quod prius habuerat, denuo consecrari?

³ Das ist denn auch der von Saltet p. 158 als entscheidend geltend gemachte Beweisgrund, vgl. Anm. 1.

⁴ Gregor I. betont darum in dem von Auxilius angezogenen Schreiben, daß bei Empfang der ersten Ordination nur eine levis culpa vorgelegen habe und deshalb (wie die Deposition so auch) die Reordination ausgeschlossen sei (ordo servari debet): die erste Ordination ist als sachlich gültig zu beurteilen, vgl. oben S. 120 Anm. 37 und S. 438 Anm. 39. Entsprechend äußert sich

der Wiedertaufe (welches ja auch von Cyprian und den Kleinasiaten verteidigt wurde) so gibt auch das Verbot der Wiederweihe als solches über sein Anwendungsgebiet, über die Frage, in welchen Fällen der Tatbestand von Wiedertaufe und Wiederweihe (die verbotene Wiederholung eines gültigen Sakraments) gegeben ist, keinen Aufschluß: Die Gültigkeitsfrage hinsichtlich des ersterteilten Sakraments muß anderweitig entschieden werden. Das Verbot der Wiedertaufe bedeutete als solches nicht den Satz, daß auch die außerkirchliche Taufe gültig sei. Es mußte die von Rom aus durchgesetzte Lehre von der Gültigkeit auch der außerkirchlichen Taufe (der Kezertaufe) hinzukommen, um die Wiedertaufe des kezerisch Getauften als verbotene Wiedertaufe beurteilen zu können. Welche Taufe gültig ist, das wird nicht durch das (allseitig anerkannte) Verbot der Wiedertaufe entschieden. Gerade so hier. Das Verbot der Wiederweihe war (ebenso wie das Verbot der Wiedertaufe) allgemein anerkannt. Es war nicht eigentümlich augustinisch. Was Augustins Sonderlehre ausmachte, war der Satz, daß auch bei außerkirchlicher Ordination ein gültiges Sakrament vorliege, welches die Wiederholung der Ordination zu einer verbotenen Reordination mache. In der altkatholischen

Augilius a. a. O. (vgl. Anm. 2): Vae illis qui talem susceperunt consecrationem (die Reordination), quoniam fidem negaverunt. Annon est fidem negare, ut caetera omitam, sacerdotium negando abjicere, per quod Christi hostia a pluribus annis sanctificata et fideli populo dispersa est? — — fidem negasse et infideli deterior esse convincitur, qui sacerdotium, quo ipsa fides percipitur, irritum facere non veritus est; die Sacramente solcher pseudosacerdotes, die sich haben reordinieren lassen, sind zu verabscheuen: det illis deus poenitentiam, ne pro tanto sacrilegio in aeternum pereant, non quod secundo, ut ita dicam, sacerdotio digni habeantur. Das gültig empfangene Priestertum, welches sie durch so viele Jahre am Altar verwaltet haben, wollen diese Frevler durch Empfang der Reordination ungültig machen; aber Gregor I. hat die Reordination verboten und bezeugt, wie schändlich es sei, quemquam in hoc ipsum, quod prius habuerat, denuo consecrari (vgl. Anm. 2). Die Reordination dessen, der schon hatte, was er jetzt neu empfängt, ist Verleugnung des christlichen Glaubens.

lischen Kirche aber stand, trotz Augustin, neben dem Satz von dem Verbot der Reordination der andere von der Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordination. Die Wiederweihe war dann die erste gültige Ordination.

So lehrte Gregor I. das Verbot der Reordination (unter Berufung auf das Verbot der Wiedertaufe). Aber er lehrte zugleich die Nichtigkeit der außerkirchlichen (unkanonischen) Ordination (oben S. 438).

Ganz gerade so Auxilius.

In seiner Schrift „zur Verteidigung der von Papst Formosus erteilten Ordination“ ist der oberste Leitgedanke: die unkanonische und (folgeweise) die außerkirchliche (kezerische) Ordination ist nichtig; sie muß, damit auch der Schein der Ordination verschwinde, vernichtet werden (an erster Stelle durch Deposition, unter Umständen durch Reordination). Das wird von Auxilius den Gegnern zugegeben⁵. Aber — das ist der zweite Haupt-

⁵ Auxilius In defensionem II, c. 2 (Dümmler S. 79, 80): Adjiciunt (die Gegner) callidam explorationem dicentes: debet illicita removeri ordinatio annon? Die Frage mußte nach geltendem kanonischem Recht bejaht werden: jede unkanonische Ordination ist zu „removieren“ (durch Deposition oder Reordination, ganz so wie man gegen die formosianisch Ordinierten vorgegangen war). Auch Auxilius bejaht die Frage, nur mit der Einschränkung, daß die Ordination „bei geringer Ordnungswidrigkeit“ (paululum illicita) doch aus „Nachsicht“, wenn ein „Notfall“ vorliegt, dispensatorisch als gültig anzuerkennen (nicht zu „removieren“) ist: eique (einer solchen Ordination) interdum pro temporis necessitate indulgendum est, vgl. oben S. 127 Anm. 45. Dann folgt eine Aufzählung von Fällen in denen die Ordination als illicita zu „removieren“ ist (removeri, inquam, oportet ordinationem). An der Spitze steht der Fall des c. 9 Conc. Nic. a. 325: wer trotz begangener Sünden ordiniert ist (unkanonisch: irregularitas ex delicto), kann nicht zum Kirchendienst zugelassen werden, d. h. er ist zu deponieren (auf Grund dieses Kanons hatte der Erzbischof von Ravenna einen Kleriker, dessen Vergehen gering war, reordiniert, oben S. 120 Anm. 37); Auxilius fügt hinzu, daß das Konzil von Neocaesarea (v. J. 314–325) c. 9 eine mildere Bestimmung getroffen hatte. Er gibt als ferneres Beispiel für die zu removierende Ordination die absolute Ordination unter Berufung auf das Konzil von Chalcedon (oben S. 199) und unter Berufung auf Papst Siricius (Defretale ad Himerium, Jaffé Nr. 255, c. 15) die Ordination eines poenitens vel digamae vel viduae maritus. Dann folgt als Hauptfall, der dann noch weiter besprochen wird, die kezerische Ordination: Ab heretico namque ordinati de suo statu

gedanke — dieser oberste Grundsatz kann auf die von Formosus erteilten Weihen, insbesondere auf die Weihe, die Auxilius selber empfing, keine Anwendung finden.

Warum? Aus drei Gründen.

Zum ersten: War denn Formosus ein Ketzer, so daß die von ihm erteilte *ordinatio possit irrita fieri*? Er war vielmehr ein rechter (orthodoxus) Katholik wie im Glauben so im Wandel⁶. So müssen seine Ordinationen gültig sein.

Zum zweiten: war etwa Formosus wider das kanonische Recht zum Bischof von Rom eingesetzt, so daß alle seine dort von ihm vollzogenen Weihen als ordnungswidrig nichtig waren⁷? Sergius III. beruft sich auf die Deposition des For-

canonice periclitantur (sie sind zu deponieren), eo quod hereticus sacrum ordinem nec sibi habeat nec aliis dare possit. Dafür wird kein Beleg angeführt. Dieser Satz ist selbstverständlich. Das letzte Beispiel ist die Neophytenweihe: neophitos vero ecclesiasticae applicari militiae, apostolus prohibet (1. Tim. 3, 6). Aber, fügt Auxilius hinzu, von diesen Fällen ist keiner in den formosianischen Ordinationen gegeben; überhaupt trifft kein „authentisches“ kanonisches Verbot auf die formosianischen Ordinationen zu: Sunt et alia, quae sacro ordini probantur inimica, verumtamen in authenticis canonibus nihil omnino monstrari potest, quod eidem ordinationi, de qua quaestio ventilatur, obviare possit. Das Ordinationsverbot ist „dem ordo feindlich“ (es schließt den ordo aus), aber kein Ordinationsverbot ist durch die formosianischen Ordinationen verletzt worden. Das ist der grundsätzliche Standpunkt des Auxilius. Aber trotzdem liegt das Schwergewicht seiner Gesamtausführung, wie aus dem Folgenden hervorgehen wird, auf dem Satz: auch wenn die Ordinationen des Formosus unkanonisch (als wider ein Ordinationsverbot verstoßend zu beurteilen) wären, müssen sie doch auf Grund zu gewöhnlicher Nachsicht als gültig anerkannt, d. h. dispensatorisch rezipiert werden.

⁶ Auxilius l. cit. Lib. I, c. 10, Dümmler S. 70.

⁷ Auxilius l. cit. Lib. I, c. 8 (Dümmler S. 68): Nonne, si ad vestram infamationem sic repente praecipitatur (wenn die Gegner recht haben), quid aliud restat nisi ut ab ejusmodi episcopis (die Formosus ordiniert hatte) dedicatae ecclesiae, altaria consecrata et chrismata sollemniter instituta nihil omnino fuerint? Similiter autem tam ab episcopis quam a ceteris sacerdotibus fontes in remissionem peccatorum sanctificati (die Taufe) et missarum sollemnia in dominicis diebus ac diversis festivitibus frustra, ut blasphemant, celebrata sint. Oblationes quoque tam pro vivis quam etiam pro defunctis immolatae — tamquam nugaces perierint; matutinae seu vespertinae ac reliquarum preces orarum velut

mosus (als Bischof von Porto) und auf die Translation (von dem Bischof Porto auf den Bischofssitz von Rom)⁸. Die Logik des Papstes wird von Auxilius als zutreffend anerkannt. Rechtmäßigkeit der Deposition und Unrechtmäßigkeit der Translation des Formosus würde allerdings den Bestand seiner Ordinationen gefährden, denn die ordnungswidrige Ordination ist nichtig. Darum erwidert er: die Deposition des Formosus war vielmehr unrechtmäßig und überdies für alle Fälle durch Rekonziliation wieder beseitigt, die Translation aber war rechtmäßig. So sind die von Formosus vollzogenen Ordinationen als dem kanonischen Recht gemäß und darum als von Rechts wegen gültig zu beurteilen⁹.

ineptae non sint exaudita; levitarum vero ac subdiaconorum officia in vacuum administrata sint ac per hoc universa ecclesia, quae huic ordinationi synodicum praebuit assensum (zwei römische Synoden hatten die Ordinationen des Formosus anerkannt, oben S. 115), unius criminis arguatur. Wenn der Papst recht hat, sagt Auxilius, so ist kraft Nichtigkeit der Weihen Sakramentsverwaltung und Heilsgnade in weiten Kreisen der Kirche überhaupt nicht mehr dagewesen. Das unkanonische Sakrament ist nichtig.

⁸ Auxilius l. cit. Lib. I, c. 4 (Dümmler S. 63): Ait enim (der Papp): Formosi ordinationem cunctasque ab eo derivatas propagines ad nihilum redigo, quia in synodo depositus fuit (vgl. oben S. 372). Das wird zunächst erörtert. Dann folgt c. 7 (S. 67): His hoc modo digestis videamus, si hortatu cleri et populi ab episcopali ministerio in apostolatus sedem debuit transferri. Vgl. oben S. 229, 230.

⁹ Die erste Deposition des Formosus war unrechtmäßig, weil er abwesend war (Lib. I, c. 5, S. 66: quod absens et procul effugatus non canonice in synodo fuerit depositus); bei der letzten Deposition war Formosus anwesend (oben S. 372), aber diese Deposition war „grausam und unchristlich“ (c. 5 S. 66: quis non videat, quantae fuerit crudelitatis et a christiana religione quam maxime alienum), so daß sie aus Gründen „christlicher Nachsicht“ durch Rekonziliation wieder aufgehoben werden mußte nach dem Vorbild des in solchen Fällen auch von den Vätern beobachteten Verfahrens (c. 6 S. 66: patet quod vir domini Formosus non audacter sed christiana indulgentia et sanctorum patrum auctoritate — suae ecclesiae misericorditer restitutus fuerit). Die Translation nach Rom aber erfolgte rechtmäßig wie auch bei allii quam plurimi, qui necessitatis vel utilitatis causa de sede ad sedem vel de civitate ad civitatem translati sunt (c. 7 S. 67). Also ergibt sich (c. 8 S. 69): eandem ordinationem (die Gesamtheit der von Formosus erteilten Ordinationen) idcirco ratam et legitimam esse non ambigimus, quia, ut supra ostensum est, sanctorum patrum scriptis et exemplis instituta dinoscitur.

Zum dritten: Aber auch wenn Formosus preisgegeben und er wegen unkanonischer Einsetzung als Nichtbischof von Rom, ja selbst wenn er als Ketzer betrachtet und aus dem einen oder dem anderen Grunde die Gesamtheit seiner römischen Ordinationen als nichtig beurteilt werden mußte, wären doch die von ihm an auswärtige Kleriker erteilten Weihen (der Fall der Weihe des Auxilius) aus einem dritten Grunde als gültig aufrecht zu erhalten. Wir, die wir, von fernher kommend (Auxilius war ein Franke), Formosus in unbestrittener öffentlicher Ausübung des päpstlichen Amtes zu Rom vorfanden und in gutem Glauben von ihm in kanonischer Weise die Ordination empfangen, wir sind ohne Schuld. Wenn an Formosus ein Mangel war, der seine Einsetzung zum römischen Bischof von kanonischen Rechts wegen ausschloß, so sind die Schuldigen nicht wir, sondern seine Wähler, Klerus und Volk von Rom.

Diese dritte Tatsache ist für Auxilius die entscheidende. Er bringt sie nicht weniger als viermal vor¹⁰. Denn aus dieser

¹⁰ Lib. I c. 3 (S. 62): Hanc quippe consecrationem (welche Sergius III. für nichtig erklären will) ille instituit papa (Formosus), quem clerus et populi Romani summopere studuerunt eligere. Quapropter non est, unde merito nobis irasci possit, qui procul in longinquis terrarum spatiis versamur. Ideoque, si tantus est irascendi zelus, non nobis sed Romanis irascatur civibus, qui talem eligere sunt ausi, cui sacri canones obviare possint. c. 9 (S. 70): si vir domin. Formosus cuiquam displicet, ordinatio tamen ejus (die von ihm erteilten Ordinationen) his, qui sani capitis sunt, displicere nullatenus potest, quin potius, si periclitandum est, eos periclitari regulariter convenit, qui talem eligere non dubitaverunt, quem merito canonica reprobare possit auctoritas. Nobis autem, qui de longinquis terrarum spatiis ad apostolorum principem confluximus et ab ejus vicario consecrationem, ut consuetudinis est, suscepimus, officere nullatenus debet, sed magis Romanae civitatis populo ascribendum est, qui eum sine cujuslibet gentis obsidione (ohne äußeren Zwang) eligere decreverunt eique manus ac pedes jugiter deosculantes et cum eo per singulas stationes missarum sollempnia celebrantes et eucharistiam dominici corporis et sanguinis ab eo percipientes, donec advixit, in omnibus ecclesiasticis officiis ejus participes extiterunt. c. 11 (S. 73): Illi enim tamquam praevaricatores objurgandi sunt, qui talem eligere sunt ausi, cui sacri canones obviare noscuntur. Nos autem qui de longinquis regionibus ad apostolo-

Tatsache ergibt sich ihm, daß die von Formosus an gutgläubige auswärtige Empfänger erteilten Ordinationen auf alle Fälle mit Nachsicht zu beurteilen und von der Kirche aus Gnaden (misericorditer) als gültig anzuerkennen, d. h. dispensatorisch zu rezipieren sind¹¹. Selbst die Ordinationen des als Ketzer abgesetzten Acacius von Konstantinopel „hat die heilige Kirche bei Bestand gelassen“, Du aber, Papst Sergius, willst die sämtlichen Ordinationen des verehrungswürdigen Papstes Formosus für nichtig erklären: „Du müßtest barmherzig richten, damit Du selbst Barmherzigkeit erlangst.“ Mit diesem Gedanken setzt Auxilius ein¹². Denselben Gedanken

rum limina properamus, — nullatenus a posteriore apostolico expoliari debemus. Zum vierten Mal Lib. II c. 7 (S. 87): si vir domini Formosus cuiquam reprehensibilis videtur, non nobis officere debet, qui de longinquis terrarum spatiis ad apostolorum principem confluximus et ab ejus, quem repperimus, vicario, ut antiquitus institutum est, sacram unctionem accepimus, sed penitus Romanae civitatis populo etc. (wie in Lib. I c. 9). — Einmal (Lib. I c. 9, S. 69) verbindet Auxilius, um für alle Fälle die Gültigkeit der Ordinationen aufrecht zu halten, mit dieser Ausführung über die Schuldblosigkeit der auswärtigen Kleriker die Berufung auf den antidonatistischen Lehrsatz; Christus wirkt im Sakrament sive peccator sive sanctus sit sacerdos. Doch spielt dieser Satz für den Gesamtgedankengang keine Rolle, da ja Auxilius selber davon ausgeht, daß nur durch den innerhalb der Kirche stehenden rechtmäßig bestellten Priester die Sakramentsgnade Christi wirksam wird (vgl. Anm. 5). Von der Gültigkeit (Validität) eines jeden formrichtig verwalteten Sakraments, also von augustiniischer (neukatholischer) Sakramentstheologie ist bei Auxilius nirgends die Rede.

¹¹ So war denn auch Stephan VI. nur gegen die von Formosus ordnierten römischen Kleriker vorgegangen. Hinsichtlich der außerrömischen Kleriker gewährte er wegen ihres entschuldbaren guten Glaubens die dispensatorische Rezeption. Sergius III. aber verweigerte die Anerkennung der Rezeption (vgl. oben S. 136) und griff auch die formosianischen Ordinationen außerrömischer Kleriker als nichtig an, vgl. oben S. 116 Anm. 29. Das war es, was Auxilius in Harnisch brachte.

¹² Lib. I c. 3 (S. 63): in unmittelbarem Anschluß an die Ausführung, daß bei unkanonischer Einsetzung des Formosus nur die Abmer in Schuld sind, nicht die von fernher zur Ordination gekommenen (oben Anm. 10) fährt Auxilius fort: Nonne deposito Acacio quoniam fuerat heretica fece contaminatus, ordinationem tamen ejus sancta ecclesia in suo statu manere permisit et tu (Papst Sergius) multiplices consecrationes, quae a plurimis temporibus, id est ab ipso venerabili papa Formoso — irritas facere non

wiederholt er bei seiner Ausführung über die unkanonische Ordination. Es gilt der Satz, daß „wenn die Not es fordert“, auch die unkanonische, selbst die kezerische Ordination als gültig anzuerkennen ist. Es ist „nicht kanonisch, sondern feindselig“, es ist „grausam“ gehandelt, wenn Sergius III. und Genossen die Rezeption, welche kezerisch geweihten Bonosianern, Novatianern und selbst den von dem Kezer Acacius nach seiner Absetzung Ordinierten zu Teil geworden ist, denjenigen versagen, die von dem „rechtgläubigen Formosus“ ordiniert worden sind¹³. Dasselbe ist dann auch der Inhalt der Schlusausführung, in welcher Auxilius das Wesentliche seiner Abwehr noch einmal zusammenfaßt: es genügt die Tatsache, daß die gleiche gnadenweise Rezeption, welche selbst kezerischen Ordinationen zuteil geworden ist, um so mehr den Ordinationen des guten Katholiken Formosus zukommt¹⁴.

vereris. Debueras enim misericorditer judicare, ut et ipse quandoque misericorditer judiceris.

¹³ Lib. II, c. 1 (S. 73): causati enim sumus, quod Sergius — sacram ordinationem, quae a pluribus annis longe lateque propagata etiam ultra Italiam ecclesiasticae concordiae propagine extendit, non canonice sed hostiliter cum suis complicibus persequeretur. c. 2: Ausführung über die unkanonische Ordination: der „nur wenig unerlaubten“ Ordination interdum pro temporis necessitate indulgendum est; folgen die Fälle, in denen die Ordination verboten und ungültig ist (oben Anm. 5). Sed, ut dicere coeperam, necessitate imminente quaedam in ecclesia fieri permittuntur, quae necessitate cessante permittenda non sunt. Beispiele die Rezeption bonosianischer, novatianischer, acacianischer Ordinationen. Ecce, quemadmodum a Bonosiacis necnon et a Novatianis venientes ad catholicam ecclesiam clerici cum suis recipiuntur honoribus damnae quoque Acacio ordinatio ejus (die von ihm erteilten Ordinationen) deposita non est: et isti novi aemulatores virum orthodoxum omnique bonitate refertum vipereis carpere linguis ejusque ordinationem per universum Latium dilatata crudeliter persequi non desistunt. Vgl. in der nächstfolgenden Anm.: persecutorum tyrannidem.

¹⁴ Lib. II c. 12 (S. 93): ad refellendam persecutorum tyrannidem id solummodo sufficere potest, quod de Bonosiacis aliisque hereticis supra retulimus: ut puta si ab ejusmodi hereticis ad catholicam venientes ecclesiam sine aliqua degradatione cum suis honoribus recepti sunt, quanto magis memorata ordinatio, quae a catholico ordinatore instituta est, inquietari nullatenus debet.

Der Gedankengang ist ganz klar. Die Nichtigkeit der kezerischen, überhaupt der unkanonischen Ordination ist geltendes kanonisches Recht. Aber das kanonische (christliche) Recht ist nicht unkanonisch (unchristlich, grausam, feindselig), sondern mit Nachsicht zu handhaben. Darum haben wir, die auswärtigen Kleriker, auf alle Fälle ein Recht darauf, daß unsere Ordinationen misericorditer als gültig rezipiert werden.

Das Gleiche hat Auxilius kürzer noch in zwei anderen Schriften ausgeführt.

Die eine¹⁵ gibt nur eine Sammlung von Väterstellen. Die erste Reihe soll beweisen, daß Translation eines Bischofes aus rechtfertigenden Gründen zulässig ist. Die zweite Reihe bringt Zeugnisse dafür, daß auch bei unkanonischer Einsetzung des Formosus seine Ordinationen doch als gültig anzuerkennen sind¹⁶. Die vornehmsten Zeugen sind Leo I. mit seiner Entscheidung zugunsten der Weißen von pseudoepiscopi (oben S. 200 Anm. 9), Anastasius II (zugunsten der Weißen des Acacius), Innozenz I. (zugunsten der Weißen des Bonosus), das Konzil von Nicäa (zugunsten der Weißen der Novatianer), die übereinstimmend ausfagen, daß auch die von „falschen Bischöfen“ erteilte Ordination doch „gültig bestehen kann“¹⁷. Es sind durchweg Zeugnisse für die Möglichkeit dispensatorischer Rezeption. Was den von Kezern und Gotteslästerern vollzogenen Ordinationen bewilligt worden ist, das wollen die Gegner den Weißen „des katholischen Mannes, des treuen Gottesknechtes“ (Formosus) nicht bewilligen! Das ist auch hier der Schluß¹⁸.

¹⁵ De ordinationibus a Formoso papa factis, Migne tom. 129 p. 1059 ff.

¹⁶ Mit c. 16 (Migne p. 1066) beginnen die testimonia, quibus papae Formosi ordinatio (die von ihm erteilte Ordination) rata et legitima esse monstratur. Vgl. die praefatio (p. 1061): es soll nachgewiesen werden, quod ordinatio illa, quam Formosus fecit, rata et legitima esse probabiliter ostendatur, etiamsi ipse Formosus, ut ajunt, non rite fuerit ordinatus.

¹⁷ L. cit. c. 24 (p. 1068): das Ergebnis ist, quod a pseudoepiscopis ordinatio facta possit rata consistere.

¹⁸ L. cit. c. 24 (p. 1068).

Auch in der anderen, als Dialog gestalteten, kleinen Schrift¹⁹ kehrt das Gleiche wieder. Es sind dieselben Belege und dieselbe Schlußfolgerung. Auch die Weihe eines „verwerflichen Konsekrators kann doch gültig sein“²⁰. Auch wenn Formosus als bloßer Scheinbischof von Rom abzulehnen wäre (reprobato Formoso), muß doch den von ihm Ordinierten (wenn sie unschuldig sind) zuteil werden, was wiederholt selbst ketzerisch Geweihten gewährt worden ist: die (dispensatorische) Anerkennung ihrer Weihe als einer gültigen Ordination.

In allen drei Schriften des Auxilius tritt unterstützend das Verbot der Reordination und überdies der antidonatistische Satz von der Gültigkeit der Sakramente auch des unwürdigen Priesters auf, aber ohne daß diese Gesichtspunkte die Grundlage der Beweisführung bildeten²¹. Der maßgebende Gedanke bleibt die Gleichsetzung der unkanonischen Ordination mit der Ketzerordination und die Forderung, daß die gleiche Nachsicht, welche Ketzerordinationen zuteil geworden ist (Verwandlung ihrer Nichtigkeit in Gültigkeit) auch der unkanonischen Ordination zugunsten Unschuldiger gebührt. Wo ist die augustiniisch-neukatholische Sakramentslehre?

Die Gedankengänge des Auxilius sind auch die des Bulgarius. In seiner Schrift *De causa Formosiana libellus*²² lesen wir: Die Bischöfe und Laien, welche den Formosus gewählt und geweiht haben, gehen frei aus, aber diejenigen, welche gutgläubig (innocenter, quippe qui nil scierant) in kanonischer Weise von Formosus ordiniert sind, werden angegriffen (c. 1, S. 118—120)! Das ist ungerecht. Formosus ist von denselben Bischöfen und in derselben Form geweiht worden wie seine Vorgänger: er hat den Geist empfangen und konnte ihn auch geben (S. 121: acceptum

¹⁹ *Infensor et defensor*, Migne tom. 129 (p. 1073 ff.).

²⁰ L. cit. c. 1 (p. 1078): a ficto et reprobo consecratore possit ordinatio justa et idonea fieri.

²¹ Vgl. oben S. 484 und S. 489 Anm. 10 a. G.

²² Herausgegeben von Dümler, *Auxilius und Bulgarius*, S. 117 ff.

potuit et largiri). Das Wort Innozenz' I.: quod non habuit, dare non potuit, gilt nicht von Formosus, denn Innozenz I. spricht von Kettern, Formosus aber war ein guter Katholik: non fuit hereticus, sed verus catholicus, patet profecto potuisse eum accipere, quod potuisset et dare (c. 11—15 S. 127 ff.). Aber auch wenn Formosus ein Invasor und Unwürdiger gewesen wäre, so würde das doch wegen ihrer Schuldlosigkeit die von ihm Ordinierten nicht treffen (quia non justa reprehensio in conclusione ordinatorum Formosianorum constat); die Ordinationen des ketzerischen Acacius sind genehmigt worden: wie sollte es möglich sein, die Ordinationen des „orthodoxen und katholischen“ Formosus für nichtig zu erklären (c. 16. 17 S. 136. 137)! In der Anwendung des kanonischen Rechts muß Maß gehalten und unter Hinblick auf die betroffene Person und die Lage der Zeit selbst ein Verschulden übersehen werden, damit nicht durch Verletzung der Liebespflicht der Welt ein Ärgernis gegeben werde²³. Das ist der Schluß. Also ganz wie Auxilius: auf alle Fälle, auch bei unkanonischer Einsetzung des Formosus, sind seine Ordinationen (Unschuldiger, Gutgläubiger) unter Absehen vom kanonischen Recht aus Gründen der Liebe aufrecht zu erhalten.

Nicht wesentlich anderes steht auch in einer zweiten Schrift des Bulgarius²⁴.

Zwar wird hier, wie bei Augustin, die Ordination mit der

²³ L. cit. c. 18 (S. 137): A temperatis rectoribus plerumque culpa dissimulatur. ne, dum austeritate subditis imperatur, aut ad iracundiam provocetur aut certe per exaggerationem frangatur, idcirco ratio est consideranda et persona intuenda et tempora sunt perpendenda — Unde datur intellegi, quia apud summum arbitrum acceptius fuisset (weil das vor Gott angenehm gewesen wäre), Formosiana, ut dicitur, praesumptio (die von den Gegnern behauptete „Anmaßung“ des päpstlichen Stuhls) sub silentio dissimulando corrigi, quam disrupto vinculo caritatis totum scandalum inferri. Damit geht die Schrift zu Ende. Es folgt nur noch in c. 19, daß die Bischöfe gegen das gewalttätige Vorgehen des Papstes sich hätten erheben müssen.

²⁴ *Super causa et negotio Formosi papae*, Migne tom. 129 p. 1103 ff.

Taufe gleichgesetzt und aus der Unzerstörbarkeit der Taufe²⁵ die Unzerstörbarkeit auch der Ordination und der damit empfangenen priesterlichen Fähigkeit gefolgert²⁶. Aber dieser augustinisch-

²⁵ Das galt seit dem 4. Jahrhundert, vgl. oben S. 272 Anm. 32.

²⁶ L. cit. p. 1107; etsi actus aliquandiu separatur a specie disjungitur (von der Sonderart ist die entsprechende Sonderfähigkeit untrennbar): — si enim non perdit baptizatus baptismum etiam eliminatus ab ecclesia, quo pacto perdit sacratus, licet excommunicatus, sacramentum suae impositionis posse (er behält das Sakrament der seiner einst empfangenen Handauflegung entsprechenden Fähigkeit), nisi ad tempus obtemperando priori (dem Vorgesetzten gehorchend, enthält er sich der Ausübung), ut paulo post absolutus iterum fungatur officio, sicut et baptizatus (post) ecclesiae ingressum? Est igitur posse: sed non in actu. — Baptizatio in virtute spiritus sancti fit et datur remissio, et hoc semel. Rursus ordinatio sacrorum in virtute spiritus sancti ejusdem fit, et hoc semel: — quod si unum donum per eundem spiritum sanctum datum nullatenus potest evacuari, quomodo dicis aliud simile donum posse pelli? — Quod si baptismum non auferri potest, procul dubio nec sacerdotium. Ab actu quidem per divinitatem (durch Gott, der in Exkommunikation und Deposition sakramental wirkt) segregari potest, ut tamen sacerdos in perpetuitate non sit, sicut baptizatus, minime potest —: unde apparet, quia sicut baptizatus rebaptizari non potest, sic sacratus nullo modo resacrari potest. — Non enim accidentia sunt, quae accidunt et recedant baptismum et sacerdotium per excommunicationem —. Nec quidem perduntur per segregationem potestatis — nec etiam ita evelluntur, ut, sive ad malum sive ad bonum, secundum illud acceptum ordinis (nach Empfang des ordo, d. h. der Ordination) ordinati non judicentur (sie bleiben „Ordinierte“ trotz der Exkommunikation). Quocirca necesse est, ut concedas, sacerdotium ab accepto (von der Tatsache, die Ordination empfangen zu haben) inseparabile, sicut baptismum. Aut si non, aliud esse donum baptismi, aliudque sacerdotii. Quod dictum impium est. Saltet p. 164 ist von diesen Sätzen des Bulgarius begeistert: ce passage est excellent. Auf den Gesamtzusammenhang der Schrift geht er nicht ein. — Daß die Eigenschaft eines „Ordinierten“ durch die formrichtige Ordination als solche gegeben werde, war gemeine altkatholische Überzeugung. Darauf beruhte die Möglichkeit der dispensatorischen Rezeption, sowie die Handhabung von Deposition und Reordination, oben S. 137 ff. (vgl. auch S. 207, 208). Daß aber die Eigenschaft eines „Ordinierten“ genügt, um die Fähigkeit zu gültiger Sakramentsverwaltung zu verleihen, ist, in Anschluß an Augustin, erst im Neukatholizismus durchgeführt worden, oben S. 144 ff. Bulgarius hat hier also die augustinisch-neukatholische Idee. Aber er stand damit ganz allein und mußte darum doch die Ordinationen des Formosus unter den überlieferten altkatholischen Gesichtspunkten verteidigen, vgl. das Folgende.

neukatholische Satz ist in einen altkatholischen Gedankengang eingebettet.

Zuerst wird ausgeführt, daß Formosus rechtmäßig auf den römischen Stuhl erhoben wurde. Dann folgt das Hauptstück. Auch wenn Formosus unrechtmäßig eingesetzt wäre, sind doch seine Sakramente als gültig anzuerkennen. Der Gegner (die Schrift hat Dialogform) wendet ein: quod non habuit, dare non potuit, mit der gut altkatholischen Begründung: wer ohne das rechtmäßige Amt ist, kann die Sakramente nicht verwalten; mit dem Amt hat er auch die Fähigkeit verloren²⁷. Auf den theologischen Grund antwortet Bulgarius mit einem theologischen Gegengrund: mit der Ausführung über die Unverlierbarkeit wie der Taufe so der Ordination. Jetzt führt der Gegner die Autorität ins Feld. Papst Innozenz I. hat das gesagt: quod non habuit dare non potuit²⁸. Hier erreicht die Verhandlung ihren Höhepunkt. Der Papst hat die Nichtigkeit der häretischen (unfarnischen) Ordination verkündet. Darüber besteht auch für Bulgarius kein Zweifel. Aber, sagt er, das Wort des Papstes gilt nicht für Formosus, denn Formosus war ein guter Katholik²⁹. Aber auch wenn Formosus unter die Dekretale Innozenz' I. fallen sollte, so haben doch zwei Päpste anders ent-

²⁷ L. cit. p. 1108: Der Gegner erklärt die Sakramente des Formosus für ungültig, quia quod non habuit, dare non potuit. Bulgarius fragt: Dicis de potestate non habuit, an de actu, an de utroque? Der Gegner erwidert: De utroque. Neutrum sine altero stat. Si enim perdit officium, officium non habet. Quod si non habet, jam dare minime potest. Perdidit quidem officium, ubi („womit“, nämlich mit dem Amtsverlust) amisit potestatem et actum. Die Ordination ist Verleihung des geistlichen Amtes. Wer ein Amt in der Kirche Gottes nicht hat, kann auch kein Amt in der Kirche Gottes geben. Mit dem Verlust des Amtes geht nicht bloß die Ausübung (actus), sondern auch die Fähigkeit (potestas) zur Amtsverwaltung (Sakramentsverwaltung) verloren, denn Sakramentsverwaltung ist Amtsverwaltung, Handeln als Organ und Diener der Kirche. Vgl. oben S. 79.

²⁸ L. cit. p. 1108: auf die oben Anm. 26 wiedergegebene augustinisch-neukatholische Ausführung des Bulgarius antwortet der Gegner: Dicit enim Innocentius, quia quod non habuit, dare non potuit.

²⁹ Auf das dicit Innocentius des Gegners antwortet Bulgarius (p. 1109): Dixit, sed non de catholico isto Formoso.

schiedenen. Innozenz I. ist in der Minderheit³⁰. Wie den Kezern die Gültigkeit ihrer Taufe, so ist auch kezerischen Bischöfen der Besitz der Weihgewalt zugestanden worden, — und wenn das Kezern eingeräumt wird, warum soll es nicht dem gut katholischen Formosus eingeräumt werden³¹? Eine längere Ausführung über die vortrefflichen Eigenschaften des Formosus schließt sich an. Über ihn durfte nicht noch nach seinem Tode ein Strafgericht gehalten werden. Er ist in derselben Weise geweiht worden wie die früheren Päpste. Er ist ein ebenso rechtmäßiger Papst gewesen wie alle seine Vorgänger. Wenn die

³⁰ L. cit. p. 1109: Bulgarius fährt fort: Sed licet de quolibet dixisset Innocentius, si etiam de aliquibus nonnullis dixit haereticis, contra priora dixere Leo et Anastasius (gemeint ist die Dekretale Leo's I., nach welcher auch die Ordinationen unkanonisch bestellter Bischöfe anerkannt werden können, oben S. 110 Anm. 21, und die Entscheidung Anastasius' II. zugunsten der Ordinationen des Acacius, oben S. 441; am Schluß p. 1111 wird gegen Innozenz auch Gregor d. Gr. angerufen, augenscheinlich in Hinblick auf das von Gregor I. bestätigte Verbot der Reordination, vgl. oben S. 120 Anm. 37). In humanis enim legibus pluritas vincit — neque igitur in dando exemplo nec unum nec unus sufficit. Man sieht deutlich, daß die Dekretale Ventum est allgemein nicht bloß auf die häretische, sondern überhaupt auf die unkanonische Ordination bezogen wurde. Darum fährt Bulgarius gegen Innozenz nicht bloß den Anastasius, sondern auch Leo I. ins Feld: licet de quolibet dixisset Innocentius (auch wenn Innozenz von jeder unkanonischen Ordination gesprochen hätte), si etiam de aliquibus nonnullis dixit haereticis (wenn er insbesondere von gewissen kezerischen Ordinationen gesprochen hat), so stehen doch zwei Päpste gegen ihn, Leo und Anastasius.

³¹ Bulgarius fährt fort: neque ita quis ab haeretico baptizatus ab ullo catholico rebaptizatur (das bestätigt den Standpunkt des Papstes Anastasius). Vide quia neque etiam haereticus jus pontificis perdit, sed neque sacrationis (das bedeutet die Entscheidung des Anastasius zugunsten des Acacius). Etsi de haereticis hoc conceditur, quare non de Formoso, viro catholico et orthodoxo, conceditur? Is est profecto ille, qui in omni vita sua tantae gravitatis forma exstitit, ut vinum non biberet usw. Immer wieder schlägt der Gesichtspunkt durch, daß die Persönlichkeit des Formosus zu berücksichtigen ist. Es handelt sich nicht um einfache Anwendung des kanonischen Rechts, welches zugunsten der häretischen und unkanonischen Ordination in Kraft wäre, sondern um freie Erwägung, die vom Recht absehen und der Persönlichkeit Zugeständnisse machen kann: was aber den Häretikern „zugestanden“ wird (in dem Einzelfall, den Anastasius entschieden hat), muß um so mehr dem rechthabigen Katholiken Formosus zukommen.

Weihen seiner Vorgänger gültig sind, so auch die seinigen³². Als letztes aber, so schließt der Verfasser, sage ich euch, den Gegnern: Was mich am meisten aufbringt, ist, daß ihr niemanden schont, nicht die von Formosus Ordinierten, auch nicht die von diesen weiter Ordinierten³³.

³² L. cit. p. 1110: Quia vero Formosus, ut alii apostolici, etiam et ab ipsis episcopis manus impositionem accepit (nicht bloß die Formrichtigkeit, sondern auch die Ordnungsmäßigkeit der Erhebung auf den päpstlichen Stuhl wird betont: dieselben Bischöfe wie sonst, die zuständigen Kardinalbischöfe, haben die feierliche Handlung an Formosus vollzogen) et ipsius potestatis utique expers non fuit. Accepit autem. igitur et dare potuit; — simili modo ut alii qui acceperunt, id quod acceperat simili conditione et dare potuit (damit sind die Ordinationen des Formosus auch Innozenz I. gegenüber gerechtfertigt). Der Gegner mußte sonst behaupten, daß dieselbe heilige Handlung (die Erhebung zum Papst) dem einen das Recht zur Ordination verleihe, dem anderen nicht. Der Gegner erklärt sich für besiegt, fateor me in hoc veritati cedere: verum quia invasor fuit, apostolicus esse non potuit. Auch das wird von Bulgarius widerlegt. Formosus war kein Eindringling, sondern ein rechtmäßiger Papst; er war zwar schon vorher anderweitig Bischof, aber quod si, inquam, dixeris, episcopum illicitum esse scandere ad papatum, pavendum est, ne irritum dicas Marinum (den Vorgänger des Formosus) et ejus factum. Quocirca scito et animadverte, quia vincere quidem bonum est, supervincere autem nimis est invidiosum. Damit endigt die Auseinandersetzung. Es folgt nur noch eine zusammenfassende Wiederholung. — Außer den im vorigen mitgeteilten Beweisgründen macht Bulgarius auch den antidonatistischen Lehrsatz (Gott wirkt auch durch den unwürdigen Priester) und das Verbot der Reordination geltend. Doch gehen diese Erwägungen nur nebenher.

³³ Nach abschließender Wiederholung des Gedankenganges seiner Schrift fügt Bulgarius hinzu: Extremum convenio vos unum, quod me vehementissime movet: quia nullis suorum ordinatis nec ordinatorum ordinatis ullo modo parcitis. Aus der letzteren Wendung läßt sich folgern, daß Bulgarius zu denen zählte, die ein von Formosus Ordiniertes ordiniert hatte, während Auxilius unmittelbar von Formosus selbst geweiht war. Der Zorn über die schonungslose Geltendmachung des kanonischen Rechts gegen alle mit dem formosianischen Papsttum zusammenhängenden Ordinationen war es, der ihm die Feder in die Hand drückte. Ihr müßtet ja, seht er hinzu, von eurem Standpunkt auch alle Tausen der formosianisch Ordinierten für ungültig erklären. Quare ab eis baptizatis indulgetis? Et si illud non potestis, quomodo istud potestis, cum unum sit sacramentum (Taufe und Ordination) unumque sancti spiritus donum. Sed de hoc satis. Hier kehrt also auch die Gleichsetzung von Taufe und Ordination noch einmal wieder, aber nur, um zu begründen, daß wie hinsichtlich der Tausen so auch hinsichtlich der Ordinationen Nachsicht zu üben ist.

Die Dekretale *Ventum est* steht im Mittelpunkt des Ganzen. Um sie zu entkräften, reicht die Theorie von der unzerstörbaren priesterlichen Eigenschaft, auch die Berufung auf die beiden Päpste Leo und Anastasius nicht aus. Die Dekretale gilt. Sie gilt auch für Vulgarius, ebenso wie für Auxilius, in dem Sinne, den die ganze altkatholische Zeit mit ihr verbunden hat. Sie hat die Nichtigkeit wie der kezerischen, so überhaupt der unkanonischen Ordination ausgesprochen. Deshalb muß darauf zurückgegriffen werden, daß Formosus kein Kezer und daß er ein rechtmäßig eingesetzter Papst war. Auf alle Fälle haben die formostianisch Ordinierten (als Unschuldige) ein Unrecht auf schonende Gnade, also auf dispensatorische Rezeption.

So sind schließlich doch auch in dieser Schrift die altkatholischen Gedankengänge die entscheidenden. Warum? Nicht die augustinische Sakramentstheologie, sondern die Dekretale *Ventum est* war Ausdruck der altkirchlichen, noch immer in ungeschwächter Kraft stehenden Tradition.

§ 19.

Petrus Damiani.

Auch Petrus Damiani gilt für einen Verteidiger augustinisch-neukatholischer Sakramentstheologie¹. Aber wiederum mit Unrecht.

Petrus war ohne eigne Simonie (*gratis*) von dem Erzbischof von Ravenna geweiht worden, der wiederum selber kein Simonist

¹ Bei Saltet, Réord. p. 190 ff. erscheint Petrus Damiani als Hauptzeuge für das Dasein der „wahren“ (augustinisch bestimmten) Theologie neben der „falschen“ (altkatholischen) Lehre (vgl. oben S. 479). Auch Mirbt, *Publizistik* S. 386 ff. nimmt an, daß Petrus (ähnlich wie die Anti-Gregorianer, vgl. oben S. 453 Anm. 61) augustinische, der nekatholischen Lehre verwandte Gedanken vertrete und meint daher (in *Hauck's RC.* Bd. 4, 1898, S. 438), daß Petrus mit seinen Grundfäden „nicht alleinstand“, denn auch für Mirbt ist die augustinisch-neukatholische Sakramentstheologie die „traditionelle“ Lehre, vgl. oben S. 480. Beide Gelehrte haben erkannt, daß Damiani die augustinischen Gedanken jedenfalls nicht ohne Widersprüche durchführt. Aber ihr Urteil ist dadurch nicht wesentlich beeinflusst worden.

war, aber seine Ordination von einem Simonisten (Papst Benedikt IX.) empfangen hatte. Waren alle Simonisten-Ordinationen nichtig, so war Petrus von einem Nichtbischof, also auch seinerseits ungültig geweiht worden. Und doch hatte er sich lediglich an das kanonische Recht gehalten. Er hatte seine Ordination bei dem für ihn zuständigen Bischof nachgesucht. War doch die Ordination ungültig, wenn sie durch einen unzuständigen Bischof erfolgte².

² *Liber gratiss.* c. 24 (Mon. Germ. Libelli I, p. 52): cum nos non elaboremus, ut symoniaci in eo, quem male mercati sunt, honore permanent, sed id potius, ne hii, qui ab eis gratuito consecrati sunt, locum sui gradus amittant. — Isti autem (die gratuito Geweihten) nequaquam sunt symonicae haereseos obnoxii, etiamsi a symoniacis, omni venalitatibus remoto commercio, regulariter sint promoti atque in eisdem aecclesiis sortiti sunt amministrazioneis officium, ubi et sacri baptismatis percipere mysterium. Noch einmal c. 27 (p. 56): bis in unsere Tage ist die Simonie ungestraft geübt worden, so daß quod erat fere omnibus consentaneum, pro regula tenebatur, tamquam legali sanctione decretum. Quid ergo commeruit, quid peccavit, qui matrem suam aecclesiam, in qua nimirum ex aqua et spiritu sancto renatus est, simpliciter adiit atque ubi baptismum, illic etiam gratiam consecrationis accepit? Sum certe non erat, ut de consecratori se persona disputare debuerit. Propterea quem apud aecclesiam suam presidere in episcopali cathedra reperit, ab eo ad ordinem promoveri integrum duxit. Quid enim faceret, cui et nomen dare in professionem sacrae militiae necessitas imminabat et migrare tamen ad alienae dioecesis episcopum non licebat? Petrus beschreibt an beiden Stellen seinen eignen Fall, vgl. c. 29 (p. 60): vom Standpunkt der Gegner macht eine wenigstens weit zurückliegende Simonisten-Ordination auch die später ohne Simonie empfangenen Weihen ungültig. Nam ut ad me ipsum redeam, postquam summus pontifex Leo videlicet mei consecratoris archiepiscopi hoc ignorasse commercium didicit, licet tunc temporis apostolicae sedi trapezeta presederit, mihi tamen indigno sacerdotalis gradus officium, quo potiebatur, indulsit. Petrus war in Ravenna getauft und von dem dortigen Erzbischof (ohne Simonie) geweiht worden. Auch dieser Erzbischof war kein Simonist, aber seine Ordination hatte er von einem Simonisten, dem „Bankier“ Papst Benedikt IX., empfangen. Leo IX. beurteilte die Weihe Damianis als gültig, da er ohne eigne Simonie von einem Nichtsimonisten geweiht war. Die Gegner aber müssen, sagt Damiani, der päpstlichen Entscheidung widersprechen, da es nach ihren Grundfäden gültig ist, quouslibet (der wievielte) a symoniaco sit iste qui consecratur. Aber auch wenn man eine Kirche finden könnte, in der niemals ein von einem Simonisten geweihter Bischof war, so nützt das nichts, dum apud

Jetzt erhob sich die Reformbewegung, welche alle von einem Simonisten erteilten Weihen für nichtig erklärte und deshalb Deposition (der mit eigener Simonie Ordinierten) bezw. Reordination (der gratis Ordinierten) forderte³. Petrus Damiani aber lehnte nicht bloß seine Deposition, sondern ebenso seine Reordination ab. Darum verfaßte er seine Schrift: den *Liber gratissimus* (i. J. 1052).

Die Darstellung zerfällt in drei Teile. Der erste (c. 1—31) behandelt die Gültigkeit der ohne eigne Simonie von einem Simonisten empfangenen Ordination. Der zweite Teil (c. 32—35) ist dem Verbot der Reordination gewidmet. Der dritte Teil (c. 36—41) gibt Schlüsselausführungen.

Der erste Teil ist der Hauptteil⁴. Er bringt eine doppelte Gedankenreihe: die erste, am breitesten ausgeführte, in c. 1—23; die zweite in c. 24—31. Beide Male soll die Gültigkeit der gratis von einem Simonisten empfangenen Ordination bewiesen werden, aber die Gesichtspunkte der ersten und der zweiten Gedankenreihe sind entgegengesetzter Art.

Die erste Gedankenreihe nimmt den Satz zum Ausgangspunkt, daß die Simonisten-Ordination trotz der „Ketzerei“ des Simonisten doch als „katholische“, also nicht als ketzerische Ordination zu beurteilen ist, daß sie, obgleich von einem (als Ketzer) außerhalb der Kirche Stehenden vollzogen, doch eine innerkirchliche Ordination darstellt, so daß der als „Ketzer“ der Kirche nicht

alienam aecclesiam consecrari quempiam canonicis sanctionibus inhibetur. An seinem eignen Fall erläutert Petrus Damiani die Undurchführbarkeit der gegnerischen Grundsätze.

³ L. cit. c. 20 (p. 47): Die Gegner (die herrschende Richtung der Reformpartei) behaupten, daß die von einem Simonisten erteilte consecratio in irritum cedat ac, sicut dicitur, veri sacramenti vires amittat. Sie beriefen sich auf die Dekretale Innocenz I. (vgl. oben S. 427 ff.): dicitur e contra, quia symoniacus, quod non habet, dare non potest. Daher ihre Forderung entweder der Deposition oder der Reordination, c. 5 (p. 22): promotus a symoniaco, sicut dicitur, vel deponatur vel denuo consecratur.

⁴ Im Eingang (c. 1, p. 18) heißt es, daß gehandelt werden soll de his qui gratis sunt a symoniacis consecrati. Das Thema des ersten Teils ist das eigentliche Thema der ganzen Schrift.

angehörige Simonist doch gültig das geistliche Amt (den ordo) in der Kirche überträgt⁵. Wie ist das möglich?

Es sind, sagt Petrus, zwei Arten von Ketzern zu unterscheiden. Die einen sind vom rechten katholischen Glauben an die Trinität abgefallen. So die Arianer und die Paulianisten. Sie leugnen den heiligen Geist. Ihre Ordinationen sind in Wahrheit un-katholische, außerkirchliche Ordinationen und darum ungültig⁶. Andere Ketzer aber haben doch den katholischen Trinitätsglauben, wiewohl sie in sonstigen Stücken irren und

⁵ L. cit. c. 9 (p. 30): quid mea interest, cujus meriti sit meus ordinator, dummodo quod ille forte mercatus est (das geistliche Amt), mihi gratis impertiatur et, quo ipse clandestinus irrepsit, ostiatim me civem exul, exter domesticum, heredem mercennarius introducat? Der simonistische Ordinator ist selbst ein Eindringling, ist nicht durch die Tür eingegangen, hat kein rechtes Kirchenamt; er führt mich doch durch die Tür ein (ostiatim). Er ist kein Bürger, sondern ein Fremdling, und macht mich doch zum Bürger. Er ist außerhalb des Hauses Gottes (der Kirche) und macht mich doch zum Hausgenossen. Er ist ein Mietling und macht mich doch zum rechten Erben Gottes (zum Kleriker in der Kirche Gottes).

⁶ L. cit. c. 22 (p. 50): Arriani qui adversus spiritus sancti divinitatem manifesta prorsus impietate configunt, ad catholicam redeuntes in male accepti ordinis persistere dignitate non possunt. Credunt enim, — quod Pater creator sit, Filius creatura, Spiritum vero sanctum creaturam creaturae dampnabiliter asseverant. Qui igitur virtutem Spiritus sancti in fide non habent, qua videlicet omnis aecclesiasticae dignitatis ordo perficitur, apud eos ordinatio facta canonicis sanctionibus irrita judicatur. Das hat Innocenz I. bestätigt (in der oben S. 180 Anm. 5 mitgeteilten Dekretale). In quibus nimirum decretalibus verbis manifeste datur intellegi, quia in promotionibus clericorum non immerito fides ordinantis attenditur, ex qua videlicet pendet, ut ordinatio ipsa sive rata sive irrita judicetur. Quod enim ordinator tenet in fide, accipit ordinatus in munere (hat der Ordinator im Glauben den heiligen Geist, so gibt er ihn; hat er ihn nicht, so kann er ihn auch nicht geben). Enimvero si Arriani recta fides inesset, etiamsi eos cujuslibet diversae pravitatis error involverit, facta apud eos consecratio non periret. Vgl. c. 32 (p. 64): Hereticorum nempe alii rectae fidei sunt et in suis gradibus recipiendi, alii recta fide carent et in suo persistere honore non debent. Et quoniam a symoniacis hereseos notam propulsare non possumus, quibus jure assignari videantur hereticis, perspicue discernamus: Aut enim rectam fidem habere dicendi sunt sicut Novatiani aut perfidiae erroribus detinentur sicut Paulianistae vel Arriani.

darum in Glaubenssachen sündigen. Dieser Art waren die Novatianer und Donatisten. Ihre Ordinationen sind als gültig anerkannt, von der Kirche „rezipiert“ worden⁷. Welcher Art von Kezern sind die Simonisten zuzurechnen? Gehören sie zu denen, die vom Trinitätsglauben abgefallen oder zu denen, die bei rechtem

⁷ L. cit. c. 22 (p. 49): Novimus namque Niceno statutum esse concilio, ut Catharae (die Novatianer), qui ad catholicam revertuntur aecclesiam, impositionem solummodo manus accipientes in suis recipiantur ordinibus. Cur hoc? nisi quia illud hereticorum genus in catholicae fidei integritate persisteret, licet in quibusdam aliis superstitionibus oberrarent? — qui ab his sunt hereticis ordinati, nequaquam suo sunt honore privandi, ob id scilicet quia eorum consecratores in fide non titubant; quid de symoniacorum ordinationibus sentiendum, qui et omnia fere aecclesiasticae institutionis jura conservant? — Licet enim isti in regulam fidei ex aliquo videantur offendere, non tamen eotenus, ut Spiritum sanctum arguendi sunt heretica pravitate negare. Atque ideo, cum revertuntur, quoniam peccaverunt, manus illis imponitur, quia vero minime negaverunt, sacerdotalis gradus officio non privantur. Anders die Arianer, vgl. Anm. 6. Aber die Donatisten waren den Novatianern gleich, c. 23. (p. 51): De Donatistis quoque novimus Cartaginensi concilio fuisse concessum, ut, cum ad unitatem catholicam quilibet eorum redire disponderet, si hoc paci christianae prodesse videretur, cum suo reciperentur honore; — Donatistae non admodum sunt fidei errore traducti, sed irati potius, quia Cecilianus quidam contra eorum votum in Cartaginensi inthronisatus sit sede, scisma fecerunt et ab aecclesiastica communione precisati sunt. Et quamquam certum sit, quod Spiritum sanctum nisi intra aecclesiam catholicam nemo possit accipere, apud eos tamen quilibet ordinatus, si paci hoc consulat, non privatur honore, quia perseverat in fide. Cum ergo Donatista, qui procul dubio scismaticus est et dono sancti Spiritus probatur alienus, in percepti honoris ordine valeat aliquotiens permanere, luce clarius constat, quia consecratio non ordinati vel ordinatoris est meritum, sed utriusque potius fidem totum respicit sacramentum. — Quapropter si recta fides assit, videlicet ut in Patrem et Filium et Spiritum sanctum recte credatur, indigni etiam cujuslibet sacerdotis consecratio indifferenter impletur. Für die Bedeutung des Trinitätsglaubens beruft Petrus sich auf Innocenz I. (vgl. oben S. 421 Anm. 18) mit dem Hinzufügen: Si enim per Paulianistas sacramentum idcirco dari non potest, quia fidem sanctae Trinitatis non habent, per Novatianos autem ideo potest, quia licet aliotenus heretici sint, orthodoxae tamen fidei plenitudinem tenent, constat profecto, quia, si fides stat, consecratio robur obtineat, nec actionis labefactatur vicio, quae fidei nititur fundamento.

Trinitätsglauben nur in anderen Glaubenssachen einen Mangel haben? Im ersteren Fall würden ihre Ordinationen ungültig sein. Es leidet aber keinen Zweifel, daß sie der zweiten, zwar in Glaubenssachen sündigenden, aber doch katholisch gläubigen Gruppe von Kezern zugehören⁸. Daraus folgt, daß ihre Ordinationen katholische, innerkirchliche, gültige Ordinationen sind. Denn, was ist eine katholische, innerkirchliche, gültige Ordination? Die Antwort lautet: jede Ordination, die im rechten Trinitätsglauben und folgeweise unter rechter Anrufung der Dreieinigkeit vollzogen wird⁹. Solche katholische, in Wahrheit innerkirchliche Ordination

⁸ L. cit. c. 22 (p. 49): die Ordinationen der Novatianer sind anerkannt, weil die consecratores in fide non titubant, quid de symoniacorum ordinationibus sentiendum, qui et omnia fere ecclesiasticae institutionis jura conservant? (vgl. Anm. 6). At fortassis obicitur, quia symoniaci nequaquam sint in fide perfecti, nimirum peccantes in Spiritum sanctum, quem arbitrantur pecuniis coemendum. Ad quod facile respondemus, quia si haec districtae censurae subtilitas teneatur, etiam in Novatianis contra Spiritum sanctum quodammodo culpa perfidiae reperitur — quia contra Spiritum sanctum pugnat, qui lapsis per penitentiam non communicat. Sed aliud est in fide peccare, aliud a fide recedere. c. 32 (p. 64): welcher Art von Häretikern gehören die Simonisten an? sind sie den Novatianern oder den Paulianisten und Arianern gleich? (vgl. Anm. 6 a. G.). Sed si rectae fidei cum Novatianis sunt, sicut a Novatianis venientes in suis precipiuntur honoribus recipi, ita etiam ab his ordinati non debent ab injuncti gradus officio removeri. Nur wenn sie den Paulianisten und Arianern gleichzusetzen wären, müßten sie beponiert, nicht aber rekonsekriert werden. Verum quis nesciat eos non solum in orthodoxae fidei soliditate persistere, sed plerosque eorum insuper ut vera catholicos per omnia viros sanctae conversationis studio cunctarumque virtutum honestate florere? Consequitur igitur, ut in acceptis honoribus jure permaneant, in quibus nimirum cum integritate fidei et conversatio sancta concordat. c. 22 (p. 51): selbst die Laufe der Arianer ist anerkannt worden, quo pacto symoniacorum consecratio robur non habeat, in qua cum fide et cetera observantiae regularis sacramenta concordant?

⁹ L. cit. c. 6 (p. 23) lautet die Überschrift: Quod ordinatio, si sit catholica, sit etiam rata. Dazu die Ausführung: die Simonisten non Spiritum sanctum, non ejus dona desiderant, sed obtinendi principatus ambitione succensi ad culmen tantummodo dignitatis anhelant. Itaque quantum ad fidem integri sunt, quantum vero ad monetarum

war die der Novatianer und Donatisten, die deshalb von der Kirche angenommen worden ist. Eben solche Ordination ist die des Simonisten. Er hat den rechten Glauben (!), den Trinitätsglauben, wenngleich er in dem ordo nur die äußere

fabrilia symoniacae dampnationis laqueis innectuntur. — Quibus tamen si catholica fiat ordinatio, sacrae dignitatis officium, ad quod non merentes accedunt, perfecte suscipiunt. Eiusdem namque virtutis est Spiritus sanctus, cum ejus gratia venditur, cujus est et cum gratis datur. Nec propter perversitatis humanae commercium divina potentia propriae potestatis perdit effectum. Christus hat auch unter den Händen der Ungläubigen Wunder getan. Der antidonatistische Lehrsatz wird entwickelt. Licet enim sacerdos quilibet operari videatur exterius, sed ipse Christus, qui verus sacerdos et summus est pontifex, accedentibus ad diversos exitus sua dona dispensat. Quae nimirum aliis ad salutem, aliis proveniunt ad dampnationem. Id tamen quod datur omnino bonum est, licet reus sit ille qui accipit — nec ideo esse sacramentum desiit, quia execrandus accepit. Sed potius asserendum est, quia indigno eadem res facta est occasio mortis, quae bonis procurata est ad remedium salutis. Indubitanter igitur credendum est, quod, si consecratio cujuslibet aecclesiastici ordinis intra catholicam fiat aecclesiam, in unitate videlicet orthodoxae fidei ut in utroque nimirum recta sit fides, quicquid bono per bonum traditur, hoc etiam malo per malum efficaciter exhibetur, quia sacramentum hoc non ministrantis vel ministraturi pendet ex merito, sed ex ordine aecclesiasticae institutionis et invocatione divini nominis. Hier ist der Leitgedanke der ganzen Beweisführung ausgesprochen. Das katholische Sakrament ist gültig ohne Rücksicht auf die Würdigkeit des Vollziehenden und des Empfangenden (der antidonatistische Lehrsatz). Katholisch ist das innerhalb der katholischen Kirche vollzogene Sakrament. Innerhalb der katholischen Kirche aber geschieht das Sakrament, sobald beide Teile im katholischen Trinitätsglauben stehen. Der Trinitätsglaube des Ordinierten und des Ordinierten ist notwendig und genügend, um die Ordination zu einer katholischen Ordination zu machen, die ohne Rücksicht auf die Mängel der Sakramentsbeteiligten (Simonie) gültig ist. Dieser Gedankengang teilt in der Schrift unaufhörlich wieder. Das praktische Ergebnis ist: si recta fides assit, videlicet ut in Patrem et filium et Spiritum sanctum recte credatur, indigni etiam cujuslibet sacerdotis consecratio indifferenter impletur (oben Anm. 7); über die Gültigkeit der Ordination (ob sie rata sive irrita judicetur) entscheidet die fides ordinantis, so daß auch die Arianer trotz sonstiger Schlechtigkeit hätten gültig ordinieren können, wenn nur die recta fides dagewesen wäre (oben Anm. 6). So müßten also auch die Ordinationen der Simonisten ungeachtet des dem Ordinator anhaftenden persönlichen Makels gültig sein.

Würde, nicht den Geist erstrebt. Ja, seine Ordination ist besser als die der Novatianer und Donatisten. Denn er beobachtet das gesamte kanonische Recht und er weihet, wenn der Empfänger von ihm gratis ordiniert wird, nicht einen Kezer (wie die Novatianer und Donatisten), sondern einen unschuldigen und tadellosen Katholiken¹⁰. Wenn die Ordinationen der Novatianer und Donatisten, um so viel mehr müssen die (gratis erteilten) Ordinationen der Simonisten „mit Recht als gültig angenommen werden“! Denn es gilt der antidonatistische Lehrsatz. Alle katholischen, d. h. innerhalb der katholischen Kirche vollzogenen Sakramente sind gültig ohne Rücksicht auf die Würdigkeit des Priesters. In den Sakramenten der Kirche handelt unmittelbar Gott, Christus selber, nicht der Priester. Die persönlichen Eigenschaften des Priesters berühren die Kraft des Sakramentes nicht¹¹. Das wird

¹⁰ L. cit. c. 24 (p. 52): symoniacus in Spiritum sanctum peccat, quia donum Dei comparat et Novatianus certe in eundem Spiritum sanctum peccat, quia lapsi etiam post penitentiam de ejus remissione desperat. Nihilominus etiam Donatista peccat in Spiritum sanctum, qui se ab aecclesia segregat, extra quam videlicet Spiritus sanctus inveniri non potest. Quid ergo causae est, ut, cum illorum ordinatio rata esse decernitur, istorum frivola judicetur, praesertim cum nos non elaboremus, ut symoniaci in eo, quem male mercati sunt, honore permaneant, sed id potius, ne hii, qui ab eis gratis consecrati sunt, locum sui gradus amittant? Ubi notandum, quanta sit in eorum de quibus loquimur conditione distantia, nimirum cum Donatistae Donatistas, Novatiani Novatianos, eisdem videlicet erroribus irretitos, ad aecclesiastici gradus augmenta promoveant, symoniaci autem non simoniacos, sed innocentes potius ordinent et catholicos. Illis denique non hoc solum valebat opponi, quod fuerint ab hereticis ordinati, verum hoc insuper, quod et ipsi fuissent indifferenter heretici. Isti autem nequam sunt symoniacae hereseos obnoxii etiamsi a symoniaciis, omni venalitatis remoto commercio, regulariter sint promoti. Vgl. ferner Anm. 8.

¹¹ Das steht in dem c. 6 (oben Anm. 9), wo als der oberste Grundsatz, welcher auch die Simonistenordinationen gültig macht, der antidonatistische Lehrsatz von der Gültigkeit einer jeden „katholischen“ (innerkirchlichen) regelrecht vollzogenen Ordination geltend gemacht wird. Der antidonatistische Lehrsatz bildet den gesamten Inhalt der ganzen langen Ausführung in c. 1—19 (p. 19—46). Unterstützend fließt (in c. 5. 20) der Satz ein, daß Laufe und Ordination nicht verschieden behandelt werden dürfen, obgleich Petrus selber

breit ausgeführt, um darzutun, daß die gegnerische Lehre von der Ungültigkeit aller Simonisten-Ordinationen ein „neues, gottloses Dogma“, eine „neue Kezerei“, eine die ganze Überlieferung der Kirche (das antidonatistische Dogma) umstürzende Lehre sei¹². Der antidonatistische Lehrsatz steht im Mittelpunkt der ganzen ersten Gedankenreihe. Er findet Anwendung, weil auch die von einem Simonisten (gratis) erteilte Ordination eine katholische, eine innerhalb der katholischen Kirche vollzogene Ordination bedeutet.

Dieser erste Abschnitt (c. 1—23) ist das Hauptstück der ganzen Schrift. Mit diesen Ausführungen will er die Gegner aus dem Felde schlagen. Hier beruft er sich auf das geltende kanonische Recht: den antidonatistischen Lehrsatz. Aber es liegt auf der Hand, daß er trotzdem das kanonische Recht nicht für sich, sondern gegen sich hat.

Die Unterscheidung der zwei Arten von Kezern ist eine von Damiani erfundene, dem kanonischen Recht unbekannt. Die Ordinationen der Novatianer und Donatisten sind nicht als von Rechts wegen gültige, sondern als im Gnadenwege gültig zu machende Ordinationen von der katholischen Kirche angenommen (rezipiert) worden¹³. Novatianer und Donatisten waren Kezer und Schismatiker, und die kezerische wie die schismatische Ordination war nach kanonischem Recht nichtig, welcher Art auch Kezerei und Schisma sein mochte (oben § 17).

hervorhebt, daß die Taufen der Arianer gültig, ihre Ordinationen aber ungültig sind, vgl. Num. 6. 8 a. G.

¹² L. cit. c. 9 (p. 23): Nunc autem modum excedens curiositas hominum novam mundo ingerit quaestionem et perspicuae luci (dem antidonatistischen Lehrsatz) — conatur inferri caliginem. c. 36 (p. 69): ihr Bischöfe, erhebt euch adversus impium dogma et emergenti nunc primum novae heresi unanimiter obviate. Vor allem der Papst, qui vice Petri claves tenet aecclisiae, ipse potissimum adversus novum dogma consurgat et introductores pravitatis dignae sententiae jaculatione confodiat.

¹³ Über die Novatianer vgl. oben S. 417 ff., über die Donatisten S. 359 Num. 137.

Vor allem: Petrus Damiani weiß sehr wohl, daß der antidonatistische Lehrsatz, auf den er seine ganze Ausführung gründet, nur für das innerkirchliche Sakrament Geltung hat. Darum muß er den Begriff der innerkirchlichen „katholischen“ Ordination für seine Zwecke zurecht machen und ihn so bestimmen, daß er die Ordinationen der Novatianer und Donatisten, sodann auch die der Simonisten mit begreift. Wo der Trinitätsglaube ist, da soll die katholische Kirche, die innerkirchliche, auch bei persönlicher Verwerflichkeit des Handelnden gültige „katholische“ Ordination sein! Aber wo ist im kanonischen Recht auch nur ein Ansatz zu einem solchen Kirchenbegriff und zu solcher Auffassung des „katholischen“ (innerkirchlichen) Sakraments? Zwar hat die Berufung auf die Trinitätsformel helfen müssen, die Gültigkeit der Kezertaufe zu begründen¹⁴. Aber es blieb dabet, daß alle Kezertaufen außerhalb der Kirche vollzogen und deshalb als unvollkommene Sakramente der Ergänzung durch Wiederholung der Handauflegung (oben S. 172. 280) bedürftig seien. Der Satz, daß der Trinitätsglaube genüge, um die kezerische Gemeinschaft dennoch als innerhalb der katholischen Kirche stehend erscheinen zu lassen, ist ebenso willkürlich von Damiani aufgestellt wie die Unterscheidung der zwei Kezerarten. Er steht im Widerspruch mit dem Wesen des Katholizismus, der Unterwerfung unter alle Einrichtungen (vgl. den Osterstreit) und alle Lehrsätze der „Kirche Gottes“ fordert. Die ganze erste Gedankenreihe Damianis führt darum zu einem Widerspruch in sich selbst. Novatianer, Donatisten, auch die Simonisten sind Kezer. Das ist der auch von Damiani eingenommene Standpunkt. Trotzdem soll die von solchen Kezern vollzogene Ordination keine kezerische, sondern eine „katholische“, soll die außerhalb der Kirche (in der Häresis, im Schisma) zustande gekommene Ordination eine innerkirchliche Ordination sein.

¹⁴ Vgl. oben S. 173. Petrus beruft sich (c. 23. vgl. oben Num. 7) für seine Wertschätzung des Trinitätsglaubens insbesondere auf die Äußerung Innocenz' I. über die Paulianistentaufe. Dazu vgl. oben S. 421 Num. 18.

Das ist das Hauptstück der ganzen Schrift!

Schon hier begreift man, daß Petrus Damiani keinen Anklang fand. Die Arbeit blieb ohne jeglichen Erfolg. Der Erzbischof Heinrich von Ravenna, dem die Schrift gewidmet war, dankte nicht einmal für die Zusendung¹⁵. Der Kardinal Humbert antwortete (um 1057) mit einer geharnischten Gegenschrift¹⁶. Der „Naxi“, sagt er, will dartun, daß es auch außerhalb der katholischen Kirche gültige Sakramente und heiligen Geist gibt. Er beweist damit lediglich, daß er außerstande ist, Heiliges und Unheiliges, Reines und Unreines zu unterscheiden¹⁷. Die Simonisten sind Ketzer, ketzerische Ordinationen aber sind nichtig kraft der Dekretale *Ventum est*¹⁸. Die Simonisten sind ohne den rechten Glauben¹⁹. Sie haben weder Christus noch den

¹⁵ L. cit. c. 41 (p. 75): ab eo super hac questione ne tenuem quidem scintillam solutionis exculpere potui.

¹⁶ *Adversus simoniacos*, Mon. Germ. Libelli I, p. 100 ff. Humbert nennt den Petrus Damiani nicht, bezeichnet vielmehr die bekämpfte Schrift als anonym (praef. p. 100). Aber es sind in allem wesentlichen die Gedankengänge des Petrus, gegen die der Kardinal zu Felde zieht (vgl. Saltet Réord. p. 193).

¹⁷ L. cit. praef. (p. 100): respondere stulto cogimur, qui — impudenter persuadere conatur, non separandum a vili pretiosum nec aliquid differre sanctum et profanum, mundum et immundum — unam eandemque catholicis et hereticis contendit inesse et cooperari gratiam nichilque referre, utrum extra an intra catholicam ecclesiam contingat fieri aut haberi quorumlibet sacramentorum Christi administrationem, cum intra vel extra eam indifferenter et aequaliter operari censeat Spiritus sancti plenitudinem; nec posse aliquid conferri ad catholicam reversis (durch Reordination) nec auferri ab ipsa aversis (Deposition).

¹⁸ L. cit. Lib. I, c. 12. 13 (p. 118 ff.).

¹⁹ L. cit. Lib. I, c. 20 (p. 133): Ubi enim seducti credunt sacerdotes pretio posse fieri et Spiritum sanctum vendi et emi, primogenita cordis eorum, id est fides probatur corrumpi; qua corrupta necesse est adeo corrumpi, si qua inesse potuere, bona, ut omnino fiant nulla, quia unica virginitas animi est fides incorrupta. — Hinc procul dubio patet, qualis inter christianos reputandus sit, qui de Spiritu sancto male sentit. Constat enim quia nec Filium nec Patrem habet, — Christum non habet. Si Christum non habet, fidem non habet, per quam Christus cor ejus inhabitet — infidelis simul est et apostata. Man sieht deutlich, wie auf die Damianische Idee, der

heiligen Geist und sind schlimmer als alle übrigen Ketzer, so daß auch die von ihnen gratis Ordinierten statt des Geistes die Verdammnis empfangen²⁰. Nur in der Kirche ist der heilige Geist. Nur Katholiken, mögen sie zugleich Todsünder (*criminosi*) sein, haben das kirchliche Amt (*ministerium*), durch welches Christus auch bei Unwürdigkeit seines Dieners in seiner Kirche wirkt²¹. Ketzer, die zugleich Katholiken und innerhalb der Kirche wären, gibt es nicht. Alle Ketzer sind außerhalb der Kirche und daher ohne den heiligen Geist²². Man sieht, wie Humbert den Hauptgedanken des Petrus zerschmettert. Die Begriffe Ketzer und Katholik schließen einander aus. Eine ketzerische Ordination kann niemals eine innerkirchliche (und darum ohne Rücksicht auf die Person gültige) „katholische“ Ordination darstellen. Die Entscheidung Innozenz' I. gilt für alle ketzerischen Weihen. So können die Simonisten-Ordinationen der Dekretale *Ventum est* nicht entgehen²³.

Simonist habe den rechten katholischen Trinitätsglauben, geantwortet wird. Daß die Simonisten schlimmer als alle übrigen Ketzer sind, ist der Inhalt des zweiten Buches (p. 137 ff.).

²⁰ L. cit. Lib. II c. 26 (p. 170): Quod nil nisi damnationem a symoniacis accipiant etiam gratis ordinati et quod ydola faciunt pro Christo adorari.

²¹ L. cit. Lib. III c. 32 (p. 240), vgl. oben S. 354 Anm. 131.

²² L. cit. Lib. III c. 30 (p. 237): luce clarius constat, hereticos in unitate ecclesiae catholicae atque apostolicae non adesse, ad quam ut revocentur et redeant, ab eadem universali ecclesia oratur. Ergo symoniaci aut heretici non sunt et in ecclesia sunt, aut certe heretici sunt et extra ecclesiam sunt. Porro si in ecclesia sunt, catholici sunt atque accipere possunt Spiritum sanctum, sicque jam heretici nec habendi nec dicendi sunt. Si autem extra ecclesiam sunt, certe aut heretici aut pagani sunt et ideo accipere non possunt Spiritum sanctum, quia extra ecclesiam non potest accipi, denn es gilt der Satz: nec veram ecclesiam nec verum sacrificium nec divinum cultum extra catholicam haberi aut esse. Itaque aut symoniani non solum praedicabuntur, sed et habebuntur catholici, aut certe nec verum sacrificium nec veri sacrificii locum nec divinum cultum convincentur haberi, sicut et alii heretici.

²³ L. cit. Lib. I, c. 12: Die Dekretale *Ventum est* wird mitgeteilt. Hinc jam a symoniacis ordinati —, quid ab ordinatoribus suis acceperint, saltim sero recognoscant, aut symoniacos nec esse nec dici de-

Petrus selber empfand die geringe Schlagkraft seiner Beweisführung. So hat er in den anschließenden Kapiteln der Schrift dieser seiner ersten breit ausgeführten Erörterung (c. 1—23) eine zweite, kürzere (c. 24—31) hinzugefügt.

In der zweiten Gedankenreihe stellt Petrus sich auf den Standpunkt seiner Gegner. Räumen wir ein, sagt er, daß die Simonisten Ketzer sind²⁴, und zwar (von der Unterscheidung der zwei Ketzerarten wird jetzt abgesehen) Ketzer gleich allen anderen Ketzer²⁵. Auch dann ergibt sich, daß die gratis von einem Simonisten Ordinierten „mit Recht in ihrem ordo zu belassen sind“. Aber die Begründung ist eine andere als zuvor.

Das Entscheidende ist hier die Unschuld derer, welche ohne eigne Simonie, der bestehenden Kirchenordnung gehorchend, von dem für sie zuständigen (simonistischen) Bischof die Weihe empfangen haben²⁶. Nicht bloß novatianische und donatistische Ordinationen sind rezipiert worden. Papst Leo I. hat selbst die von unkanonisch eingesetzten Bischöfen (pseudoepiscopi, qui inter episcopos non habentur) Ordinierten in ihrem ordo belassen, Innozenz I. die von Bonosus vor seiner Verurteilung, Anastasius II. selbst die von Acacius nach seiner Verurteilung Ordinierten als gültig geweiht anerkannt, so daß die Kirche selbst

here hereticos, si possunt vel audent, rationabiliter nos edoceant. Nempe ab hereticis ordinati per illam manus impositionem vulneratum habere docemur caput, quia quicquid tetigerit immundus, immundum erit. Constat ergo, omnem hereticum immundum esse — neque enim ab immundo heretico potuit aut poterit tribui, quod munditia ac puritas accipere consuevit.

²⁴ Petrus I. cit. c. 24 (p. 52): Esto igitur, concedamus, vel potius asseramus, ut symoniacus sit hereticus.

²⁵ L. cit. c. 27 (p. 57): Ponamus itaque, ut symoniaci in nullo a ceteris hereticis differant atque per scismaticam sectam similiter eis (gleich anderen Häretikern und Schismaticern) ab aecclesiastica procul communione recedant.

²⁶ L. cit. c. 24 (p. 52), vgl. oben Anm. 2. Durch diesen Umstand verdienen solche (gratis empfangenen) Simonisten-Weißen den Vorrang selbst vor den von der Kirche als gültig angenommenen novatianischen und donatistischen Weißen, vgl. Anm. 10.

den von gottlosesten Ketzer Ordinierten zu Hilfe gekommen ist, das Erwachen des rechten Glaubens im Ordinierten berücksichtigend²⁷. Die Urteile der Väter, in denen sie strenger über die Ordinationen der Ketzer geurteilt haben, bleiben in Kraft (der Grundsatz der Nichtigkeit der ketzerischen Ordination wird von Petrus anerkannt). Aber die gleiche Mäßigung, welche die heiligen Väter einst in der Handhabung des kanonischen Rechts haben walten lassen, muß auch heute beobachtet werden. Von einem verurteilten Ketzer Geweihte sind begnadigt worden (Fall des Acacius). Die ohne eigne Simonie von Simonisten Ordinierten aber sollen ihres ordo beraubt werden? Wahrlich ein hartes, ja unmenschliches Verfahren, Unschuldige zu verurteilen, da Strafen zu verhängen, wo kein Verbrechen begangen ist²⁸! Bis in unsere Tage ist die Simonie ungehindert

²⁷ Das ist der Inhalt von c. 24—26 (p. 52—56). Vgl. insbesondere den Anfang von c. 25: quod et his, qui ab impiissimis sunt hereticis ordinati, aecclesiastica subvenire videatur auctoritas et in promulgandis — iudiciis non tam veterem perfidiam promotivum quam novam fidem et resipiscentiam consideret promotorum. — Es sind immer dieselben Väterstellen (von Leo I., Innozenz I., Anastasius II.), mit denen gearbeitet wird. Augustins Theologie spielt bei Petrus Damiani noch keine entscheidende Rolle

²⁸ L. cit. c. 26 (p. 55): Non tamen nos tamquam pro hereticis stantes ad hoc ista perscribimus, ut reliquas sanctorum patrum sententias, quae in eos eorumque ministerium severius vindicant, destruamus, sed ideo plane, ut dum quae in prioribus sanctis fuerit moderatio discretionis adtenditur, ab his quoque qui nunc sunt nequaquam per immoderatam justiciam limes recti iudicii excedatur. — Qui igitur ab heretico eodemque apostolicae sedis auctoritate dampnato (Acacius) promoti sunt, a sui gradus amministrazione non corrunt; et qui a symoniaciis non symoniace consecrati sunt, honoris accepti periculum sustinebunt? Dura recte sententia et indiscreti examinis prorsus inhumana censura, ut, quos conscientia reddit innocuos, illata redarguat pena plectenda et in eos se severitas judicialis extendit, quos presumpti piaculi temeritas non accusat. Ubi enim non est crimen admissum, cur inferatur poenale supplicium? Ubi non est reatus, cur innocens exhibetur ut reus? — eos qui symoniaci non sunt, symoniacorum poenis adjudicant et pro illorum negotiatione condemnant, qui execrabilis negotii crimen prorsus ignorant.

geübt worden. Was hat der verbrochen, der gemäß dem kanonischen Recht von dem für ihn zuständigen Bischof seiner Taufkirche sich weihen ließ ohne die Ordination seines Konsekrators in Zweifel zu ziehen²⁹? Zwar hat Gregor der Große die simonistische Weihe verworfen, aber wir verteidigen nur, daß die gratis von Simonisten Ordinierten „mit Recht in ihrem ordo bleiben“³⁰. Man bedenke, zu welchen unerträglichen Folgen der gegnerische Standpunkt führt! Der jetzt von einem Nichtsimonisten Geweihte hat etwa früher einen niederen Grad von einem Simonisten empfangen. So wird auch die Weihe des „guten“ (nichtsmonistischen) Bischofs nichtig und die größte Verwirrung unvermeidlich sein³¹! Noch mehr. Wenn die Gegner Recht hätten, so müßten, da in der Vergangenheit selbst vom römischen Stuhl, dem doch alles kirchliche Leben entstammt, Simonie geübt worden ist, alle Kirchen zerstört, alle Sakramente für ungültig, alles Christentum für erloschen erklärt werden³².

²⁹ Das ist der Inhalt von c. 27 (p. 56) vgl. oben Anm. 2. Zur Bestätigung wird Leo I. (Jaffé Nr. 416 v. J. 477) zitiert, der dem Bischof von Aquileja gestattet, zur Keßerei abgefallene Kleriker in ihrem ordo wieder aufzunehmen, aber ohne Aussicht auf weitere Beförderung.

³⁰ L. cit. c. 28 (p. 57): Nos itaque non pro symoniaciis stamus — sed, sicut ex sanctorum patrum multimoda sanctione colligimus, gratis a symoniaciis ordinatos jure in suis ordinibus retinendos esse libere profitemur. Vgl. oben Anm. 4. Der Grundsatz der Nichtigkeit der mit eigener Simonie erlangten Ordination wird von Petrus nicht angefochten.

³¹ L. cit. c. 29 (p. 58): dicitur, quia, si quilibet inferior a symoniaco gradus accipitur, quicquid a bono postmodum episcopo fuerit attributum, vanum prorsus merito censeatur et frivolum. Qui enim, inquit, inferiores non habet, ad altiores gradus aspirare non valet. At hic a symoniaco in inferiori saltim ordine promoveri non potuit, ad superiores igitur non pervenit. His igitur commentis — aecclesiae puritas pertubatur. Sepe etiam reperire contingit, ut inter duos bonos unus symoniacus vel rursus inter duos symoniacos bonus quidam episcopus diversos uni personae dedisse ordines videatur. — hinc inde confusio, ut, nisi per beatissimum Leonem papam, qui nunc est, misericordia divina succurrat (der Papst soll die gratis empfangenen Weihen gnadenweise für gültig erklären), in aecclesia Christi perniciosus error letaliter insolescat.

³² L. cit. c. 29 (p. 59), vgl. oben S. 469 Anm. 76. Am Schluß des

Beweis für die Sätze, die zu solchem Ergebnis führen, ist den Gegnern die Dekretale *Ventum est*. Aber Innozenz I. redet zwar von Paulianisten und Novatianern, aber von Simonisten spricht er nicht. Sind sie vom Papste nicht genannt, so sind sie auch von seinem Urteil nicht betroffen³³.

Petrus macht also auch hier einen schwachen Versuch, die Anwendbarkeit der Dekretale auf alle Keßer, insbesondere auf die simonistischen „Keßer“ zu bestreiten. Aber er weiß, daß er mit diesem

Kapitels heißt es (p. 60): Videtis igitur, o cultores perversorum dogmatum, quo vergat vestra caligosa prudentia? — Hucine tandem litigando perventum est, ut et misericordiae Christi finem imponere (mit dem Christentum ist es nach eurer Lehre zu Ende) et aecclesiae ejus spei commercium presumatis auferre? c. 30 (p. 60): Solche, die zwar von einem Simonisten, aber gratis geweiht sind, hat Gott durch Wunder, die er durch sie verrichtete, als gültig geweiht anerkannt. Die Gegner aber vernichten das Christentum nicht bloß der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit. Dicunt enim, quia, quae tunc videbatur aecclesia, domus erat simplex, quod credebatur altare purus lapis erat, sacerdotes et qui in reliquis cernebantur ordinibus constituti prorsus erant laici cunctisque spiritalis sacramenti viribus alieni, quod corpus et sanguis Domini credebatur, simpliciter panis erat et vinum, terrena nimirum substantia, nulla Spiritus sancti virtute perfusa. Cuncta ergo falsa ferebantur et frivola et a christianae redemptionis penitus veritate remota.

³³ L. cit. c. 31 (p. 62): Die Dekretale *Ventum est* ist die Lösung der Gegner (vgl. oben S. 477 Anm. 86). Aber die Dekretale muß in ihrem Gesamtzusammenhang betrachtet werden. Auszugsweise Mitteilung des Wortlautes. Quae profecto verba sic debere intelligi somniant, ut hereticos hic dici symoniacos asserant atque ab eis ordinatos sic vulneratum habere caput per illam videlicet manus impositionem, ut in eis ordinationis honor ultra locum habere non possit. Aber nulla certa hic de symoniaciis versatur intentio; — quia igitur prelato generali hereticorum nomine, cum ad speciale descendit, non symoniacorum meminit, sed Paulianistas potius et Novatianos expressit, constat procul dubio, quia in eos sententia non depromitur, quorum mentio non habetur. — Ammoneantur igitur oblocutores nostri vigilantius ista perlegere ac manifeste perpendant, non ad symoniacos, sed ad impiam sectarum hereticos pertinere. Hier muß also doch schließlich auf die Unterscheidung der Keßerarten zurückgegriffen werden, um die Dekretale *Ventum est* unschädlich zu machen. Denn daß die Dekretale die Nichtigkeit der keßerischen Ordinationen als Grundsatz vertritt, und daß dieser Inhalt der Dekretale das geltende kanonische Recht zum Ausdruck bringt, wird auch von Petrus Damiani anerkannt.

Unternehmen wenig Erfolg haben wird, daß die grundsätzliche Nichtigkeit der simonistischen Ordination als bestätigt durch die Dekretale Innozenz' I. für die Männer des kanonischen Rechts außer allem Zweifel steht. Darum mußte der ersten Gedankenreihe die zweite hinzugefügt und das Hauptstück dieser zweiten Gedankenreihe nicht auf die Gültigkeit der Simonisten-Ordination, nicht gegen die Dekretale *Ventum est*, sondern lediglich gegen die rücksichtslose Durchführung des Nichtigkeitsgrundsatzes gerichtet werden.

Aus der Person des Ordinator — er ist zwar Simonist, aber doch ein „rechtgläubiger“ Katholik und darum innerhalb der Kirche — sollte in der ersten Ausführung (c. 1—23) die Gültigkeit der Simonisten-Ordination mit Hilfe des antidonatistischen Lehrsatzes, d. h. des geltenden kanonischen Rechts erwiesen werden. Davon wird in dieser zweiten Gedankenreihe abgesehen. Mit der Einräumung, daß die Simonisten Ketzer gleich allen anderen Ketzern sind, ist die Nichtigkeit aller ihrer Ordinationen im Grundsatz zugegeben und es handelt sich nur darum, die Geltendmachung des von Rechts wegen bestehenden Grundsatzes auf das nötige Maß einzuschränken. Daher treten hier die von der Nichtigkeit der Ordination Betroffenen in den Vordergrund: der gratis Ordinierte, der unschuldig ist und doch bestraft wird, ja die gesamte Christenheit, deren Dasein gefährdet ist. Die Nichtigkeit der Simonisten-Ordination ist praktisch undurchführbar. Darum muß dieselbe Mäßigung in der Handhabung der „Gerechtigkeit“ (des geltenden Rechts) geübt werden, wie sie bereits in anderen Fällen von den Vätern geübt worden ist. Das ist der Ton, auf den diese zweite Gedankenreihe gestimmt ist. Es wird nicht das kanonische Recht, sondern die Gnade gefordert, welche das kanonische Recht um der Not willen außer Kraft setzt.

So ist das erste und hauptsächlichste Thema (von der Gültigkeit der Simonisten-Ordination für gratis Ordinierte) erledigt. Als zweites Thema tritt die Reordination auf

(c. 32—35)³⁴. Petrus behauptet, daß die Wiederwehe ebenso schlechtweg verboten ist, wie die Wiedertaufe. Auch wenn die erste Ordination eine nichtige ketzerische Ordination war, hat doch Papst Innozenz I. die Reordination verboten³⁵. Gregor d. Gr. hat das Verbot der Reordination bestätigt³⁶. Auch der mit eigener Simonie Geweihte ist kein einfacher Laie. Er trägt das Sakrament der Ordination an sich. Darum gebieten die Kanonen seine Deposition. Selbst dem Deponierten bleibt *adepti ordinis sacramentum*. Damit ist die Möglichkeit der Reordination ausgeschlossen³⁷. In den letzten Sätzen kündigen sich die Anfänge des neufanonischen Ordinations sakraments (oben S. 137 ff.) sowie die Wirkungen der im Anzuge befindlichen Abschwächung an, welche die Deposition seit dem 11. Jahrhundert erfahren hat (oben S. 378 ff.). Aber wie weit war jene Zeit noch von dem neukatholischen Sakramentsrecht entfernt! Das „Sakrament der Ordination“, welches auch durch Simonie und (unfaterliche) Deposition nicht berührt wird, ist nur die Form, der Schein der Ordination (oben S. 144 ff. 456. 462). Reordinationen insbesondere simonistisch Ordinierte waren an der Tagesordnung³⁸. Die

³⁴ L. cit. c. 32 (p. 63): *Quia igitur, ut de reconsecrationibus loqueremur, congruenter occurrit atque id solum huic nostrae lucubrationuculae demum restat, super hoc etiam themate vel succincte nos tractare non pigeat.*

³⁵ Petrus beruft sich in c. 32 (p. 64. 65) auf die Dekretale Innozenz' I. in Sachen der Arianer, oben S. 180 Anm. 5, und auf die Dekretale *Ventum est*, vgl. oben S. 428 ff. Außerdem wird in c. 35 die Dekretale Innozenz' I. an den Bischof von Naissus (oben S. 424 ff.) geltend gemacht.

³⁶ Zitiert wird in c. 33 (p. 65) die Dekretale an den Erzbischof von Ravenna, vgl. oben S. 120 Anm. 37. S. 438 Anm. 39. S. 484. 485.

³⁷ Das ist der Inhalt von c. 33—35 (p. 66—69), vgl. oben S. 139 Anm. 52. S. 141 Anm. 54.

³⁸ L. cit. praef. (p. 18): *Damiani hat zur Feder gegriffen presertim cum, crescente fluctuationis ambiguo, eotenus sit processum, ut nonnullos constet episcopos ab illis ordinatos clericos (von Simonisten gratis Ordinierte) denuo consecrasse. Unde mihi plerique fratres — exigunt et — compellunt, ut in tanto necessitatis articulo subvenire — atque quid mihi super hac sententia videatur exponam. Vgl. das Gespräch Damianis mit einem Reordinierten in c. 35 (p. 68) oben S. 139 Anm. 52.*

Welt des Kirchenrechts lag, auch für Petrus Damiani selber, der ja nicht die Simonistenordinationen schlechtweg, sondern nur die Ordinationen gratis Ordiniertes verteidigte, noch in altkatholischem Rechte.

Das bestätigt die Schlusssausführung (c. 36—41). Die Bischöfe werden angeredet (c. 36). Sie sollen beim Papst dahin wirken, daß er nicht Unschuldige mit der gleichen Strafe treffe wie Schuldige, daß er mit Maß Gerechtigkeit übe und Billigkeit handhabe durch Gewährung von Dispensation und Unterscheidung der Ordinationsfälle (je nachdem gratis ordiniert wurde oder nicht)³⁹. Es sind die Gesichtspunkte der zweiten Gedankenreihe, die er den Bischöfen an's Herz legt: die Nichtigkeit aller Simonistenordinationen wird stillschweigend eingeräumt und lediglich Mäßigung, Gnade für Unschuldige begehrt. Nur für solche Erwägungen kann er Verständnis beim Episkopat und bei dem Papst voraussetzen. Er spricht damit zugleich aus, daß er als tatsächlichen Erfolg seiner Schrift nur die dispensatorische Rezeption gratis empfangener Simonistenordinationen erhofft und erstrebt⁴⁰. Er will, daß solche Rezeption als kraft allgemeinen Grundsatzes zu gewähren und als den gratis Ordinierten in Zukunft ohne weiteres zu-

³⁹ L. cit. c. 36 (p. 69): Suggeste igitur domino nostro beatissimo papae, quatinus sic in reos vigorem aecclesiasticae severitatis extendat, ut juxta indiscretorum hominum vota innocentes quoque eadem sententia non involvat — et symoniacos quidem — destruat, sed non eotenus, ut eorum ordinationem immoderato quorundam iudicio subjacere permittat. Immo, qui vice Petri claves tenet aecclesiae, ipse potissimum — malos pisces a bonis sub hac studeat dispensatione secernere, ut cum eis simul etiam bonos non adiciat reprobare. — Et vos itaque, venerabiles patres, cum beatissimo summo pontifice sic cuncta sub discreti examinis aequitate disponite, ut — sic plectibiles puniantur excessus, ut — sua innocentiae immunitas reservetur.

⁴⁰ Darum unterwirft er sich denn auch in dem Nachtrag zu seiner Schrift (c. 41) der Entscheidung Nikolaus' II., welche den von Simonisten gratis Ordinierten nur dispensatorio quodam jure und nur für die Vergangenheit Nachsicht gewährt, vgl. oben S. 457 Anm. 66.

kommend anerkannt werde⁴¹. Im übrigen aber bleibt es dabei, daß der Kampf gegen die Simonisten mit allen Kräften fortzuführen ist (c. 37—39). Damit ist Petrus am Ende.

Was ist der Inhalt der ganzen Schrift? Der Grundsatz, daß nur die innerkirchliche („katholische“) Ordination gültig ist. Daher das Unternehmen, die Simonisten trotz ihrer „Kezerei“ als innerhalb der Kirche stehende Katholiken und ihre Ordination als innerkirchliche „katholische“ Ordination zu erweisen. Wenn das nicht anerkannt wird, so bleibt auch nach der Überzeugung Damianis als einzige Rettung für die von Simonisten ohne eigne Simontie Ordinierten die kirchliche Dispensationsgewalt, welche das kanonische Recht in Rücksicht auf die Unschuld der Betroffenen durch dispensatorische Rezeption für sie außer Kraft setzt. Über den Inhalt des kanonischen Rechts denken alle Kirchenmänner im Grundsatz genau das gleiche. Petrus macht keine Ausnahme. Ein anderes kanonisches Recht als das, welches in der Dekretale *Ventum est* zum Ausdruck gelangt ist, gibt es nicht. Das kanonische Recht aber soll angewandt und damit die simonistische „Kezerei“ ausgerottet werden. Das war das Ziel, dem die Reformbewegung seit der Mitte des 11. Jahrhunderts aus allen Kräften zustrebte. Auch über dies Ziel gab es unter den kirchlich Gesinnten keine Meinungsverschiedenheit. Aber die Anwendung des kanonischen Rechts schloß unter den gegebenen Verhältnissen die Zerrüttung

⁴¹ Das war von Nikolaus II. nicht gewährt worden. Darum unterwirft sich Petrus dem römischen Synodalschluß nicht ohne seiner Mißbilligung einen leisen Ausdruck zu geben, c. 41 (p. 75): Nos itaque non proprias allegationes pervicaciter astruentes, sed synodalibus decretis humiliter obtemperantes, apostolicae sedis edictum vel quod jam promulgatum est (auch was früher in dieser Richtung gegen die Meinung des Petrus z. B. von Leo IX., vgl. c. 37, bestimmt ist), sequimur, vel si quid adhuc elimatius atque salubrius in posterum statuendum est obedientiam profiteamur, ut — ab apostolicis viris traditam omnem vivendi vel sentiendi regulam teneamus. — auctoritate sedis apostolicae me contentum esse decrevi, ut quicquid ejus synodali fuerit censura prefixum, hoc mihi procul dubio sit autenticum, hoc certe canonicae videatur auctoritatis vigore subnixum.

des bestehenden Kirchentums, ja den Zusammenbruch des bestehenden Christentums in sich. Das war es, was nicht bloß Petrus Damiani sah, sondern ebenso die anderen. Daher die Kämpfe innerhalb der Reformpartei selber. Daher die schweren Gewissensbedenken, denen die Anwendung ebenso wie die Nichtanwendung des kanonischen Rechts begegnete. Daher das allgemeine Gefühl der Not, in welcher die Kirche stand und ihre ganze göttliche Rechtsordnung⁴². Es war die große Not, die zu der Scheidung von Sakrament und Kirchenregiment, zu dem Untergang des altkatholischen und zu der Entstehung des neukatholischen Kirchenrechts geführt hat (vgl. oben S. 148 und unten § 24). Zu Damianis Zeit aber war das neukatholische Kirchenrecht noch nicht da. Noch war das Sakrament der Ordination von Rechts wegen (wenngleich schon nicht mehr tatsächlich, vgl. oben S. 223 ff.) das wichtigste Mittel des stellenbefehlenden Kirchenregiments⁴³ und darum eine Handlung, deren Zuständigkeit an außerhalb der Kirche stehende Ketzer, Schismatiker undenkbar war. Es leidet auch für Petrus Damiani nicht den geringsten Zweifel, daß die Dekretale *Ventum est* gilt, daß die ketzerische Ordination, z. B. der Arianer, Paulianisten, nichtig ist⁴⁴. Wie sollte der Arianer, der Paulianist ein Amt in der katholischen Kirche, ein

⁴² Vgl. die Vorrede zum *Liber gratiss.* (p. 18): viele Brüder haben, *crescente fluctuationis ambiguo*, den Petrus Damiani gebeten, daß er in *tantae necessitatis articulo* sein Urteil verlaublich mache (vgl. Anm. 38). Vergeblich erhoffte Petrus eine persönliche Aufforderung vom Papst (Leo IX.). *Sed cum mihi recurreret in memoriam, quia jam venerabilis papa in postrema synodo (v. J. 1051) omnes episcopos ex divina obstinatione rogaverit, quatinus Dei misericordiam in commune deposcerent, ut, quid super hoc scrupuloso negotio decernendum esset, nutantibus revelaret, ejus me arbitratus sum obsecundare imperio si vel orando vel scribendo tam difficilem nodum de ecclesia solvere — potuissem.*

⁴³ Auch für Petrus Damiani fällt *ordo* und *officium* ohne weiteres zusammen, vgl. z. B. die Überschrift von c. 25 (p. 53): *Quod ab impiis sepe hereticis ordinati a suis non removeantur officii* und die oben in Anm. 2 ff. gesammelten Stellen aus seiner Schrift.

⁴⁴ Vgl. c. 22 (oben Anm. 6). c. 26 (Anm. 28). c. 32 (p. 65).

außerhalb des Volkes Gottes stehender Amtsgewalt über das Volk Gottes zu verleihen imstande sein! Soll der Simonist von Rechts wegen (ohne dispensatorische Rezeption) gültig ordinieren können, so muß der Simonist trotz seiner Ketzerei doch als guter Katholik, seine Ordination als eine katholische Ordination beurteilt werden. Alles das lesen wir bei Petrus Damiani. Er möchte auf alle Fälle die grundsätzliche Rezeption der ohne eigene Simonie empfangenen Ordinationen durchsetzen. Seinen Gegnern (den führenden Männern der Reformpartei) erschien das als unmöglich. Das soeben erst zum Banner aufgeworfene, gewissermaßen neu entdeckte kanonische Recht von der Simonistenordination konnte nach ihrer Überzeugung nicht sogleich durch so weitgehende Einschränkung wieder entkräftet werden. Für die Vergangenheit mochte nach Umständen Nachsicht geübt werden. Aber es galt die rücksichtslose Durchführung des kanonischen Rechts wenigstens für die Zukunft. Von diesem Gedanken ist das Papsttum bis zum Ende des 11. Jahrhunderts geleitet worden (oben S. 454). Die grundsätzliche Gültigkeit der ohne eigene Simonie empfangenen Simonistenordination hat erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts sich durchgesetzt (S. 458). Petrus Damiani hatte sie schon ein Jahrhundert früher gefordert. Die Gedanken aber, mit denen er seine Sätze begründete, waren die des antiaugustinischen altkatholischen Kirchenrechts. Das augustinisch-neukatholische Sakramentsrecht war ihm ebenso fremd wie allen seinen Zeitgenossen.

§ 20.

Die unkanonische Ordination.

Die Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordination entspringt dem allgemeinen Grundsatz der Nichtigkeit jeder unkanonischen Ordination¹. Der Geist Gottes wirkt das Heil durch Christus nur gemäß der Ordnung Gottes.

¹ Vgl. oben S. 410. In diesem Sinne ist denn auch die Dekretale *Ventum est* verstanden worden, vgl. oben S. 474 ff.

Es gibt für den Altkatholizismus keinen Unterschied zwischen Gültigkeitsvorschriften und Ordnungsvorschriften, zwischen wesentlichen und minder wesentlichen Voraussetzungen der Ordination (oben S. 94 ff.). Alle Sätze des kanonischen Rechts stammen unmittelbar von Gott. So haben sie alle die gleiche Kraft. Es gibt für den Altkatholizismus kein „menschliches“ kanonisches Recht. Diese Tatsache kommt in der gleichen Wichtigkeit aller ordnungswidrigen Ordinationen zu praktischem Ausdruck.

Die *ordinatio illicita* ist altkatholisch eine *ordinatio irrita*, d. h. nichtig. Das wird wiederholt von den Quellenzeugnissen als allgemeiner Grundsatz ausgesprochen². Das wird zugleich für eine ganze Reihe von Tatbeständen im Einzelnen bestätigt.

Von dem Erfordernis des Titels ist bereits eingehend gehandelt worden (oben § 14). So zweifellos im neukanonischen Recht der Titel lediglich um der äußeren Ordnung des kirchlichen Gemeinwesens willen gefordert wird, so zweifellos war nach altkatholischem Recht ein der Weihe entsprechender Titel aus religiösen Gründen Gültigkeitserfordernis für das Sakrament der Ordination³. Das Wesen der altkatholischen Ordi-

² Vgl. oben S. 108 Anm. 18. S. 113 Anm. 24. S. 403 Anm. 15. Die ordnungswidrige Ordination muß vernichtet werden, damit auch der Schein der Ordination verschwinde. Augilius macht die Einschränkung, daß bei *Paululum illicita ordinatio* „bisweilen“ in „Notfällen“ die Nichtigkeit durch dispensatorische Rezeption zu heilen ist, oben S. 127 Anm. 45. Aber Dispensation ist in allen Fällen, nicht bloß bei „wenig“ ordnungswidriger Ordination gewährt worden (oben S. 121 ff.). Den entsprechenden positiven Satz bringt Papst Leo I. i. J. 452 (Jaffé Nr. 485) zum Ausdruck: Christus hat gesagt: *Ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi, ut si quid per servitatem nostram bono ordine et grato impletur effectu* (d. h. gemäß dem kanonischen Recht), *non ambigamus per sanctum spiritum fuisse donatum*.

³ Der entsprechende Titel war insbesondere für die Bischofsweihe Erfordernis. Daher konnte die Weihe der Chorbischofe von der fränkischen Reformpartei als nichtig angegriffen werden, oben S. 209 ff. Daß auch Papst Nikolaus I. grundsätzlich den Standpunkt der fränkischen Bischöfe teilte, ist bereits oben S. 211 Anm. 20 bemerkt worden. Obgleich er auch den Chorbischofen ein Amt bischöflicher Art zuschreibt, verbietet er doch für die Zukunft den Chor-

nation war die göttliche Berufung zu einem bestimmten Amt in der Kirche Gottes. Erst nachdem dies ursprüngliche Wesen der Ordination in Folge der Machtäußerung des Eigenkirchenrechts in Vergessenheit geraten war (S. 221 ff.), konnte im neukanonischen Recht der Titel zu einem Stück bloß der äußeren Ordnung (nicht mehr des Sakraments) herabgesetzt werden.

Ebenso steht es mit dem Erfordernis der Zuständigkeit des ordnierenden Bischofs. Vom Standpunkt des neukanonischen Sakramentsrechts erscheint es als undenkbar, daß bei Mangel der Zuständigkeit die Einwilligung des zuständigen Bischofs imstande sei, „den Weiheakt in seiner Substanz zu affizieren“⁴. Aber das Amt kann doch ohne Einwilligung des Zuständigen nicht von dem gegeben werden, der zur Verleihung nicht zuständig ist! Darum ist nach altkatholischem Recht die Weihe durch den unzuständigen, auch durch Einwilligung nicht zuständig gemachten Bischof eine *ordinatio irrita*, d. h. nichtig⁵. Den

bischöfen alle eigentümlich bischöflichen Handlungen (*decernimus, nihil in hoc praeter regulas ulterius fieri*). Nur für die Vergangenheit bestätigt er die Chorbischöflichen Sakramente, so daß Reordination der von Chorbischofen ordinierten Kleriker und Rekonsekration der von ihnen geweihten Kirchen von ihm untersagt wird. Aber (gegen Saltet Réord. p. 123) nicht weil der Papst die Chorbischofe trotz mangelhaften Titels für gültig ordinierte Bischöfe gehalten hätte, sondern obgleich er den Grundsatz von der Nichtigkeit ihrer Bischofsweihe (daher das Verbot für die Zukunft) anerkannte. Das erhellt, wie dem oben S. 211 Gesagten hier hinzugefügt sein möge, ganz deutlich aus der Wendung: *Nos vero dicimus nec innocentes debere percelli nec ullas debere fieri reordinationes vel iteratas consecrationes*. Ordinationen und Kirchweihen der Chorbischofe sollen (für die Vergangenheit) als gültig angenommen werden mit Rücksicht auf die Unschuldigen (die ordinierten Kleriker, die zu den geweihten Kirchen gehörenden Laienkirche). Es wird Gnade für die Vergangenheit gewährt, d. h. dispensatorische Rezeption. Das kanonische Recht wird in Hinblick auf die gegebenen Verhältnisse in gewissen Grenzen außer Kraft gesetzt. Auch der Papst beurteilte die bischöflichen Handlungen der Chorbischofe als von Rechts wegen nichtig. Über den Inhalt des kanonischen Rechts dachte er ganz ebenso altkatholisch wie die fränkischen Bischöfe.

⁴ So z. B. Hergenröther, vgl. oben S. 396.

⁵ Vgl. oben S. 113 Anm. 24. S. 397. 398 und die von Gratian C. IX qu. 2 gesammelten Zeugnisse sowie das Mainzer Konzil v. J. 888 c. 14 (Mansi tom. XVIII p. 68): *Nullus episcopus alterius parochianum praesumat*

Hintergrund bildet auch hier die religiöse Idee von der Ordination. Die Weihe eines fremden Klerikers verstößt wider das Translationsverbot des altkatholischen Rechts (oben S. 229 ff.). Durch Gott ist der Kleriker in der Ordination an eine bestimmte Titelfirche gebunden. Das darf und kann nicht durch menschliche Willkür geändert werden. Schon die Taufe macht zum Angehörigen der Bischofskirche, in welcher die Taufe empfangen wurde. Durch das Mittel dieser Kirche hat Gott den Täufling erwählt und ihn dieser Kirche hinzugefügt. Die Ordination durch einen fremden Bischof ist Translation, Eingreifen in die göttlich bestimmte Kirchenzugehörigkeit⁶. Erst als die Idee der göttlichen Art des gesamten Kirchenrechts den körperschaftsrechtlichen Vorstellungen des Neukatholizismus gewichen war, konnte und mußte das Erfordernis der Zuständigkeit des ordnierenden Bischofs aus einer Gültigkeitsbedingung des Sakraments in bloß „menschliche“ Disziplinarvorschrift sich verwandeln.

Immer kehrt dieselbe Tatsache wieder. Weil das Wesen der Ordination sich änderte, — aus göttlicher Stellenbesetzung ward eine bloße Weihe, — vollzog sich mit Notwendigkeit eine Änderung auch ihres Rechts. Die Erfordernisse der Amtsverleihung waren altkatholisch Gültigkeitserfordernisse für das Sakrament. War die Ordination keine sakramentale Amtsübertragung mehr, so mußten die Gültigkeitserfordernisse der Anstellung zu bloßen Ordnungserfordernissen für die Weihe werden. So war altkatholisch die kanonisch gültige Bischofswahl Bedingung für die Gültigkeit der Bischofsordination. Mangelte es bei der Wahl an der Zustimmung des Metropoliten oder an der Mitwirkung

retinere aut ordinare absque ejus voluntate vel judicare, quia sicut ejus irrita erit ordinatio ita et judicatio, quoniam censemus, alterius nullum iudicium nisi sui sententia teneri (vgl. Pseudo-Kallist oben S. 402 Anm. 13). Nam qui eum ordinare non potuit nec iudicare ullatenus potest. Die Nichtigkeit der Ordination (non potuit) ist das zweifellos Feststehende. Es wird daraus die Nichtigkeit auch des Urteils gefolgert.

⁶ Vgl. die Äußerungen des Petrus Damiani oben § 19 Anm. 2. Auch in der Taufhandlung vollzieht sich göttliche Erwählung, oben S. 151.

der Provinzialbischöfe, so war von kanonischen Rechts wegen das Sakrament der Bischofsweihe nichtig⁷. Wer unkanonisch auf einen Bischofsstuhl erhoben wurde, insbesondere, wer für einen noch besetzten Bischofsstuhl zum Bischof bestellt ward, ist ein „Eindringling“ (invasor). Er hat kein Bischofsamt. Darum ist altkatholisch seine Bischofsweihe nichtig⁸. Ein Laie kann

⁷ Vgl. oben S. 213 ff., insbesondere die Dekretale Leo's I. oben S. 218 Anm. 25, zu welcher der Kardinal Humbert Adv. simoniacos Lib. I, c. 5 (Mon. Germ. Libelli I, p. 108) erläuternd ausführt: Quicumque consecratur episcopus, secundum decretales sanctorum regulas prius est a clero eligendus, deinde a plebe expetendus, tandemque a comprovincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrandus. Neque enim aliter certus et fundatus vel verus episcopus dici vel haberi potest, nisi certum clerum et populum quibus praesit habuerit et a comprovincialibus suis auctoritate metropolitani, ad quem vice apostolicae sedis cura ipsius provinciae pertinet, consecratus fuerit. Qui autem sine quolibet horum trium capitulorum (alle drei Stühle, Wahl durch Klerus und Volk, Mitwirkung der Provinzialbischöfe, Bestätigung des Metropoliten, sind gleich wesentlich) consecratus fuerit, nec certus nec fundatus nec verus, sed pseudoepiscopus dicendus est et habendus nec inter canonicè plantatos vel factos episcopos computandus — qui nullius cleri nulliusque populi, quibus superintendat, habuit, insuper et metropolitani atque comprovincialium auctoritate caruit. Ebenso Gregor VII. (oben S. 399 Anm. 9): Ordinationes, quae — non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt et ab his ad quos consecratio pertinet, non comprobantur, irritas esse dijudicamus.

⁸ Ein invasor war z. B. Novatian als Bischof von Rom, Maximus als Bischof von Konstantinopel; ihre Ordinationen wurden für nichtig erklärt (oben S. 412. 423). — Vom Standpunkt des römischen Stuhls war Photius von Konstantinopel ein invasor. Die Folge war die Nichtigerklärung seiner Ordination (vgl. S. 445. 446 und S. 135 Anm. 50). — Die Gegner des Formosus beurteilten ihn als einen invasor: Dann war die Nichtigkeit seiner Erhebung auf den römischen Stuhl und aller von ihm (als Bischof von Rom) erteilten Ordinationen die notwendige Folge (oben § 18 Anm. 32). — Der Bischof Ratier von Verona erklärte alle Ordinationen, die der gegen ihn zum Bischof von Verona erhobene Milo vollzogen hatte, als von einem invasor erteilt für nichtig und verlangte von den Klerikern die Unterwerfung unter die Reordination, vgl. Saltet Réord p. 165 ff. Gleichzeitig vertrat Papst Johann XII. denselben Standpunkt (vgl. Anm. 9). Saltet muß das zugeben. Aber, sagt er, (p. 167), die These des Bischofs sowie des Papstes „muß durch die Theologie abgelehnt werden (doit être désavouée par la théologie): die Ordinationen eines Eindringlings sind gültig und dürfen nicht wiederholt werden.“ Die neukatholische Theologie ist Richter in über die Lehre auch der

und darf nicht ohne weiteres zum Bischofsamt oder Priesteramt befördert werden. Er muß zuvor die Stufen des niederen Kirchendienstes durchlaufen, damit er seine Tauglichkeit für das höhere Kirchenamt bewähre. Es genügt nicht, daß er die klerikalen Weihen der Form nach in einer einzigen Handlung auf sich nimmt. Solche Weihe würde trotzdem „Neophytenweihe“ sein, und die Neophytenweihe ist nichtig⁹. Ja, es müssen die ver-

altkatholischen Kirche. Ruther von Verona beruft sich für seine Entscheidung auf die Kanonen: das Konzil von Antiochien c. 13 betreffend die „Kraftlosigkeit“ der Weihen eines unzuständigen Bischofs (oben S. 396), das Konzil von Konstantinopel in Sachen des Maximus (oben S. 422), Papst Innozenz I. in Sachen der bonosianischen Kleriker (oben S. 427 Anm. 24), die Verurteilung des Photius (oben S. 444 ff.). Salket ist imstande, zu behaupten (p. 167), daß „keines dieser Quellenzeugnisse die Nichtigkeit der Ordinationen ausdrückt“, daß nur „die Ausübung des ordo untersagt wird“, wengleich zugegeben sei, daß „einige Texte eigenartig sind und zu falscher Auslegung führen können“ (certains de ces textes étaient spécieux et pouvaient suggérer des interprétations erronées)! Salket wünscht den Eindruck zu erwecken, daß sowohl Ruther wie Johann XII. lediglich die römische Synode v. J. 769 (in Sachen des Papstes Konstantin, vgl. Anm. 9) auf ihrer Seite gehabt hätten, eine Synode, deren „noch nie in der römischen Kirche dagewesene“ Theologie (von der Nichtigkeit unkanonischer Ordinationen) nach Salket p. 104 nur durch die Teilnahme der „ungebildeten“ Frankenbischöfe und durch die Leidenschaft der Römer zu erklären ist, welche ihre richtigen (nämlich neukatholischen!) Einsichten verdunkelte. In Wahrheit beweisen die von Ruther angezogenen Kanonen voll- auf was sie beweisen sollen. Sein Urteil von der Nichtigkeit der Weihen des invasor entsprach der Tradition, wie sie bereits seit dem dritten Jahrhundert (vgl. oben S. 411 ff.) in der altkatholischen Kirche dagewesen und von den altkatholischen Päpsten ganz gerade so wie von den Konzilien des Morgenlandes gehandhabt worden war.

⁹ Das Konzil von Nicäa (v. J. 325) hat bekanntlich in seinem c. 2 die Neophytenweihe unter Berufung auf 1. Tim. 3, 6 verboten; wer dem zuwiderhandelt, wird deponiert („er läuft Gefahr wegen seines Klerikats“). — Gregor I. (i. J. 602 Jaffé Nr. 1859): Si quis ad symoniacae hereseos vel neophytorum facinus emendandum officii sui consideratione vehementer non exarserit, cum illo se non dubitet habere portionem, a quo hoc piaculare flagitium sumpsit exordium. Die Neophytenweihe steht an Schwere des Vergehens der simonistischen Weihe gleich, d. h. der Papst beurteilt sie als nichtig, vgl. oben S. 438 Anm. 39. Die Nichtigkeit schließt die Notwendigkeit der Deposition in sich, oben S. 350 ff. — Der Papst Konstantin, der i. J. 767 als Laie auf den päpstlichen Stuhl erhoben war (im Lauf weniger Tage empfing er alle klerikalen Weihen), wurde i. J. 768 deponiert und die Entkleidungsliturgie an ihm vollzogen. Alle von ihm erteilten Weihen und ebenso alle sonstigen von ihm gespendeten Sakramente (nur die Taufe aus-

schiedenen Stufen der Kirchenämter — die ordines — in der richtigen Reihenfolge empfangen und verwaltet werden.

genommen) wurden durch Papst Stephan III. auf einer römischen Synode v. J. 769 für nichtig erklärt, oben S. 114. 181 Anm. 6. S. 218 Anm. 26. Ganz dem vorigen entsprechend. — Otto d. Gr. hatte i. J. 963 den Papst Johann XII. abgesetzt und Leo VIII., einen Laien, auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Als Johann XII. im nächsten Jahr (Otto d. Gr. war nicht mehr in Rom) wieder zur Macht gelangt war, hielt er in Rom eine Synode (i. J. 964), auf welcher über Leo VIII. und die von ihm ordinierten Kleriker das Depositionsurteil ausgesprochen wurde: quos ipse neophytus et invasor sanctae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae in quolibet ecclesiastico ordine provexit — in pristinum revocamus ordinem, quia ordinator eorum nihil sibi habuit, nihil illis dedit. An den anwesenden Klerikern wurde der Entkleidungsritus vollzogen: Papa — unumquemque eorum in chartula scribere hujusmodi verba: Pater meus nihil sibi habuit, nihil mihi dedit (vgl. oben S. 374 Anm. 155); et sic eos exutos privavit honore quem dederat eis ipse invasor et neophytus — et revocavit eos in pristinum gradum (Mansi tom. XVIII, p. 471). Die Nichtigkeit der Neophytenweihe wird durch Degradation vollzogen. Als Autorität wird die über Konstantin abgehaltene römische Synode von 769 angezogen, die also keineswegs ohne Ansehen war. — Dem vorigen entsprechend nennt Augilius In def. Form. Lib. II c. 2 (Dümmler S. 80) die Neophytenweihe, weil gegen ein apostolisches Verbot verstoßen, unter den Fällen schwerer Ordnungswidrigkeit, die notwendig durch Deposition zu „remonieren“ sind: sic steht nach Augilius der heherischen Weihe gleich, d. h. sie ist nichtig, vgl. oben § 18 Anm. 5. — Bernold von Konstanz De damnatione scismaticorum (i. J. 1076): a simoniaciis, — a neophytis — non posse confici sacramenta ecclesiae (oben S. 108 Anm. 18). Anders schreibt er später De sacramentis excommunicatorum (um 1085), Mon. Germ. Libelli II, p. 93: Sed et sacramenta neophytorum proscribere non audemus, quorum ordinationes sancti patres ratas esse censuerunt, cum eos acceptum ordinem administrare permitterent; er beruft sich auf Papst Leo I., der mauretianischen Bischöfen gestattete, Neophytenweihen als gültig zu behandeln, und insbesondere auf den Fall des heiligen Ambrosius (oben S. 123), d. h. auf Fälle der dispensatorischen Rezeption. Er hat inzwischen den heiligen Augustinus weiter studiert und versteht jetzt dessen Unterscheidung von forma und virtus sacramenti in dem Sinne, daß sie die Gültigkeit (wenngleich Wirkungslosigkeit) des nur die Form aufweisenden Sakraments ausdrückt (anders in der älteren Schrift, vgl. oben S. 124 Anm. 42 und S. 462 Anm. 70), l. cit. p. 91. Daher seine Meinungsänderung. Man sieht bei ihm das Aufsteigen des neukatholischen Sakramentsbegriffs (oben S. 141). Aber die jetzt von ihm vorgetragene Auffassung bedeutet eine Neuerung. Er muß selber hervorheben (l. cit. p. 93), daß er damit in Widerspruch zu der Übung der Kirche, auch des römischen Stuhles selber tritt (in recentioribus temporibus multa contra fas et jus usurpata reperiuntur, quae magis respuenda quam in exemplum ducenda videntur). Seine erste Schrift gibt die überlieferte, auch im

Solange die niederen ordines (Ämter) nicht rechtmäßig erhalten und ausgeübt sind, kann kein höherer ordo (kein höheres Amt) empfangen werden: die sprungweise Ordination (ordinatio per saltum) ist nichtig¹⁰. Lauter Sätze, die vom Standpunkt des neukatholischen Sakramentsrechts unverständlich sind¹¹, die aber aus den Grundgedanken des altkatholischen Sakramentsrechts mit innerer Notwendigkeit sich ergeben.

Den deutlichsten Beweis für alles im vorigen Gesagte erbringt die Geschichte der Reordination.

11. Jahrhundert noch allherrschende altkatholische Lehre wieder. Das bestätigt der gleichzeitige Petrus Damiani in seiner Polemik gegen die Reordination simonistisch Ordinierten. Die Reordination wurde durch Wiederholung aller Ordinationen in einer einzigen Handlung ohne interstitia und ohne Innehaltung der vorgezeichneten Zeiten vollzogen. Aus dem Laienstand (die simonistische Ordination gilt ja den Gegnern als nicht vorhanden), sagt Petrus, wird der Reordinierte unmittelbar zum Priester oder Bischof befördert; also: fit neophytus ac perinde procul dubio deponendus (oben S. 139 Anm. 52). Es folgt daraus (nach Petrus) die Nichtigkeit und damit die Unmöglichkeit der von den Gegnern (den strengen Reformern) geforderten und geübten Reordination. Es stand „außer allem Zweifel“ (auch der Gegner, mit dem Petrus das Gespräch hatte, vermochte es nicht zu bestreiten), daß der Neophyt von kanonischen Rechts wegen als ungültig ordiniert zu deponieren und seine Ordination (das Sakrament der Form) durch Entkleidungsliturgie rückwärts zu zerstören war. Ganz so, wie es auf den beiden römischen Synoden von 769 und 964 geschah. Da auch die ordinatio per saltum als nichtig beurteilt wurde (vgl. Anm. 10), so ist um so zweifelloser, daß das gleiche von der Neophytenweihe galt.

¹⁰ Der Bischof von Chalons hat kraft königlichen Auftrags in der verwaisten Diözese Reims einen Priester geweiht, der die Diakonatsweihe von dem bereits deponierten Ebo von Reims empfangen hatte. Das Konzil von Soissons (i. J. 853) erklärte wegen mangelnder Diakonatsweihe (die Sakramente des Deponierten sind ungültig) auch die Priesterweihe für nichtig: de quo iudicatum est a synodo secundum sacros canones — eumdem episcopum nihil de illius ordinatione attigisse, sed qui saltu sine gradu diaconi ad sacerdotium prosilierat, in degradationem debitam resilire deberet (Mansi tom. XIV, p. 988). — Petrus Damiani (oben § 19 Anm. 31): sind die simonistischen Weihen nichtig, so fallen auch alle später erlangten höheren Weihen als nichtig dahin; in unbestrittener Geltung steht der Satz: qui inferiores (gradus) non habet, — ad superiores non pervenit. Daher die Degradation des per saltum Ordinierten.

¹¹ Vgl. die Erörterungen von Saltet und Hergenröther oben S. 394 ff.

Auch nach heutigem neukatholischen Recht ist Reordination möglich. Dann, wenn es der ersten Ordinationshandlung an einer Gültigkeitsbedingung gefehlt hat. Der Ordinierte war etwa noch nicht getauft oder der Ordinator war ein Laie oder gar ein Ungetaufter gewesen. Zweifellos kann Reordination stattfinden¹². Ist doch ein Ordinationstatbestand noch garnicht da, so daß eine Wiederholung des Sakraments nicht vorliegt. Das ist genau der gleiche Satz, der in den altkatholischen Zeugnissen stehend die Reordination rechtfertigt. Nur die gültige Ordination schließt die Reordination aus.

In bezug auf den Inhalt des Reordinationsverbots hat keine Entwicklung stattgefunden. Er ist noch immer genau der gleiche wie in der alten Zeit. Trotzdem ist die Wirkung des Reordinationsverbots heute eine ganz andere als dereinst.

In der altkatholischen Kirche war die Reordination an der Tagesordnung. Gleich im 3. Jahrhundert, in demselben Augenblick, in welchem die katholisch verfaßte Ekklēsia zum vollen Selbstbewußtsein gegenüber der Häresis gelangt (oben S. 161), setzt die Reihe der Reordinationen ein. Die lateinische Kirche Afrikas, die griechische Kirche reordiniert kegerisch geweihte Kleriker (S. 415 Anm. 10. S. 416 ff.). Das setzt sich ununterbrochen fort durch die folgenden Jahrhunderte. Die mazedonischen Bischöfe erteilen im 5. Jahrhundert den Bonosianern (oben S. 424. 428), die spanischen und fränkischen Bischöfe im 6. Jahrhundert den Arianern die Reordination (S. 472). Dem Erzbischof von Ravenna erscheint (i. J. 592) die Reordination als das nächstliegende Heilmittel für die unkanonische Ordination eines Klerikers (S. 120). Eine durch fränkische Bischöfe verstärkte römische Synode beschließt im 8. Jahrhundert die Reordination der von einem Neophyten Ordinierten (S. 181). Im 9. Jahrhundert reordinieren fränkische Bischöfe die von Chorbischöfen Ordinierten (S. 117. 520 Anm. 3), Papst Johann VIII. den von einem Exkommunizierten Ordi-

¹² Vgl. z. B. Phillips, Kirchenrecht Bd. 1 (3. Aufl. 1855) § 45 S. 445.

nierten (S. 118). Um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert gehört zu den Angriffsmitteln auf das formosianische Papsttum die Reordination der von Formosus Ordinierten (S. 115 Anm. 29. S. 482 ff.). Im 11. Jahrhundert erhebt sich die kirchliche Reformpartei, um durch das Mittel von Deposition oder Reordination alle simonistischen Ordinationen zu vernichten (S. 119 Anm. 35. S. 449 ff.). Nur die berühmtesten Reordinationsfälle sind soeben hervorgehoben worden. Neben ihnen gab es unzählige viele andere. Die Reordination stand breit im Vordergrund. Sie diente als Mittel der Begnadigung, sofern der Reordinierte jetzt der Geistesgabe und des Geistesamtes würdig erachtet ward, aber zugleich als Mittel der Bestrafung, sofern die früher empfangene Ordination als widergöttlich und auf unwürdige Weise erlangt vernichtet wurde. Die Reordination gehörte in altkatholischer Zeit zu den Mitteln, mit denen das kanonische Recht von den Voraussetzungen der Ordination sich durchsetzte. Daher ihre hervorragende praktische Bedeutung und der Kampf um ihre Handhabung.

Wie ganz anders in der Folgezeit! Sobald der Neukatholizismus zum Siege gelangt ist, verschwindet die Reordination so gut wie vollständig aus dem Rechtsleben. Wo ist sie heute? Man hört nichts mehr von ihr. Man weiß kaum noch, daß sie möglich ist. Durch das Reordinationsverbot ist sie in der neukatholischen Kirche tatsächlich ausgeilgt worden. Die Wendung der Kirche vom Altkatholizismus zum Neukatholizismus schloß im praktischen Erfolg die Aufhebung der Reordination in sich.

Und doch war das Reordinationsverbot zu allen Zeiten das gleiche! Woher die Verschiedenheit seiner Wirkung? Die Antwort liegt auf der Hand. Weil das Gebiet des Reordinationsverbots in der altkatholischen Kirche ein unendlich viel engeres war als in der neukatholischen¹³. Nur die gültige Ordination

¹³ Das Reordinationsverbot bestimmt sein Gebiet nicht selber. Es empfängt sein Anwendungsgebiet durch die Rechtsfähe von der Gültigkeit der Ordination, vgl. oben S. 484. 485.

schließt die Reordination aus. In unzähligen Fällen, in allen Fällen, in denen gegen eine Vorschrift des kanonischen Rechts verstoßen wurde, ist die Ordination nach altkatholischem Recht ungültig, folglich (falls nicht Rezeption gewährt wird, was für die leichteren Fälle als Regel zu denken ist) Reordination möglich. Der neukatholische Satz, daß die formrichtige Ordination als solche, von ganz wenigen Ausnahmefällen abgesehen, gültig ist, auch wenn sie als „unerlaubte“ gegen das kanonische Recht verstößt, war dem Altkatholizismus unbekannt. Das ist die Tatsache, welche die (bis jetzt nicht verstandene) Geschichte der Reordination erklärt und zugleich durch die Geschichte der Reordination bewiesen wird. Um so sicherer bewiesen wird, weil die Häufigkeit der Reordination in der altkatholischen Zeit und ihr Verschwinden in der neukatholischen Zeit (seit dem 13. Jahrhundert) unbestreitbar ist. Häufigkeit der Reordination ist mit Häufigkeit von Nichtigkeitsgründen gleichbedeutend. Die Reordination verschwand, weil die große Mehrzahl der Nichtigkeitsgründe beseitigt wurde, dadurch beseitigt wurde, daß das neukatholische Recht zu dem Grundsatz der Gültigkeit einer jeden formrichtigen Ordination überging (oben S. 148). Das Zustandekommen des Sakraments der Ordination als einer rein geistlichen (nicht mehr kirchenregimentlichen) Handlung ward von den Vorschriften des Amterrechts unabhängig gemacht, um die Sicherheit der gesamten Sakramentsverwaltung als der Grundlage des religiösen Lebens der katholischen Christenheit zu gewinnen.

Die Entwicklung aber, welche das Amterrecht für die Validität der Ordination beseitigte und damit die altkatholische Ungültigkeit der außerkirchlichen und überhaupt der unkanonischen Ordination in Gültigkeit verwandelte, hat sich vor allem an der Hand der Rechtsfähe von der Exkommunikation und der Deposition vollzogen.

Hier kann auf schon früher gewonnene Ergebnisse zurückgegriffen werden.

Nach neukatholischem Recht berühren Exkommunikation und Deposition als Handlungen nur der *jurisdictio* lediglich die Körperschaftsrechtliche Erlaubtheit, nicht die religiöse Gültigkeit (Validität) der von dem Exkommunizierten oder Deponierten vollzogenen Sakramente. Nach altkatholischem Recht aber sind Exkommunikation und Deposition Sakramente. Sie nehmen nicht bloß die bisherige Stellung in der kirchlichen Gemeinschaft, sondern den Geist (den Taufgeist, den klerikalen Geist) und zerstören damit die Fähigkeit zur Sakramentsverwaltung. Die Sakramente des Exkommunizierten und des Deponierten sind nach altkatholischem Recht nichtig¹⁴. Erst im Lauf des 12. Jahr-

¹⁴ Über diese Wirkung der Exkommunikation vgl. aus dem 6. Jahrhundert Gregor I. oben S. 438, aus dem 9. Jahrhundert Papst Nikolaus I. oben § 17 Anm. 51, 52 sowie Papst Johann VIII. oben S. 117 Anm. 33, 34: der exkommunizierte Bischof von Mailand *aliquam vel minimorum in ecclesia Dei consecrationem graduum facere nullo modo potuit*. Die gleiche Lehre gibt im 11. Jahrhundert (i. J. 1076) an der Hand der Überlieferung Bernold von Konstanz wieder, oben S. 109 Anm. 19: *separati ab ecclesia nihil poterunt intra ecclesiam operari*. In seiner jüngeren Schrift (um 1085) *De sacramentis excommunicatorum* bringt er in Anschluß an Augustin seine inzwischen veränderte Auffassung (vgl. Anm. 9) zum Ausdruck: *Ex his ergo sententiis (Augustini) evidentissime declaratur, etiam extra ecclesiam Dei esse sacramenta, cum in conversis non iterentur, sed potius rata esse judicentur*. — Nullus autem dampnatus aut excommunicatus sibi de confectione sacramentorum applaudat, immo in hoc cumulum suae damnationis agnoscat, denn sein Verbrechen ist nur um so schwerer, weil er das wahre Sakrament der Eucharistie als ein Unwürdiger genießt, nempe tolerabilius peccaret, si de altari corpus suum communi pane reficeret quam animam suam dampnatoria communione interficeret (Libelli II, p. 92, 94). Aber die Zeit der Geltung war für diese neue Lehre noch nicht gekommen. Das beweisen die Entscheidungen Urbans II. v. J. 1095: die Nichtigkeit aller außerkirchlichen Sakramente steht als Grundsatz noch immer aufrecht, wenngleich „aus Gnaden“ für ganze Gruppen von Fällen die kirchliche Rezeption gewährt und dadurch die Änderung des Sakramentsrechts vorbereitet wird, oben S. 454 ff. Auf den Bestimmungen Urbans II. beruht das gemeine Sakramentsrecht des 12. Jahrhunderts, die Lehre Gratians (in seiner *Causa IX* qu. 1) und der Schule von Bologna, vgl. oben S. 458, 459 und Saltet, p. 293 ff. — Über die Wirkung der Deposition vgl. aus dem 5. Jahrhundert Papst Innocenz I. (oben S. 427 ff.): die von Bonosus nach seiner Absetzung (post damnationem) vollzogenen Weihen sind nichtig und dispensatorische Rezeption (auch dispensatorische Reordination) ist ausgeschlossen. Aus dem 8. und 9. Jahrhundert: die liturgisch vollzogene Degradation des Papstes Konstantin und ebenso

hundert hat eine Abschwächung der Wirkungen sowohl der Exkommunikation wie der Deposition stattgefunden, durch welche die Verwandlung beider Sakramente in bloß jurisdiktionelle Handlungen vorbereitet ward. Nur noch der in feierlichster liturgischer

des Papstes Formosus vernichtet rückwärts alle von dem Papst erteilten Weihen, (oben S. 181 Anm. 6. S. 369 ff.); die Synode von Soissons v. J. 853 erklärt die von Erzbischof Ebo post damnationem vollzogenen Sakramente für nichtig: ohne Rückwirkung; Ebo hatte der Entkleidungsliturgie sich durch Flucht entzogen (es bestand also ein Unterschied zwischen dem Fall Konstantin und dem Fall Ebo, der es verständlich macht, daß Hinkmar später in seinen Verhandlungen mit Nikolaus I. die Berufung auf die römische Synode von 769 fallen ließ; was Saltet p. 131, 132 über eine Änderung des von Hinkmar eingenommenen Standpunkts vorbringt, ist ohne jeden Halt, war ja doch auch die Dekretale Innocenz' I., die Hinkmar nach wie vor geltend machte, ein Zeugnis für die Nichtigkeit der unkanonischen Ordination), vgl. oben S. 182 Anm. 7. S. 427. Im 11. Jahrhundert Kardinal Humbert: die Deposition vernichtet immer die Fähigkeit zur Sakramentsverwaltung für die Zukunft, die Deposition des außerhalb der Kirche (feyerlich, simonistisch) Ordinierten offenbart überdies (insoweit hält Humbert noch an dem älteren Recht der Deposition fest) die Nichtigkeit der Sakramente des Deponierten auch für die Vergangenheit, vgl. oben S. 354 Anm. 131. Bernold von Konstanz (i. J. 1076): die Sakramente des Deponierten sind nichtig, aber nur die Sakramente nach der Deposition, oben S. 356 Anm. 132. Bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts bleibt es bei dem Grundsatz, daß jede Deposition die Fähigkeit zur Sakramentsverwaltung vernichtet. Die Ausdrücke Deposition und Degradation werden deshalb noch immer als gleichwertig gebraucht. Aber es fehlt die Rückwirkung, denn Regel ist bereits die schlichte Deposition (ohne Entkleidungsliturgie). Daß Kardinal Humbert noch für gewisse Fälle Rückwirkung behauptet, erscheint schon als Altertümelei. Von besonderem Interesse ist eine Äußerung des Anselm von Laon (starb 1117), der die Exkommunikation bereits nach neuer Art behandelt, aber der Deposition noch immer sakramentvernichtende Wirkung (für die Zukunft) zuschreibt, vgl. den Abdruck aus der Handschrift bei Saltet Reord. p. 286: *postquam enim ordinatus est, per sacra verba, que proferet, dominicum corpus celebrabit (der Exkommunizierte), nisi sit a suo episcopo degradatus. Quod autem per excommunicationem solam non sit degradatus, sic potest videri. Detur ei a suo episcopo, facta absolutione, potestas sacrificandi, nulla regradatione facta bene consecrari poterit. Mit dem Ausdruck degradatus ist die schlichte Deposition gemeint (daß mit der Exkommunikation die Depositionsliturgie noch nicht vollzogen ist, hätte keiner Ausführung bedurft). Die schlichte Deposition hat noch die sakramentale Wirkung, wenngleich nur noch für die Zukunft. Ebenso (für Exkommunikation und Deposition gleichermaßen) Hugo von Amiens (um 1130) oben S. 124 Anm. 43 und Gratian: *Degradatus (gleichbedeutend mit depositus) enim episcopus potestatem largiendi sacros ordines non habet*, oben S. 183 Anm. 8.*

Form vollzogenen Exkommunikation (dem Anathema), nur noch der durch feierliche Degradation liturgisch vollzogenen Deposition ward die Kraft zugeschrieben, die Fähigkeit zur Sakramentsverwaltung zu zerstören¹⁵. Noch im 13. Jahrhundert sind Nach-

¹⁵ Die Abschwächung der Exkommunikationswirkung kündigt sich schon seit etwa 1080 an, vgl. Bernold von Konstanz und Anselm von Laon (oben Anm. 12). In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist die Gültigkeit der Sakramente des schlicht Exkommunizierten (nicht Anathematisierten, auch nicht Degradierten) bereits gemeinverbreitete Lehre, vgl. Stephan von Tournai (um 1160) und die Summa Colon. (um 1170), oben § 15 Anm. 160. 164. Die Exkommunikation entwickelte sich früher als die Deposition in der Richtung, die zu bloß jurisdiktionellem (neutatholischem) Wesen führte. Für die Deposition vertritt noch um 1170 die Summa Parisiensis den älteren Standpunkt: die (künftigen) Sakramente eines jeden Deponierten sind nichtig, oben S. 379 Anm. 161. Der erste Zeuge, welcher die Vernichtung der Sakramentsfähigkeit der schlichten depositio abspricht und nur der exauctoratio zuspricht, ist Roland (um 1150), oben S. 380 Anm. 163. Das erscheint als die gemeine Lehre der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bei Stephan von Tournai (um 1160) und in der Summa Colon. (um 1170), oben S. 381 Anm. 164. Für Stephan von Tournai ist die von einem Exauctorierten vollzogene Ordination einer formwidrigen Ordination gleich, so daß sie als gar nicht vorhanden zu beurteilen und die Möglichkeit der Reordination gegeben ist. Vgl. außer dem oben S. 381 Anm. 164 bereits gegebenen Zitat die Ausführung Stephans zu c. 11 C. I qu. 4 (v. Schulte S. 151): Quod si (basilica) consecrata fuit a simoniaci et degradato, vel non degradato sed extra formam ecclesiae, destruendum est altare, quo iterum reaedificato, habita omni solemnitate consecrationis, de novo consecrabitur. Si vero nec degradatus nec extra formam ecclesiae, quamvis simoniacus et simoniace, dedicavit, non est iterum dedicanda. Für Stephan sind die formrichtig vollzogenen Sakramente des Simonisten bereits schlechtweg gültig, aber die Sakramente des degradierten Simonisten stehen formwidrigen Sakramenten gleich, so daß sie als gar nicht zustande gekommen erscheinen. Daß degradatus hier im Sinne von exauctoratus gemeint ist, bestätigt die Erwähnung Stephans zum Kanon Daibertus (c. 24 C. I qu. 7): Papst Urban II. hat den von einem Simonisten zum Diakonen geweihten Daibertus unter Berufung auf die Dekretale Ventum est reordiniert (vgl. darüber Saltet p. 231 ff.). Das will Stephan, der seinerseits die Simonisten sakramente als gültig und daher die Reordination (lediglich auf Grund der Simonisteneigenschaft des Ordinator) als unzulässig beurteilt, dadurch erklären, daß er den Tatbestand in seinem Sinne zurecht macht: Daibertus iste a simoniaci et haeretico extra formam ecclesiae diaconus factus est, et ideo, quia nihil acceperat, a summo pontifice fit diaconus. Vel Nezelon (gemeint ist Wejilo von Mainz, der Ordinator des Daibertus) exauctoratus erat et jam nihil in ordinatione sua contulerat (v. Schulte S. 157).

wirkungen dieser Anschauungen der Übergangszeit lebendig. Aber im Lauf des 13. Jahrhunderts haben die Gedanken des Körperschaftsrechts auf allen Punkten der Linie den Sieg davon getragen. Exkommunikation und Deposition, auch das Anathema, auch die feierlich vollzogene Degradation (Exauctoratio) werden aus Sakramenten zu Handlungen nur der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt, aus Handlungen Gottes zu Handlungen nur der kirchlichen Körperschaft. Selbstverständlich kann die in der Ordination verliehene Geistesgabe Gottes (der character spiritualis) durch die nur der äußeren Ordnung dienende Gewalt der kirchlichen Körperschaft nicht genommen werden. Der character indelebilis war da. In und mit der großen Änderung des katholischen Kirchenrechts hat er sich durchgesetzt und mußte er sich durchsetzen. Es ist ein und dieselbe Entwicklung, welche die Umwandlung von Deposition und Exkommunikation in körperschaftsrechtliche Vorgänge und den character indelebilis des zum Priester Ordinierten begründete.

Was aber war es, weshalb Exkommunikation und Deposition in der altkatholischen Kirche so notwendig die Fähigkeit zur Sakramentsverwaltung vernichteten? Sie nahmen den Geist und mit dem Geist das Amt, welches dem Wirken des Gottesgeistes (Christusgeistes) dient, das geistliche Amt im Sinn des Alt-katholizismus. Das geistliche Amt, durch welches unmittelbar Gott (Christus) selber handelt, fällt altkatholisch mit dem Kirchenamt zusammen, mit dem Amt, welches zum Organ des Leibes Christi (der Ecclesia) und dadurch zum Organ des Geistes Christi macht.

Alle Sakramente haben nach dem altkatholischen, mit dem Urchristentum zusammenhängenden, Sakramentsbegriff ihr Dasein

Daß diese Anschauungen noch im 13. Jahrhundert nicht ausgestorben waren, veranschaulicht das Zeugnis des Wilhelm von Auvergne, oben § 15 Anm. 164. 170. Im 13. Jahrhundert aber wird, wie derselbe Wilhelm von Auvergne bekräftigt, auch die exauctoratio (die Degradation des neuen Rechts) zu einer bloß jurisdiktionellen Handlung, welche die Fähigkeit zur Sakramentsverwaltung unberührt läßt.

nur dadurch, daß in diesen Handlungen das sacramentum ecclesiae, das geheimnisvolle Wesen der Kirche Christi als des Leibes Christi sich verwirklicht (oben S. 65. 75 ff.). „Was an die Ecclesia gehört“, das ist ein Sakrament (Ignatius, oben S. 77). Die Ecclesia hat die Trägerschaft aller Sakramente. Nur wer das vom Gottesgeist gegebene Amt in der Ecclesia besitzt, kann die Gewalt der Ecclesia, die Sakramentsgewalt, die geheimnisvollen Handlungen, in denen Gott (Christus) unmittelbar selber tätig wird, verwalten. Der Exkommunizierte und der Deponierte sind ohne das geistgegebene Amt. Sie sind kein Organ der Kirche Gottes mehr. Durch sie handelt nicht mehr die Ecclesia. Wie könnte ihr Tun die Sakramentsgewalt in sich tragen! Wer nicht mehr Organ des Leibes Christi ist, kann nicht mehr Organ des Geistes Christi, wer nicht mehr minister ecclesiae ist, kann nicht mehr minister sacramenti sein¹⁶. Es ist der altkatholische Sakramentsbegriff, welcher in der Unfähigkeit des Exkommunizierten, des Deponierten zur Sakramentsverwaltung sich ausdrückt.

Das ist es, was sich seit dem 13. Jahrhundert geändert hat. Der Exkommunizierte, der Deponierte behält den „geistlichen Charakter“, der ihn auch bei körperschaftsrechtlich unerlaubtem Handeln dennoch zur religiös gültigen Sakramentsverwaltung befähigt. Geistbesitz und Amtsbesitz haben nichts mehr mit einander zu schaffen. Der Geist wird (durch die absolute Ordination) gegeben auch ohne das Amt und der Geist wird behalten auch bei Verlust des Amtes. Das kirchliche Amt ist kein geistliches Amt im Sinne des Altkatholizismus (und des Archontentums) mehr, macht nicht mehr zum Organ des Gottesgeistes, sondern nur noch zum Organ der körperschaftlich geordneten Kirche. Die Fähigkeit zur Sakramentsverwaltung hängt an dem „unzerstörbaren Charakter“, nicht mehr an

¹⁶ Dieser Satz geht noch durch das ganze 12. Jahrhundert. Vgl. Hugo von Amiens: qui jam minister non est, nihil facit (oben S. 124 Anm. 43), das Dekret Gratians und die Dekretisten oben S. 142 ff.

dem Amt. Im Sakrament handelt jetzt der Priester kraft seiner persönlichen unverlierbaren Begabung, nicht mehr die Ecclesia. Der altkatholische Sakramentsbegriff ist untergegangen. Der neukatholische Sakramentsbegriff ist da.

Dadurch wird das Sakramentsrecht in allen seinen Stücken ein anderes. Kirchenordnungswidriges Handeln der Kirche wäre ein Widerspruch in sich selbst. Die Kirche handelt nur durch den ihrer Ordnung entsprechenden Vorgang. Darum sind altkatholisch alle kirchenordnungswidrigen Sakramente ungültig: sie sind keine Handlungen der Ecclesia. Eine Unterscheidung von Gültigkeitsbedingungen und bloßen Ordnungsmäßigkeitsbedingungen ist unmöglich. Anders jetzt. Der geistbegabte Priester kann seine Geistbegabung ordnungswidrig verwalten. Der Gegensatz von Gültigkeitsbedingungen für das Sakrament und bloßen Ordnungsanforderungen ist damit gegeben. Die Unterscheidung von göttlichem und bloß „menschlichem“ Sakramentsrecht tritt ihre Herrschaft an.

Der character spiritualis des Priesters liegt naturnotwendig außerhalb des Machtgebiets „menschlicher“ Kirchenordnung. Die Gewalt der Kirche ist keine Sakramentsgewalt mehr, keine Gewalt mehr, die dem Sakrament das Dasein, dem Priester die Fähigkeit zur Sakramentsverwaltung wie zu geben so zu nehmen berufen und imstande wäre. Die Kirchengewalt ist aus Sakramentsgewalt bloße Körperschaftsgewalt über menschliches Gemeinleben geworden. Welche Änderung! Die Sakramentsgewalt ist auf den Priester übergegangen, der sie kraft seines character indelebilis unabhängig von der Kirchengewalt besitzt, so daß die Gültigkeit seiner Sakramente durch keine Machtgebote und keine Machtkämpfe in der Kirche berührt wird.

Die scharfe Scheidung zwischen Sakramentsgewalt (potestas ordinis) und kirchlicher Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis) ist die Folge. Die Sakramentsgewalt ist keine

Regierungsgewalt mehr. So kann sie dem Priester unverlierbar und (sofern die Gültigkeit des Sakraments in Frage kommt) unverbietbar übertragen werden.

Der character indelebilis sichert die Gültigkeit der Sakramente und fordert zugleich die Entleerung der Sakramente von jedem kirchenregimentlichen Inhalt. Die Sakramente werden fortan nur noch rein religiös (pro foro interno) wirksam sein. Der character indelebilis fordert ebenso die Entleerung der kirchenregierenden Gewalt von jedem sakramentalen Inhalt und gibt zugleich der kirchenrechtlichen (Körperschaftsrechtlichen) Entwicklung die Freiheit, nach welcher sie so lange schon beehrte. Das göttliche unveränderliche Amterrecht und das göttliche unbewegliche sakramentale Regiment wird verschwinden, um „menschlichem“, umbildungsfähigem, anpassungsfähigem Körperschaftsrecht Raum zu machen.

Der character indelebilis — die Gültigkeit der „unerlaubten“ (unkanonischen) Ordination, die Befreiung der Priesterweihe und der Weihewalt des Ordinierten von den kirchlichen Ordnungsgeboten — bedeutet den Untergang des altkatholischen und die Entstehung des neukatholischen Kirchenrechts.

VI. Das altkatholische Kirchenrecht.

§ 21.

Die Kirche und das Kirchenrecht.

Jetzt endlich kann zu einer zusammenfassenden Darstellung geschritten werden, um das Ganze des altkatholischen Kirchenrechts und seinen Gegensatz gegen die Ideen des Neukatholizismus zu voller Anschauung zu bringen.

1. Der altkatholische Kirchenbegriff.

Die Kirche des Urchristentums war die sichtbare Christenheit, aber nicht als eine nach menschlicher Art gesellschaftlich ge-

ordnete „kirchliche“ Gemeinschaft, sondern als die Kirche im religiösen Sinn, als die Kirche Christi, als der Leib Christi, durch welchen nicht die Christenheit als körperschaftlicher Verband, sondern unmittelbar Christus selber handelt, lebt und mächtig ist auf Erden. Christus ist das Haupt seines Leibes. Wie könnte sein Leib ein sich selbst regierender Körper sein! Der Körper Christi ist keine Körperschaft. Der Leib Christi wird ausschließlich regiert durch den Geist Christi. Der Geist Christi ist der Geist Gottes. In der Erfahrung dieser Tatsache wurzelt von den ersten Zeiten an bis heute der Glaube an Christum und durch Christum an Gott. So ist die Kirche des Urchristentums die sichtbare Christenheit als das Volk Gottes, regiert durch den Geist Gottes. Sie ist eine „geistliche“, vom Geist Gottes geschaffene, vom „Himmel“ stammende, durch ihr Haupt in den Himmel reichende, „heilige“¹, unmittelbar mit Gott verbundene überirdische Größe, ein „Fremdling“ in dieser Welt, nur dort droben Heimat und Bürgerrecht besitzend, allen Gesetzen menschlichen Gemeinlebens entzogen, schon hier auf Erden ein Leben im Himmelreich, ein geheimnisvolles geistliches (pneumatisches) Leben lediglich aus und mit Gott führend, das um so notwendiger allein durch Christus, Gott regiert wird, weil das

¹ Daß die „Heiligkeit“ der Ekklesia zugleich ihr geistliches Wesen und ihre Zugehörigkeit nicht zu dieser Welt, sondern zum Himmel (zum Bereich des göttlichen Lebens) ausdrückt, hat in ausgezeichneter Darstellung gezeigt Rattenbuisch, Das apostolische Symbol, Bd. 2 (1900) S. 682—705. Dazu Rattenbuisch in Hauck's RE Bd. 17 (1906) S. 76 ff. v. Harnack, Die Mission in den ersten drei Jahrhunderten 3. Aufl. (1915) Bd. 1 S. 387 ff.; S. 388 in der Anm.: „das älteste Prädikat bei dem Worte Kirche ist das Wort heilig gewesen“. Der Ausdruck *ἀγία ἐκκλησία* findet sich zuerst in dem sogenannten apostolischen Symbol, d. h. in dem römischen Taufbekenntnis, das vielleicht noch vor Ende des ersten Jahrhunderts anzusehen ist, Rattenbuisch Bd. 2 S. 959, 965. In der Literatur bringt den Ausdruck zuerst Hermas Vis. I, 1, 6; 3, 4. Aber die Vorstellung selbst ist ursprünglich und gemeinchristlich. Die Christen hießen von vornherein „Heilige“ und ihre Ekklesien sind „Ekklesien der Heiligen“ (1. Kor. 14, 33).

geistliche (aus dem Geist Gottes fließende) Leben der Ekklesia vielmehr Leben Christi, Gottes selber ist.

Alle diese Sätze sind auf den Blättern des neuen Testaments zu lesen². Von dem aber, was die bis heute herrschende Lehre in die Urzeit hineinträgt, von körperschaftlich (vereinsmäßig) verfaßten Ortsgemeinden mit Gemeindevorstand, Gemeindeversammlungen, Gemeindebeschlüssen, Gemeindebeamten für Verwaltung und Kultus, ja mit einem „Gemeindefekretär“ (man denke sich einen Gemeindefekretär für die Kirche des christlichen Glaubens!), steht kein Buchstabe in den urchristlichen Zeugnissen. Das Urchristentum kennt für die Christenheit und ihr Leben nur den Begriff der Ekklesia, d. h. nur den Begriff der Kirche im religiösen Sinn, den Begriff der Christenheit als einer geistlichen, überirdischen, himmlischen Größe³.

Wie ist es möglich, daß trotzdem von Gelehrten ersten Ranges, denen das „himmlische“ Wesen der urchristlichen Ekklesia sehr wohl bekannt ist, unerschütterlich alles, was im neuen

² Das habe ich auszuführen gesucht Kirchenr. Bd. 1 S. 16 ff. Wesen und Ursprung des Katholizismus, 2. Abdr. 1912. Dazu Kattenbusch a. a. O. (vgl. Anm. 1). D. Scheel, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem (Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1912 Heft 3). D. Scheel, Die Kirche im Urchristentum (Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. Reihe, 20. Heft) 1912.

³ Das wird von v. Harnack eingeräumt, vgl. seine Schrift: Entstehung des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (1910) S. 162: „Ich unterschreibe dieses Wort, denn es läßt sich in der Tat aus den Quellen sicher erweisen.“ Mit dieser Tatsache aber ist alles andere gegeben. Die Möglichkeit einer körperschaftlichen Verfassung ist ausgeschlossen. Das unmittelbar von Gott (Christus) regierte Volk kann nicht zugleich eine sich selbst regierende Religionsgesellschaft sein. Ist jede einzelne Ekklesia die Darstellung, Erscheinung der himmlischen Ekklesia (auch dieser Satz ist von v. Harnack angenommen worden, vgl. Mission Bd. 1 S. 416. 418 und die Zitate, die ich, Wesen und Ursprung des Katholizismus S. 37 Anm. 30, gegeben habe), so kann sie nicht zugleich die Darstellung eines Kultvereins bedeuten. — Ed. Schwarz, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche (1913) S. 18 ff., hat bereits, in Einklang mit meiner Auffassung von dem Begriff der Ekklesia ausgehend, ein Gesamtbild der urkirchlichen Entwicklung gegeben, welches sich sehr zu seinem Vorteil von der in unserer kirchenrechtlichen Literatur üblichen Darstellung unterscheidet.

Testament von Ordnung der örtlichen Ekklesien vorkommt, im Sinne körperschaftlicher Verfassung gedeutet wird⁴?

Die Erklärung liegt in dem ungeheuren Schwergewicht, welches eine durch Jahrhunderte von der gesamten Wissenschaft festgehaltene Grundauffassung vom Gang der ganzen Kirchenrechtsgeschichte naturnotwendig besitzt.

Es gilt für eine über allen Zweifel erhabene Tatsache, daß das Kirchenrecht durch alle Zeiten und für alle Bekenntnisse unverändert des gleichen Wesens geblieben ist, daß alles Kirchenrecht von vornherein, sobald es in der Ekklesia sich durchsetzte, ebenso wie noch heute, ein um der Ordnung des religiösen Gemeinlebens der Christenheit willen bestehendes Körperchaftsrecht (Religionsgesellschaftsrecht) bedeutete⁵.

⁴ An der Hand der Didache hat bekanntlich v. Harnack selber als Erster (in seinen Texten und Untersuchungen Bd. 2, 1884) von den gottgesandten Aposteln, Propheten und Lehrern der ganzen Christenheit, als den Trägern einer „enthusiastischen (geistlichen, religiösen) Organisation der Kirche“ gehandelt (a. a. O. S. 110. 146). Trotzdem ist ihm die „auf ganz anderen“ (nämlich „politischen“, rechtlichen) „Grundlagen erwachsene Organisation der geschlossenen Einzelgemeinde“ (die körperschaftliche Verfassungsorganisation der Ortsgemeinden durch „administrative“ Beamte: Episkopen und Diakonen) die Grundlage der ganzen Kirchenverfassungsgeschichte geblieben (a. a. O. S. 100. 137 ff.), so daß durch „Heranrücken“ der Episkopen und Diakonen an die Reihe der gottgesandten Lehrer der Christenheit „die ganze enthusiastische Organisation der Kirche auf das kirchenrechtliche Niveau heruntergezogen“ wurde (a. a. O. S. 110). Diesen Standpunkt vertritt v. Harnack noch heute (Mission, 3. Aufl., Bd. 1 S. 415 ff.): die körperschaftliche „Administrativverfassung“ der urchristlichen „Einzelgemeinde“ hat den Sieg davon getragen und schon im Lauf des zweiten Jahrhunderts die körperschaftliche Verfassung der katholischen Kirche hervorgerufen. So unser führender, die Quellen der ersten Jahrhunderte als Meister beherrschender Kirchenhistoriker. Seine Auffassung ist die unserer Wissenschaft. Daß diese Auffassung dennoch unrichtig ist, davon hat dies ganze Buch gehandelt.

⁵ Vgl. oben S. 4 Anm. 2. Die Auffassung von dem begrifflichen Wesen alles Kirchenrechts als Religionsgesellschaftsrecht ist mit der anderen gleichbedeutend, daß in dem Ordnungsbedürfnis (oder, wie man auch sagt, dem Bedürfnis nach „Organisation“) der Ursprung und zugleich die Notwendigkeit des Kirchenrechts gegeben sei. Vgl. z. B. Friedberg in seiner Deutschen Zeitschrift f. R. R. Bd. 8 (1898) S. 1: „sobald die christliche Glaubensgemeinschaft sich auf die Dauer einzurichten begonnen hatte, war eine Organisation unumgänglich geworden und Organisation ist Rechtsbildung.“ Kahl, Behr-

So gilt es auch für über allen Zweifel erhaben, daß das katholische Kirchenrecht, welches vom zweiten Jahrhundert an in stetig

system des Kirchenrechts Bd. 1 (1894) S. 69: schon „von den Aposteln geht die Anregung aus, daß eine äußere Gemeinschaftsordnung aufgerichtet werde“; der Anlaß liegt allemal in einer „Störung des Gemeinschaftslebens“, welche „den Schutz und die Stetigkeit einer Gemeinschaftsordnung, d. i. einer Rechtsordnung, herausfordert“. Stutz *KK* in Holzendorff-Rohler *Enzkl. der Rechtswiss.* 7. Aufl. Bd. 5, 1. Hälfte (1914) S. 281 über die Entstehung des Kirchenrechts: „Die Wiederkunft Christi erfolgt nicht, der Enthusiasmus erschläft, man beginnt die Notwendigkeit und den Segen einer äußeren Ordnung einzusehen; so tritt das Recht hervor, auch das Dogma setzt ein; selbst im Gebiet des Glaubens macht sich das Bedürfnis nach Ordnung und Klarheit geltend“ (folgerichtig wird hier auch die katholische Glaubensgesetzgebung unter den Gesichtspunkt des Religionsgesellschaftsrechts der Aufklärung gebracht). Ebenso Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen* (1912) S. 84: „Das soziologische Bedürfnis verlangte eine stärkere Festlegung für das soziologische Beziehungsmoment; aus diesem Bedürfnis vor allem entstand das eigentümlich christliche Priestertum, der Episkopat.“ Wie die Protestanten, ebenso die Katholiken. Nach der neukatholischen Kirchenlehre hat Christus (Gott) um der Notwendigkeit äußerer fester Ordnung willen von vornherein seine Kirche als „Religionsgesellschaft“ gegründet (vgl. unten). Die praktische Notwendigkeit gesellschaftlicher Ordnung schließt auch für die protestantische Auffassung die religiöse Rechtfertigung des Kirchenrechts in sich. So schon die Aufklärung, z. B. der alte J. H. Böhmer *Jus eccl. Protestantium* vol. 1 Diss. praelim. de suprema lege ecclesiastica § 4–14: Um der Mängel der Christen willen bedarf auch die christliche Religionsgesellschaft zwangsweiser Rechtsordnung, ut verus finis ecclesiarum, h. e. solida pietas obtineatur; etiam externus ordo unice propter finem spirituales adhibetur. Ebenso unsere heutigen Gelehrten, z. B. v. Scheurl, *Die geistliche und die rechtliche Kirche* (in seiner Sammlung *Kirchenrechtl. Abhandlungen*, 1872) S. 270: weil die Kirche Christi auf Erden nur das „in beständigem Werden begriffene Reich Gottes“, die Christen nur „werdende Christen“ sind, so daß die wahre geistliche Freiheit „nicht in ihrer Vollkommenheit“ zu finden ist, gibt es in der sichtbaren Kirche „stets Raum und Bedürfnis genug für Recht und Gesetz“. Das hat Kahl S. 76 wiederholt und nach ihm dann unzählige viele andere, z. B. D. Baumgarten in der *Zeitschr. f. prakt. Theol.* 1894 S. 339 ff. Röbber, *Deutsch-evang. KK* (1895) S. 18. 19. Reichle, *Sohms KK* (1895) S. 45. 46. Röbber in der *Deutschen Zeitschr. f. KK* Bd. 6 (1897) S. 1 ff. 155 ff. 259 ff. Schön, *Das evang. KK in Preußen*, Bd. 1 (1903) S. 4 Anm. 1. G. Rath, *Kirchen und Sekten der Gegenwart*, 2. Aufl. 1907, § 34. Th. Kasten, *Vier Kapitel von der Landeskirche*, 2. Aufl. 1907, S. 60. 61 usw. Immer erscheint als das „Grundgesetz“, auf welchem „die Notwendigkeit der Einbeziehung der Kirche in die Rechtsordnung beruht“ der „Zustand des gesellschaftlichen Zusammenchlusses und das Schutzbedürfnis gegen Störungen“ (Kahl S. 69); das Recht ist „für die Kirche durch deren Eigenschaft als organisierte Menschengemeinschaft gegeben“

an Zahl wachsenden Quellenzeugnissen, in all den Konzilschlüssen, in all den Dekretalen der Päpste, in all den Schriften der Kirchenväter immer deutlicher in die Erscheinung tritt, Körperschaftsrecht und nur Körperschaftsrecht gewesen sei. Wie sollte es im Urchristentum anders gewesen sein?

Nur wenige Zeugnisse haben wir, die, unmittelbar aus urchristlicher Zeit stammend, von der Ordnung der einzelnen örtlichen Ekklesien zuverlässige Kunde geben. Ihr Inhalt erscheint als vieldeutig. Ja, es besteht die Meinung, daß man mit ihnen umgehen könne wie mit einem Kaleidoskop: bei jedem Schütteln gibt es ein neues Bild, das neue ebenso wertlos wie das vorige⁶. Was bleibt übrig? Aus den urchristlichen Zeugnissen kann körperschaftliches Kirchenrecht nicht nachgewiesen werden. Das darf man schon jetzt als Ergebnis der wissenschaftlichen Streitverhandlung bezeichnen⁷. So ist einziger Beweisgrund für

(Stutz S. 391). Alles Kirchenrecht — katholisches und protestantisches, Kirchenrecht des zweiten und des zwanzigsten Jahrhunderts — ist der körperschaftlichen Ordnung dienendes Religionsgesellschaftsrecht, und weil die christliche Religion nicht ohne christliche Religionsgesellschaft, die christliche Religionsgesellschaft aber (als „organisierte Menschengemeinschaft“) nicht ohne gesellschaftliche (körperschaftliche) Rechtsordnung sein kann, so hat es notwendig von Anfang an bis zu unseren Tagen körperschaftliches, der gesellschaftlichen Ordnung dienendes Kirchenrecht gegeben. Das ist die Logik, auf welcher die neukatholische Kirche steht und ebenso unsere protestantische Wissenschaft. Sie hat nicht den geringsten geschichtlichen Boden unter den Füßen. Sie stammt aus dem Naturrecht des Mittelalters (vgl. unten), sodann der Aufklärung. Weil die Kirche nach unveränderlichem Naturrecht als eine Religionsgesellschaft in die Welt tritt, muß sie, wiederum nach unveränderlichem Naturrecht, allezeit ein um der Ordnung willen bestehendes körperschaftliches Kirchenrecht besitzen!

⁶ So urteilt z. B. Siekmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, in der *Zeitschr. f. wiss. Theologie* Jahrg. 55 (1913) S. 97. Das Kaleidoskopverfahren ist natürlich nur so lange möglich, als man es versäumt, den urchristlichen Kirchenbegriff als Ausgangspunkt für Forschung und Darstellung zu nehmen. Die einzelnen Quellennachrichten sind wenig oder nichts. Aber aus dem Kirchenbegriff ergibt sich der Zusammenhang, in dem sie notwendig mit einander stehen. Der Geist des Ganzen bestimmt den Sinn aller seiner Teile. Wie die Kirche so die Kirchenordnung. Das ist das in Wahrheit geltende Grundgesetz aller kirchenrechtsgeschichtlichen Entwicklung.

⁷ Der einzige Beweis für die körperschaftliche Art der urchristlichen

die herrschende Lehre nur noch die an das Urchristentum anschließende spätere katholische Entwicklung.

Es steht fest, so meint man, daß das katholische Kirchenrecht Körperschaftsrecht, der Ordnung dienendes Recht einer „organisierten Menschengemeinschaft“ gewesen ist. So war notwendig auch die urchristliche Kirchenordnung körperschaftsrechtlicher Natur. Es ist undenkbar, daß seit dem Ende des ersten Jahrhunderts, als der Katholizismus sich durchsetzte, mit einem Schlage alles anders geworden, die religiöse („enthusiastische“) Ordnung der Ortsekklesien plötzlich in körperschaftliche Ordnung verwandelt worden sei. Die altkatholische Art muß bereits die urchristliche gewesen sein⁸.

Ortsekklesia, den v. Harnack, Entstehung des Kirchenrechts (1910) S. 167 ff. aus den Quellen der ersten Zeit gegen mich ins Feld zu führen vermag, ist die Stelle Matth. 18, 15–17 vom Kirchenbann. Daß aber auch hier von einer „korporativen Größe“ mit keinem Worte die Rede ist, daß vielmehr der einzelne Christ kraft geistlicher Schlüsselgewalt (unmittelbar auf Matth. 18, 17 folgt in 18, 18 die Verleihung der Schlüssel des Himmelreichs) den Bann ausspricht, habe ich bereits Wesen und Ursprung d. Kathol. 2. Abdr. (1912) S. XXI ff. ausgeführt und der dort angetretene Beweis dürfte durch die oben S. 267 ff. gegebene Auseinandersetzung über die altkatholische Exkommunikation vollends erbracht sein. v. Harnack hat denn auch in seiner jüngsten Äußerung (vgl. Anm. 8) auf meine Gegengründe nicht geantwortet.

⁸ In diesem Sinne hat sich jüngst v. Harnack geäußert. Die dritte Auflage seines großartigen Wertes über die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1915) hat ihm Gelegenheit geboten, in Bd. 1 S. 415 Anm. 4 noch einmal zu der mit mir verhandelten Streitfrage Stellung zu nehmen. Aber er beschränkt sich darauf, seinen Standpunkt nochmals zum Ausdruck zu bringen. Auf meine Gegengründe (vgl. Anm. 7) wird nicht eingegangen. Das einzige, was er meiner Auffassung von der ausschließlich religiösen („enthusiastischen“) Art der urkirchlichen Ordnung als entscheidend entgegenhält, ist jetzt die spätere Entwicklung: wer „wirklich die Geschichte der ältesten Kirche zu schreiben“ unternimmt, muß „bald einsehen, daß er mit der Sohm'schen Theorie allein nicht auskommt“. Die altkatholische Kirche (mit ihrem körperschaftlichen Kirchenrecht) würde unverstänlich sein, wenn die „Sohm'sche Theorie“ im Recht wäre. Gewiß, auf diese Tatsache kommt es an. Wie die Art der altkatholischen Kirchenordnung, so muß auch die der Urkirchenordnung gewesen sein. Denn aus der urkirchlichen Art ist die altkatholische hervorgegangen. Insofern ist Harnack vollkommen Recht zu geben.

Die in dieser Schlussfolgerung geübte Logik ist unanfechtbar. Es ist gewiß, daß der Katholizismus eine Fortentwicklung des Urchristentums darstellt, die kraft der geradlinigen Weiterführung urchristlicher Ideen als innerlich notwendig siegreich sich durchsetzte. Wäre das katholische Kirchenrecht von vornherein Körperschaftsrecht gewesen, so müßte allerdings Körperschaftsrecht für die Ortsekklesia in das Urchristentum zurückreichen. Es würde in Wahrheit, der herrschenden Lehre entsprechend, Körperschaftsrecht (Religionsgesellschaftsrecht) die Quelle und Körperschaftsrechtsgeschichte der Inhalt der gesamten Kirchenrechtsgeschichte sein.

Hier erhellt der hohe wissenschaftliche Wert, den die Erkenntnis des altkatholischen Kirchenrechts besitzt. Im Spiegelbild des Altkatholizismus vermögen wir das Urchristentum und zugleich die Grundlage alles Späteren zu erblicken.

Der Weg zu der Erkenntnis altkatholischen Wesens aber ist durch ein mächtiges Hindernis gesperret: durch die katholische Kirchenrechtswissenschaft. Die katholische Kirche von Heute will (und muß) in dem „Spiegel an der Wand“ immer nur das eigene Angesicht erblicken. Wesensänderungen der Kirche und ihres „göttlichen“ Rechts sind durch das katholische Dogma ausgeschlossen. Das altkatholische Kirchtum und Kirchenrecht muß in den Grundlagen das gleiche gewesen sein wie das heutige. Ist heute das (neukatholische) Kirchenrecht Körperschaftsrecht, so muß auch das altkatholische Kirchenrecht als Körperschaftsrecht zur Welt gekommen sein.

Natürlich steht die katholische Kirchenrechtswissenschaft auf diesem Standpunkt. Alles Kirchenrecht ist ihr von vornherein Recht der von Christus gestifteten und geordneten „Religionsgesellschaft“. Nicht bloß Papsttum, Bischofium, Priestertum, sondern auch das Wesen des Sakraments und der Kirchenordnung, der Gegensatz von Sakramentsgewalt (potestas ordinis) und Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis), von forum internum und externum, von „göttlichem“ und „menschlichem“ Kirchen-

recht (Körperschaftsrecht), alle Grundlagen und Grundbegriffe müssen von den ersten Zeiten an ebenso gewesen sein wie heute.

So ist das Auge der katholischen Kirchenrechtswissenschaft durch die katholische Glaubenslehre verdunkelt. Sie kann die Eigenart des Altkatholizismus gar nicht sehen.

Das hat auch auf die protestantische Wissenschaft eingewirkt. Die katholische Kirchenrechtslehre ist die ältere, mächtigere Schwester. Sie gebietet über eine Fülle von Gelehrtenpersönlichkeiten aus allen Teilen der katholischen Welt. Sie ist schon von Jahrhunderten her durch eine Reihe von Werken voll bewundernswerter Forscherarbeit ausgezeichnet.

Die protestantische Theologie hat sich seit den Tagen Luthers mit Naturgewalt gegen die katholische Theologie erhoben. Aber die protestantische Kirchenrechtswissenschaft steht noch heute unter der Vorherrschaft der katholischen Kanonistik.

Trotz aller Erfolge kirchenrechtsgeschichtlicher Arbeit in einzelnen, zum Teil auch in wichtigen Dingen (man denke an das Eigenkirchenrecht und dessen geschichtliche Bedeutung) ist es der protestantischen Wissenschaft bis jetzt nicht gelungen, einen das Ganze der Kirchenrechtsentwicklung beherrschenden eigenen Standpunkt zu gewinnen. Selbst die große Gelehrtenarbeit, die Hinschius in seinem Werk über das katholische Kirchenrecht geleistet hat, schreitet vollständig, auch in den geschichtlichen Teilen, in den Gedankengängen der neukatholischen Kirchenrechtslehre einher. Die Unterscheidung von jus divinum und jus humanum, von ordo und jurisdiction, von forum internum und externum, alles ist auch für Hinschius schon in der altkatholischen Zeit gegeben. In den Grundbegriffen wird auch für die Auslegung der altkatholischen Zeugnisse der neukatholischen Kanonistik ohne weiteres Heeresfolge geleistet. Das wenige, was als selbständig erscheint und eine „juristische“ Auffassung der Kirchenrechtsgeschichte zu vermitteln bestimmt ist, entstammt (wie auf den voranstehenden Blättern schon öfter hervorgehoben worden ist) den naturrechtlichen Ideen des 18. Jahrhunderts. Das Ganze

beruht auf einer Mischung von neukatholischen Vorstellungen und Aufklärung, — eine Tatsache, die für die ganze Art unserer herrschenden protestantischen Kirchenrechtslehre Geltung hat⁹.

Es kommt darauf an, uns zu befreien wie von der Macht der Aufklärung so von der Macht der katholischen Kirchenrechtswissenschaft.

Was haben die Einzeluntersuchungen der voraufgehenden Abschnitte dargeboten?

Es hat sich ergeben, daß der altkatholische Kirchenbegriff derselbe ist mit dem Kirchenbegriff der Urzeit. Nicht bloß in dem Sinne, daß die vom Urchristentum her überlieferte Selbstbenennung und Selbstbeurteilung der Christenheit als *Ekklesia Christi* äußerlich beibehalten worden ist¹⁰, sondern in dem Sinne, daß das Wesen der *Ekklesia* im Altkatholizismus das gleiche geblieben ist wie im Urchristentum, wenngleich die Art der Durchführung dieses Wesens sich änderte.

Was ist die Christenheit als die *Ekklesia Christi*? „Die *Ekklesia* ist Christus.“ So Tertullian um 200. „Durch die *Ekklesia* spricht Christus, was die *Ekklesia* tut, das tut der heilige Geist als die Seele des Leibes Christi.“ So Augustin um 400.

⁹ Man sehe den noch immer, bei Richter und seinen Nachfolgern ebenso wie bei Eichhorn und den Älteren, die Herrschaft führenden Kollegialismus und die noch immer gemeinverbreitete Lehre vom „kirchlichen“ Recht (über die letztere vgl. unten Anm. 17). Auch die Richtersche Schule (mit Einschluß der Werke von Hinschius, Kahl und Stuy) hat es nicht vermocht, die Herrschaft der Aufklärung und der neukatholischen Kanonistik zu brechen.

¹⁰ Im Catechismus Romanus ex decreto concilii Tridentini Pii V jussu editus, Ed. quarta (1907) Pars I cap. 10 qu. 2, 2 (p. 75) heißt es: *Ecclesia, ut ait S. Augustinus, est populus fidelis per universum orbem dispersus*. Hier glaubt noch der römische Katechismus v. J. 1566 das Wesen der *Ekklesia* (und damit der römisch-katholischen Kirche) genügend auszudrücken, wenn er sie mit einer altkatholischen Wendung als das „gläubige Volk auf Erden“ beschreibt. Und doch hatte die römisch-katholische Kirche damals schon längst aufgehört, *Ekklesia* nach Art der altkatholischen und urchristlichen *Ekklesia* zu sein. Die urchristliche Formel ward fortgeführt, obgleich ihr Sinn sich verändert hatte. Es war dieselbe Formel, die auch Luther für die Kirche im religiösen Sinn gebrauchte, um sie wiederum mit neuem Sinn zu erfüllen.

„Der heilige Geist übt die Gewalt seiner Kirche, er ist der Geist der Ecclesia, der alles wirkt in allen.“ So der Kardinal Humbert um die Mitte des 11. Jahrhunderts. „Christus herrscht in der Ecclesia, seine Schlüsselgewalt, die er der Ecclesia anvertraut, löst und bindet, ordintert, deponiert, rekonziliert die Diener der Ecclesia.“ So Hugo von Amiens in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts¹¹. Wer bestimmt die Beschlüsse der Synoden? Wer redet in den Sprüchen der Väter? Wer schafft die canones und die ganze Ordnung der Kirche? Wer alle ihre Gebräuche und die Formen ihrer Sakramentsverwaltung? Immer der heilige Geist, immer der Geist Christi, der Geist Gottes¹².

¹¹ Vgl. oben S. 83 Anm. 6, wo die Zeugnisse schon mitgeteilt sind.

¹² Vgl. oben S. 172 Anm. 30 (Cyprian: der karthagische Konzilschluß unter Agrippinus bedeutete eine Neuoffenbarung des heiligen Geistes); S. 371 Anm. 152: das auf der römischen Synode beschlossene Verbot des Gerichtsverfahrens gegen Tote ist das „Urteil des heiligen Geistes“; S. 182 Anm. 7: das von der fränkischen Synode gesprochene Depositionsurteil ist spiritus sancti iudicium (ebenso die Zeugnisse oben S. 247 Anm. 1); S. 118 Anm. 4: in dem Gnadenerlaß des Papstes offenbart sich die Gnade des heiligen Geistes; S. 444: das einstimmige Urteil der römischen Synode verbürgt die göttliche Eingebung; Felix III. i. J. 484 (Jaffé Nr. 599), Synodalschreiben des Papstes an Acacius: sublatum tibi nomen et munus ministerii sacerdotalis agnosce, sancti spiritus iudicio et apostolica per nos auctoritate damnatus, dazu die Urteilsverkündigung (Jaffé Nr. 600): hunc (den Acacius) Deus coelitus prolata sententia de sacerdotio fecit extorrem. In den Akten der römischen Synode v. J. 769, die den Papst Konstantin absetzt, heißt es (Mon. Germ. Conc. Tom. II p. 82): Credendum quippe est, quoniam et ipsi angelorum chori pariter cum omnium sanctorum coetu ineffabili nobiscum gratulantur laetitia, cernentes omnium vivificatorem spiritum sanctum huic sacratissimo adesse concilio, quoniam ipsius testatur praesentia congregatio sacerdotum. Leo I. i. J. 446 (Jaffé Nr. 411) c. 1: secundum sanctorum patrum canones spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos. Pseudo-Damasus (Hinschius Decr. Pseudoisid. p. 21): violatores voluntariae canonum graviter a sanctis patribus iudicantur et a sancto spiritu, cuius instinctu ac dono dictati sunt, damnantur, quoniam blasphemare spiritum sanctum non incongrue videntur qui contra eosdem canones — agunt. Walafrid Strabo Libellus de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum (Mon. Germ. Capit. ed. Boretius tom. II p. 475): De ministris ecclesiae et de multiplicibus sacramentorum — rationibus multi multa dixerunt, ita ut pauca vel paene nulla remanserint, quae non jam per inlucinationem spiritus sancti

Wer allein wirkt, handelt, lebt in der Ecclesia? Immer Christus (Gott) und niemand sonst¹³.

Auch für den Altkatholizismus ist die Kirche Christi (die Ecclesia) das Volk Gottes, unmittelbar regiert durch den Geist Gottes. Auch für den Altkatholizismus ist das Leben und Handeln der Ecclesia nicht Leben und Handeln der Christenheit als solcher (als einer menschlichen „organisierten“ Gemeinschaft), sondern Leben und Handeln Gottes (Christi). Auch für den Altkatholizismus ist die Kirche die „himmlische“ Größe, die, kraft ihres übernatürlichen Wesens allen Befehlen irdischen gesellschaftlichen Lebens fremd, nur übernatürliche Ordnung kennt und übernatürliches Regiment. Und doch hat die altkatholische Kirche Kirchenrecht hervorgebracht!

Welcher Art wird das altkatholische Kirchenrecht sein?

sint demonstrata; — scribam igitur in quantum Dominus dederit facultatem, sicut ex authenticorum dictis — addiscere potui: die Väter sind die vom heiligen Geist erleuchteten maßgebenden Zeugen der göttlichen Kirchenordnung. Bernold von Konstanz Apologeticus (um 1085) c. 6 (Mon. Germ. Libelli II, p. 66): quod sanctissimus papa Gregorius, immo quod per illum spiritus sanctus de huiusmodi negotiatoribus (Simonisten) indubitanter decrevit, qui in ejusdem apostolici auriculam sub columbina specie quaelibet decernenda dictare consuevit. Schismatische Kardinalreue contra epistolam Hildebrandi III, c. 11 (Libelli II, p. 394): Testatur autem spiritus sanctus per os beati Gregorii in Pastoralibus Placidus von Konstantin De honore ecclesiae (i. J. 1111) c. 98 (Libelli II, p. 617): Quod verum esse testatur spiritus sanctus per os sancti Gregorii in libris Moralium. Kardinal Humbert (oben S. 84 Anm. 6): der „Geist Jesu“ verkündet die decreta apostolicorum virorum canonesque sanctorum patrum in diversis conciliis ad correptionem et disciplinam ecclesiarum Dei generaliter et specialiter. Anselm von Havelberg (oben S. 331 Anm. 90): der heilige Geist schafft die Tradition der Kirche, welche die Form der Sakramente regelt. Das sind nur einige wenige Beispiele. Äußerungen der gleichen Art bringen die altkatholischen Denkmäler in unendlicher Zahl.

¹³ Cyprian ep. 66, 9: si majestatem Dei qui sacerdotes ordinat Christi cogitaveris, si Christum qui arbitrio et nutu ac praesentia et praepositos ipsos et ecclesiam cum praepositis gubernat aliquando respexeris — Petrus Damiani Liber gratiss. c. 15 (Mon. Germ. Libelli I, p. 37): Sicut enim una anima per omnia corporis membra diffunditur, sic uno Dei spiritu sancta universalis ecclesia vegetatur.

2. Das altkatholische Kirchenrecht.

Die immer wiederkehrenden Äußerungen der altkatholischen Quellen über das göttliche Kirchenrecht und Kirchenregiment sind selbstverständlich nicht unbemerkt geblieben. Unzählige Gelehrte haben im Lauf der Jahrhunderte diese Zeugnisse bereits gelesen und erwogen. Aber der Sinn der Gegenwart wurde in die Aussagen der Vergangenheit hineingetragen.

Noch heute will die katholische Kirche durch den Geist Christi (Gottes), durch einen Statthalter Christi (Gottes) regiert sein. Mittelbar — durch das Mittel der (neukatholischen) kirchlichen Körperschaftsgewalt — regiert auch nach neukatholischer Lehre Christus (Gott). So kann noch heute alles Kirchenregiment als göttliches Regiment betrachtet und in der neukatholischen Kirche die gleiche Sprache geführt werden wie in der altkatholischen¹⁴. Auch das „menschliche“ (körperchaftlich erzeugte) Recht wird nach neukatholischer Lehre von der Kirche unter Mitwirkung des göttlichen Geistes hervorgebracht, so daß alles Kirchenrecht auch heute, ebenso wie in der alten Kirche, als „göttliches“ Recht „im weiteren Sinne“ bezeichnet werden kann¹⁵. Körperschaftliches

¹⁴ Vgl. die oben S. 192 Anm. 6 angezogene Äußerung des römischen Katechismus (vocari a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur) und die Tatsache, daß in der römischen Ordinationsliturgie noch heute die Erwählung zum Kirchenamt als Erwählung durch Gott bezeichnet wird, oben S. 195 Anm. 9.

¹⁵ Das „menschliche“ Recht der (neukatholischen) Kirche ist nicht (unmittelbar) von Gott gesetzt, und schreibt daher z. B. F. X. Wernz, S. J., Jus decretalium tom. I (ed. 3, 1913) nr. 46 p. 57: universum jus ecclesiasticum ita definitur potest: Complexus legum sive a Deo sive ab ecclesiastica potestate latarum (der eine Gesetzgeber ist Gott, der andere die Kirche), quibus constitutio atque regimen et disciplina ecclesiae catholicae ordinatur. Eod. nr. 50 (p. 61): Jus ecclesiasticum dividitur ratione originis sive fontis in jus divinum sive naturale sive positivum, quod Deum habet auctorem, et in humanum ab auctoritate ecclesiae constitutum. Aber auch in der das „menschliche“ Recht erzeugenden kirchlichen Gesetzgebung ist Gott „mitwirkend“ beteiligt. Daher kann auch das „menschliche“ Kirchenrecht als göttliches Recht „im weiteren Sinn“ bezeichnet werden, nr. 49 (p. 59): Jus ecclesiasticum dicitur jus divinum, et sensu stricto quidem, si ab ipso Deo immediate est constitutum aut ex institu-

Regiment, Körperschaftliches Recht wird in der neukatholischen Kirche religiös als göttliches Regiment und göttliches Recht gewertet. In dem gleichen Sinne werden die altkatholischen Quellen ausgelegt. So ist der volle Einklang des Neukatholizismus mit dem Altkatholizismus hergestellt.

Nicht anders steht es bei den protestantischen Gelehrten. Für sie ist die Aufklärung maßgebend. Nach Naturrecht muß die Kirche Körperschaftliches Kirchenrecht erzeugen. Ist dennoch in urchristlichen und sonstigen Quellen von Gottes Regiment die Rede, so ist das nur der Ausdruck für eine „religiöse Denkweise“, welche die „Gemeindebeamten“ (die Träger Körperschaftlicher Gewalt) als „von Gott der Gemeinde geschenkte Persönlichkeiten“ auffaßt, gerade so wie es auch „in späteren Zeiten der christlichen Kirche bis hin in die Gegenwart“ vorkommt¹⁶, — eine

tione quadam divina necessario deducitur; sensu vero latiori, quatenus ab ecclesiastica potestate divinitus instituta ipso spiritu sancto cooperante conditur. So erklärt sich (vgl. die not. 22 zu p. 59) der Sprachgebrauch, der alles kanonische Recht „göttliches Recht“ nennt, — ein Sprachgebrauch, der „schon“ (dies „schon“ ist für den Stand der Quellenkenntnis des Jesuitengenerals kennzeichnend) bei Rufin und Stephan von Tournai begegnet. Die (noch im 13. Jahrhundert nachklingende) Sprache der altkatholischen Kirche, der alles Kirchenrecht göttliches Recht ist, wird neukatholisch gedeutet. — Ein anderes Beispiel bietet die Einsetzung der Bischöfe, vgl. Palmieri Tractatus de Romano pontifice (3. ed. 1902) p. 421: episcopalis potestas est a Christo positiva voluntate instituta in ecclesia secundum speciem propriam. Est tamen instituta in genere, quia voluit quidem Deus esse in ecclesia episcopos; at ipse nullum immediate instituit episcopum collata ei potestate, sed hoc reliquit potestati et arbitrio Romani pontificis. Alle Bischöfe werden vom Papst eingesetzt, nicht von Christus (Gott), — also das Gegenteil von dem in der altkatholischen Kirche Gültigen, — sind aber doch bei ordnungsmäßiger Bestellung als (mittelbar) von Gott eingesetzt anzusehen, weil Christus (Gott) dies Kirchenamt in seiner besonderen Art positiv gewollt hat.

¹⁶ So sagt z. B. v. Walter in seinem feinsinnigen Aufsatz über „Gottfried Arnold und der Begriff der altkatholischen Kirche“ (Geschichtliche Studien Albert Hauck dargebracht, 1916, S. 268 ff.) auf S. 276: das „Vorhandensein von Gemeindebeamten in urchristlicher Zeit ist eine nicht wegzuleugnende Tatsache“, „Aufstellung von Kandidaten, Einsetzung durch apostolische Autoritäten, Kontrolle der Berechtigung selbst apostolischer Ansprüche, Wahl durch die Gemeinden, alle diese rechtlichen Formen finden sich längst vor dem Ende des 2. Jahrhunderts in der christlichen Kirche, mag auch die religiöse Denk-

„religiöse Denkweise“, die alles, insbesondere das kirchliche Geschehen auf Gott zurückführend, für jedes Kirchenrecht möglich ist. Den Inhalt des (selbstverständlich körperschaftsrechtlichen!) Kirchenrechts soll und kann sie weder ausdrücken noch bestimmen. Für die rechtliche (naturrechtliche!) Auffassung gibt es kein göttliches Kirchenrecht und kein göttliches Kirchenregiment. Alles was in den alten Quellen von göttlicher Kirchengesetzgebung, Kirchenregierung steht, ist in religiös gewertete menschlich-genossenschaftliche körperschaftliche Gesetzgebung, Regierung umzu-deuten¹⁷.

Aber über das Recht der Vergangenheit entscheiden die Vorstellungen der Vergangenheit. Das Recht ist ein geistig Ding. Wie es in den Vorstellungen der Rechtsgenossen gelebt hat, so ist es in Wirklichkeit gewesen, denn es hat kein

weise der Urchristenheit diese Amtsträger als von Gott der Gemeinde geschenkte Persönlichkeiten auffassen, worin sich übrigens das Urchristentum von späteren Zeiten der christlichen Kirche bis in die Gegenwart nicht unterscheidet.“ Aber wo steht von „Gemeinde“ und gar von „Gemeindebeamten“ auch nur ein Buchstabe in den urchristlichen Denkmälern? Nicht einmal ein Wort ist da, welches den Begriff der „Gemeinde“ auszudrücken imstande wäre. Nur von der Ekklesia ist die Rede und nur von Dienern der Ekklesia. Die Ekklesia aber ist die Kirche im religiösen Sinn, für die „Gemeinden“ und „Gemeindebeamte“ unmöglich sind. Das ist die in Wahrheit unbestreitbare „nicht wegzuleugnende“ Tatsache, — eine Tatsache, die durch den Inhalt des altkatholischen Kirchenrechts vollends jeder Möglichkeit der Zweiflung entrückt wird.

¹⁷ So Stuh, Kirchenrecht (in Kohlers Enzyklop. d. Rechtswiss. 2. Aufl. Bd. 5, 1914), S. 391: Kirchenrecht ist der „Inbegriff der Rechtsätze, die nach der erklärten Überzeugung einer kirchlichen Gemeinschaft deren Leben bestimmen sollen“; „in jedem Fall entspringt das Kirchenrecht“, auch wenn es sich als jus divinum gibt, „einer Überzeugung“ und „wurzelt einzig und allein in der kirchlichen Gemeinschaft.“ Alles Kirchenrecht muß als kraft des Willens der „kirchlichen Gemeinschaft“ verbindlich, d. h. als von der kirchlichen „organisierten Menschengemeinschaft“ erzeugtes, aus körperschaftsrechtlichen Gründen geltendes Recht begriffen werden. Auch wenn in der Geschichte aus religiösen (geistlichen) Gründen geltendes Recht begegnet, ist es als in dem Willen der Gemeinschaft wurzelndes Recht zu verstehen. Für die Rechtswissenschaft gibt es nur „kirchliches“, nicht geistliches Recht. Warum? Weil das Naturrecht der Aufklärung es so gebietet. Aber in Wahrheit hat es solches „kirchliches“ Recht niemals gegeben. Darüber habe ich schon gehandelt: Weltliches und geistliches Recht, 1914.

anderes Dasein. Die Rechtsgedanken sind hier das „Ding an sich“. Kann es wirklich göttliches Kirchenrecht und göttliches Kirchenregiment geben? Die Antwort lautet bejahend: sobald und solange dieses Recht, dieses Regiment als unmittelbar göttlicher Art in Geltung steht. Alles Recht und alle juristischen Begriffe sind von bloß relativer Geltung, den Geist dieser Zeit und dieses Rechtskreises zum Ausdruck bringend. Darum wandelt sich alles Recht und darum ist die wahrhaft juristische Methode nicht auf die naturrechtliche, sondern auf die geschichtliche Betrachtung gegründet. Lauter Sätze, die längst Gemeingut sind. Es gilt nur, sie auch auf dem Gebiet des Kirchenrechts zur Anwendung zu bringen.

Über den Inhalt des altkatholischen Kirchenrechts entscheiden die altkatholischen Vorstellungen. Wer möchte das bestreiten? Die altkatholischen Vorstellungen sind aus den urchristlichen hervorgegangen. Sie gestatten daher Rückschlüsse auf das Urchristentum. Welche Rückschlüsse?

Die altkatholischen und ebenso die urchristlichen Vorstellungen beruhen in dem religiösen Kirchenbegriff, also in einer „religiösen Denkweise“. Aber diese Denkweise bedeutete keine bloße Anleitung zu religiöser Wertung körperschaftlicher Kirchenordnung. Sie war vielmehr der Art, daß sie wie für das Urchristentum, so auch für den Altkatholizismus die Bildung von körperschaftlichem Kirchenrecht ausschloß. Denn die Idee des Altkatholizismus war nicht, menschlich-rechtlich vermittelte kirchliche Handlungen unter den religiösen Gesichtspunkt zu bringen, sondern die ganz andere, daß in der kirchlichen Handlung überhaupt kein Handeln der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft, sondern ausschließlich unmittelbares Handeln Gottes vor sich geht. Daher die nicht körperschaftsrechtlichen, sondern übernatürlichen Wirkungen, die sich auch mit der kirchlichen Regierungshandlung (Ordination, Deposition, Bann, Absolution usw.) verbinden. Daher die Folge, daß die Kirche mehr denn ein Jahrtausend lang ohne körperschaft-

liches Kirchenrecht, also ohne Kirchenrecht im Sinne unserer heutigen Wissenschaft gewesen ist.

Die bis auf den jetzigen Tag von der gesamten Wissenschaft vertretene Auffassung, daß Körperschaftsrecht in der altkatholischen Kirche zur Ausbildung gebracht und folgeweise schon im Urchristentum angebahnt worden sei, ist ein Irrtum. Das Gegenteil ist die Wahrheit. Im altkatholischen Kirchenrecht war keine Spur von Körperschaftsrecht. So ist um so gewisser auch im Urchristentum keine Spur von Körperschaftsrecht gewesen.

Das Urchristentum hatte überhaupt kein Kirchenrecht. Der Katholizismus ist durch Ausbildung des Kirchenrechts entstanden. Aber der Inhalt des altkatholischen Kirchenrechts wurde durch den urchristlichen rein religiösen Kirchenbegriff bestimmt. Darum war die Entstehung des Kirchenrechts und mit ihm des Katholizismus ein unmerklicher, mit innerlicher Notwendigkeit sich durchsetzender Vorgang.

Das ist die Bedeutung der Tatsache, mit deren Nachweis die ganze oben gegebene Darstellung sich beschäftigt hat. Das gesamte altkatholische Kirchenrecht hat die Rechtsform nicht des Körperschaftsrechts, sondern des Sakramentsrechts gehabt. Anderes Kirchenrecht als Sakramentsrecht gab es nicht.

Weil man diese Tatsache nicht sah, ist das altkatholische Kirchenrecht nicht verstanden und die ganze Kirchenrechtsgeschichte als Körperschaftsrechtsgeschichte mißdeutet worden.

Im Neukatholizismus dient das Sakrament dem religiösen Leben des einzelnen Christen, nicht dem (körperchaftlich gehandhabten) Kirchenregiment. Im Altkatholizismus ist das Sakrament die Rechtsform für das Kirchenregiment. Anderes als sakramentales Kirchenregiment gab es nicht.

Im Neukatholizismus hat die Kirche eine doppelte Ordnung: eine Ordnung für das Sakrament (die hierarchia ordinis), eine andere für das Regiment (die hierarchia jurisdictionis). Im Altkatholizismus ist die Ordnung des Sakraments

die Rechtsform für die Ordnung des Regiments. Die Kirchenverfassung ist nur Sakramentsverfassung (hierarchia ordinis). Eine andere Kirchenverfassung gab es nicht¹⁸.

Im Neukatholizismus besteht eine doppelte Art von Kirchenrecht: göttliches und menschliches, jenes dem Leben Gottes, dieses dem körperchaftlichen Gemeinleben der Kirche dienend und entspringend. Im Altkatholizismus ist alles Kirchenrecht sakramental erzeugtes Recht, geheimnisvoll durch Gottes Geist gesetzt, dem Leben Gottes dienend und entspringend. Anderes als göttliches Kirchenrecht gab es nicht.

In einem ganzen System von Rechtsfäßen hat die altkatholische Kirche diese Grundgedanken durchgeführt.

Als sakramental erzeugtes göttliches Kirchenrecht war alles Kirchenrecht und folgeweise alle Kirchenverfassung in der altkatholischen Kirche unveränderlich¹⁹. Es gab im

¹⁸ Die „doppelte Organisation“, die v. Harnack für das Urchristentum annimmt (vgl. Wesen u. Urspr. d. Kathol. S. 34 ff.), hat es in Wahrheit erst im Neukatholizismus, also mehr denn tausend Jahre später, gegeben. Aber gerade die neukatholische Entwicklung bestätigt, daß körperchaftliche Verfassung niemals imstande ist, sich in sakramentale Verfassung zu verwandeln. Das körperchaftliche (jurisdiktionelle) Handeln der Kirche bildet noch heute im Neukatholizismus den Gegensatz zum Sakrament. Aus dem Bischof als „Gemeindebeamten“ wäre niemals (wie die herrschende Lehre und mit ihr v. Harnack annimmt) der Bischof als der Priester Gottes geworden. Nur von der Auffassung des Urchristentums aus, die in diesen Blättern (in Fortführung früherer Arbeiten) vertreten worden ist, kann die Entstehung des altkatholischen Kirchenrechts begriffen werden.

¹⁹ Papst Stephan I. (um 255): nihil innovetur! nisi quod traditum est (Cypr. ep. 74. 1). Da alle Kanonen gleichermaßen göttlich und unveränderlich sind, kann niemals ein Kanon den andern aufheben, noch ihm widersprechen. Ginfmar De praedestinatione Dissert. posterior cap. 37, 11 (Migne tom. 125 p. 413): nihil discors, nihil sibi dissidens in sacris canonibus lector quilibet facillime valebit dignoscere; sed pro temporum varietate et causarum, atque medicatione morborum, per diversa organa ut ab unico multiplici prolata spiritu cuncta consona, cuncta reperiet temporis, necessitatis atque infirmitatis causae convenientia. Dazu die interessante Ausführung von Saltet, Réordinations p. 395 ff. Bernold von Konstanz (um 1085) De excommunicatis vitandis c. 56 (Mon. Germ. Libelli tom. 2 p. 139) schreibt, wahr-

Grundsatz kein der Umbildung, Weiterbildung fähiges Kirchenrecht. Das war die Last, die auf der altkatholischen Entwicklung ruhte, von der die Kirche im Neukatholizismus endlich sich befreite. Das war zugleich der Grund, welcher die Dispensationsgewalt der altkatholischen Kirche hervortrieb und ihr ein unbeschränktes Machtgebiet gewährte. Alles Kirchenrecht konnte für den Einzelfall, ja für viele Fälle, insbesondere sobald sie der Vergangenheit angehörten, außer Kraft gesetzt werden. Gott war in dem Tun der Kirche auch wenn sie

scheinlich in Anschluß an eine verloren gegangene Schrift Hinkmars: et in aliis canonum diversitatibus competentem sensum inquirere debemus — congruentiam semper indagare conemur — nam ipsi sancto spiritui magnam injuriam irrogare videmur, si illa quae ipse per sanctos patres instituisse legitur, quasi contraria et ideo contempnenda interpretari non veremur. Daher die Aufgabe der Theologie bis hin zu Gratian, die concordia canonum zu suchen. Die Lösung Hinkmars (l. cit. cap. 37, 7 ff., p. 405 ff.) lautet: es gibt „zwei Formen“ der canones: die einen, welche nur auf Zeit oder unter gewissen Umständen Rücksicht üben, non praedjudicatis majorum statutis (die canones der Väter bleiben unverändert) quaedam aliquando indulgentur; die Kanonen der anderen „Form“ aber wollen dauernd unveränderlich gelten: pro lege irrefragabiliter tenenda constituuntur. Dem entsprechend Bernold l. cit. p. 139. 140: Hoc utique studiosissime indagandum — quid sancti patres dispensatorie quasi ad tempus servandum instituerint, quid etiam generaliter omni tempore tenendum censuerint. Alia enim ratio est eorum quae dispensatorie instituta esse videntur, alia generalium. Ein Beispiel für einen bloß „dispensatorischen“ Kanon ist der Beschluß von Nicäa zugunsten der novatianischen Ordinationen (vgl. oben S. 417. 420 Anm. 18); de his autem quae non dispensatorie sed generaliter instituta sunt, sanctus Leo papa I omnibus episcopis scribens testatur: Non, inquit, in cuiusquam persona praetermittendum est, quod in generalibus statutis continetur. Quae etiam Gelasius papa semper regulariter custodienda iudicat, nisi aliqua vel rerum vel temporum perurgeat augustia. Nam, et de his nonnunquam aliquid sancti patres remisisse noscuntur, pro necessitate temporum: ut in ordinatione s. Ambrosii, quem ex neophito ordinauerunt, quod tamen generalia canonum statuta prohibuerunt. Niemals wird ein Kanon durch den andern aufgehoben oder inhaltlich verändert. Aber in der Kirche waltet nicht bloß das Recht (das „Gericht“), sondern auch die „Gnade“, und zwar die freie Gnade Gottes, die an keine Schranke gebunden ist. So sind alle canones unveränderlich, aber doch alle canones dispensabel. Das vertrat im 9. Jahrhundert Hinkmar, im 10. Auxilius, im 11. Bernold von Konstanz, im 12. Ivo von Chartres und Gratian, vgl. oben S. 126 ff.

von dem göttlich gesetzten Recht absah und einen ungültigen Tatbestand dennoch als gültig „rezipierte“. Gott verwaltete in seiner Kirche „nicht bloß das Recht, sondern auch die Gnade“. Die unbedingte Verbindlichkeit des kanonischen Rechts und seine vollkommene Entkräftbarkeit für alle Einzelfälle standen unvermittelt neben einander, mit gleicher Notwendigkeit aus der göttlich zwingenden Art von Kirchenrecht und Kirchenregiment hervorgehend, im praktischen Erfolge die Willkür der Machthaber in der Kirche und Zustände geistlicher Anarchie herbeiführend (oben S. 126 ff.). Aber es blieb der Grundsatz der Unveränderlichkeit alles Kirchenrechts bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts²⁰ und Gratian schrieb sein Dekret (um 1140), um die concordia discordantium canonum, die stets gleiche Geltung des in allen Jahrhunderten unveränderten kanonischen Rechts darzutun.

Der Unveränderlichkeit des Rechts entsprach die Unaufhebbarkeit der göttlichen Regierungshandlungen: die göttliche Bindung des Ordinierten an seine Titularkirche, die (ursprüngliche) Ausschließung (jedenfalls Einschränkung) der Lösung vom Kirchengann, die (ursprüngliche) Unmöglichkeit der Wiedereinsetzung des Deponierten. Es mußten neue Sakramente ausgebildet werden, um die Gotteskraft des vollzogenen Sakraments durch die Gotteskraft eines Gegen sakraments zu überwinden²¹.

²⁰ Summa Rufini (um 1158) c. 6 C. I qu. 7 (Singer S. 236): antiquorum patrum statuta, que pro omnium ecclesiarum statu conservando plena auctoritate sunt promulgata et totius pene mundi reverentia consecrata, ut Niceni canones et similes; illa vero neque contraria consuetudine neque contraria constitutione possunt praedjudicari — Non enim ad canones illa regula trahitur, que in humanis legibus habetur, scil. ut semper nova statuta prescribant antiquis; sed frequentius antiqua novis prejudicant, — nec mirum, quia alia ratio est secularium causarum, alia divinarum. Alle canones sind als jus divinum unaufhebbar, sobald sie kraft des consensus ecclesiae in allgemeine Geltung getreten sind. Aber auch nach Rufin (ebendaf. S. 234 ff.) ist alles kanonische Recht dispensabel, soweit es nicht dem jus naturale angehört, vgl. oben S. 129 in der Anmerkung.

²¹ Alle diese Sätze haben früher ihre Ausführung im Einzelnen gefunden.

So gewiß für die heutige katholische Kirche in ihren Sakramenten unmittelbar Gott (Christus) selber handelt, dem Einzelnen die Heilsgnade spendend, ebenso gewiß handelte für die altkatholische Kirche in ihren Sakramenten unmittelbar Gott (Christus) selber, in das Volk Gottes aufnehmend (Taufe), von dem Volk Gottes ausschließend (Bann), zur Mitgliedschaft im Volke Gottes wieder zulassend (Lösung vom Bann), das Kirchenamt verleihend (Ordination), das Kirchenamt nehmend (Deposition), — durch das Sakrament wirkend nicht bloß auf das Leben des Empfängers mit Gott (das forum internum), sondern zugleich auf das Gemeinleben der sichtbaren Christenheit (das forum externum).

Die urchristliche Ekklesia ist das unmittelbar von Gott (Christus) und nur durch Gott (Christus) beherrschte Volk. Das ist es, was durch das tausendstimmige Zeugnis der altkatholischen Quellen allem Zweifel entrückt wird. Kraft des urchristlichen Kirchenbegriffs ist das Kirchenrecht als Sakramentsrecht und nur als Sakramentsrecht ausgebildet worden. Das altkatholische Kirchenrecht will und soll Rechtsordnung sein für die Herrschaft Gottes über sein Volk, für das unmittelbar von Gott (Christus) geführte Kirchenregiment.

Die sichtbare Christenheit ist dem Urchristentum ein „Geheimnis“ (Mysterium, Sakrament). Das Tun des sichtbaren Christenvolkes (der Ekklesia, der Kirche) ist in Wahrheit nicht das Tun dieser sichtbaren Menschengemeinschaft, sondern das übernatürliche Tun Gottes (Christi): das unmittelbare Handeln Gottes (Christi) schließt jedes Handeln der Menschengemeinschaft als solcher aus. Unter diesem Gesichtspunkt ist das altkatholische Kirchenrecht aufgekomen. Es gilt nicht für die Kirche als Menschengemeinschaft (Körperschaft), sondern für die Kirche als „Sakrament“, als den Körper Christi (Gottes) auf Erden. Es regelt das Handeln und die Macht der Kirche (der sichtbaren Christenheit), aber nicht als Handeln und Macht der Kirche, sondern als Handeln und Macht Gottes (Christi), als sakra-

mentales Handeln und sakramentale Macht. Das altkatholische Kirchenrecht ist Rechtsordnung für das Wirken des Gottesgeistes in und mit der Ekklesia, Rechtsordnung für Gott (Christus) selbst! So muß es notwendig in allen seinen Teilen von Gott selbst gesetztes geistliches (unmittelbar aus dem Geist Gottes stammendes) Recht sein. Wer anders als Gott selber könnte dem Geist Gottes gebieten!

Nimmt es noch Wunder, daß die Lehre vom kanonischen Recht bis gegen das Ende des 12. Jahrhunderts der Lehre von Gott zugehörte und in den Händen der Theologen war? Nimmt es noch Wunder, daß Gratian, den Geist des altkatholischen Kirchenrechts in einem Kunstwerk zur Sprache zwingend, das gesamte kanonische Recht als Sakramentsrecht darstellte?

Das altkatholische Kirchenrecht war kraft seiner Rechtsidee wirklich göttliches für die Handlungen Gottes (die Sakramente) geltendes Kirchenrecht. Solch Kirchenrecht gibt es in der katholischen Kirche noch heute. Anderes Kirchenrecht aber als solches Sakramentsrecht konnte in der altkatholischen Kirche kraft ihres Kirchenbegriffs nicht sein.

Der altkatholische Kirchenbegriff aber war der des Urchristentums. Wie war es möglich, daß auf dem Boden des urchristlichen Kirchenbegriffs Kirchenrecht entstand?

3. Die altkatholische Kirche.

Weil das Leben der sichtbaren Christenheit dem Urchristentum das Leben Gottes im Volke Gottes bedeutete, war für das Urchristentum nicht bloß menschlich-gesellschaftliches (körperchaftliches), sondern auch göttliches Kirchenrecht unmöglich. Gerade weil göttliches Recht in der Bindung des Lebens der Christenheit mit Gott an Form und äußeres Gesetz bestehen mußte.

Aus der Gemeinschaft mit der sichtbaren Christenheit (Kirche) strömte dem einzelnen Christen der Geist Christi zu, der die Christenheit als den Leib Christi erfüllt, beseligt, leitet. Aber Gemeinschaft mit der sichtbaren Christenheit gab es nur in den

Versammlungen der wirklich durch Gott erwählten „Heiligen“ und Besitz der Gliedschaft in der Christenheit (am Leibe Christi) gab es nicht durch Teilnahme an vorgeschriebenen Handlungen, sondern nur durch innere Zugehörigkeit zu den „Heiligen“. Das ganze Leben des Christen sollte ein Leben mit und aus Gott sein, ein „vernünftiger“ Gottesdienst, nicht in Ritus und Kultushandlungen, sondern in der Sinnesänderung sich äußernd, die alles Tun zu einem Handeln im Geiste und damit im Dienste Gottes macht (Röm. 12, 1. 2). In dem sittlichen Wesen und Leben der Persönlichkeit sollte ihr religiöses Leben sich verwirklichen, in der Bruderliebe die Gottesliebe, im Leben mit dem Nächsten das Leben mit Gott. Es gab kein äußeres Gesetz, an dessen Erfüllung der Besitz des Geistes durch die Christenversammlung, durch den Christen gebunden und an dessen Erfüllung er erkennbar gewesen wäre. Es gab kein unzerstörbares, auf einen Ritus gegründetes Christentum, keine unfehlbare Christenversammlung. Es gab keine äußere Verbürgung des Göttlichen.

Das aber war es, was kraft innerer Notwendigkeit sich änderte und damit aus dem Urchristentum den Katholizismus hervorbrachte.

Die sichtbare Christenheit war dem Urchristentum der Leib Christi. Was in der sichtbaren Christenheit zu allgemeiner (katholischer) Geltung gelangte, mußte Äußerung des Geistes Christi sein. Der urchristliche Kirchenbegriff schloß den Glauben an die sichtbare Kirche (die allgemeine Christenheit) als an eine Trägerin fortgehender göttlicher Offenbarung in sich. Die einzelne Christenversammlung war fehlbar. Die allgemeine (katholische) Christenheit war unfehlbar. In der allgemeinen Christenheit war immer Christus, Gott²². Die all-

²² Im Anfang des zweiten Jahrhunderts Ignatius ad Smyrn. 8, 2 (Kirchenr. Bd. 1 S. 196 Anm. 19): „wo Christus ist, da ist die allgemeine Christenheit“ (ὅπου Χριστός — ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία). Gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts Hugo von St. Viktor (oben S. 134 Anm. 48): „wo die

gemeine Kirche ward eine Quelle des Glaubenslebens, weil sie

allgemeine Christenheit ist, da ist Christus“. Auf dem Boden dieses Satzes bewegt sich die ganze kirchliche Entwicklung des ersten Jahrtausends. Er ist ebenso grundlegend wie der andere Satz: „wo zwei oder drei in Christi Namen sind, da ist Christus“ (Kirchenr. Bd. 1 S. 19 ff.). Denn wo zwei oder drei in Christi Namen (in Christi Geiste) versammelt sind, da erscheint mit Christo die allgemeine Christenheit. Nur daß es in urchristlicher Zeit kein äußeres Merkmal gibt, welches darüber entscheidet, ob diese Versammlung von zwei oder drei wirklich Versammlung in Christi Geiste, wirklich Darstellung der allgemeinen Christenheit bedeutet. Das äußere Merkmal wird durch die bischöfliche Verfassung geschaffen, aber nur für diejenigen Handlungen, die zu rituellen Sakramenten entwickelt sind, so daß sie zugleich durch ihren Ritus das Wirken Gottes (Christi) verbürgen. Für die nicht rituellen Tatbestände (z. B. Schlüsse von Synoden) bleibt es dabei, daß ihre Anerkennung (Rezeption) durch die unvertretene allgemeine Christenheit hinzukommen muß, um die Göttlichkeit ihres Inhalts zu erweisen, — ein Vorgang, der nicht selten mit Zuständen pneumatischer Anarchie sich verbindet (oben S. 126 ff.). Wo aber die Annahme einer Lehre oder einer Regelung des kirchlichen Lebens seitens der allgemeinen („katholischen“) Christenheit bereits außer Zweifel stand, da galt die Entscheidung der göttlichen Entscheidung gleich. Augustin De baptismo VII c. 53 (Migne tom. 43 p. 243): id fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini Dei nostri et salvatoris Jesu Christi universalis ecclesiae consensione roboratum est. Contra Cresconium I c. 33 (Migne tom. 43 p. 466): wir folgen der heil. Schrift cum hoc facimus quod universae jam placuit ecclesiae, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas. Epist. 36, 2 (Migne tom. 33 p. 136): In istis enim rebus, in quibus nihil certi statuit scriptura divina, mos populi Dei vel instituta majorum pro lege tenenda sunt. Ep. 55 c. 19, 35 (Migne p. 221): Omnia itaque talia, quae neque sanctarum scripturarum auctoritatibus continentur nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universae ecclesiae roborata sunt, sed pro diversorum locorum diversis moribus innumeraliter variantur, — ubi facultas tribuitur, sine ulla dubitatione resecanda existimo. De peccatorum remiss. I, c. 26 (Migne tom. 44 p. 131): parvulos baptizandos esse concedunt qui contra auctoritatem universae ecclesiae, procul dubio per Dominum et apostolos traditam venire non possunt. Vgl. ferner die oben S. 132 Anm. 47 bereits gesammelten Augustinstellen. Die Gedanken Augustins wiederholt Isidor De ecclesiasticis officiis I, praef.; c. 18 § 11; c. 44 § 1 (Migne tom. 83 p. 737. 757. 776). — Pappi Gelasius i. J. 495 (Jaffé Nr. 664) c. 3: uniuscujusque synodi constitutum, quod universalis ecclesiae probavit assensus wird vom Pappi aufrecht erhalten und durchgesetzt. — Gregor d. Gr. i. J. 591 (Jaffé Nr. 1092): sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor, Nicenum — Constantinopolitanum — Efesinum — Calcedonense — dum universali consensu sunt constituta (auch die Schlüsse der großen allgemeinen Konzilien ver-

selber ein Gegenstand des Glaubens war: die Überlieferung der

pflichten nicht als Gesetze, sondern kraft des universalis consensus, den sie gefunden haben). — „Katholisch“ ist, was von der „ganzen“ Christenheit angenommen und dadurch als wahr verbürgt ist, Augustin Contra Julianum VI c. 5 (Migne tom. 44 p. 829): verum tamen est quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per ecclesiam totam. Das ist nicht bloß augustinischer, sondern gemeinschristlicher Sprachgebrauch (vgl. Reuter, Augustinische Studien, 1887, S. 330). Unter diesem Gesichtspunkt ist der Ausdruck „katholische Kirche“ aufgefunden (vgl. Rattenbusch, Apostol. Symbol Bd. 2 S. 922 ff.). Die „katholische“ Christenheit ist die Christenheit auf Erden, darum die einzige Christenheit, außerhalb deren es keine andere gibt, Sie ist die Christenheit, die Christum hat. Zu ihr gehören notwendig alle wirklichen Christen. So empfängt das Wort „katholisch“ den doppelten Sinn, daß es das Gemeinverbreitete und zugleich das Bezeichnete, was als das Wahre, Göttliche den Anspruch hat, gemeinverbreitet zu sein (daher die Verlegenheit Augustins, als Papst Zosimus eine pelagianische Schrift als libellus catholicus bezeichnete: Contra duas epistolas Pelag. II c. 3, Migne tom. 44 p. 574). So kann in Zweifelsfällen die Frage entstehen, was „wahrhaft katholisch“ sei. Vincentius von Lerinum prägt (i. J. 434) in seinem Commonitorium (Ausg. von Jülicher in G. Krüger, Samml. ausgew. kirchengeschichtl. Quellschriften, Heft 10, 1895) II § 3 das berühmt gewordene Wort: id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum. Von der Frage, was „wahrhaft katholisch“ sei, handelt die ganze Schrift. Die Antwort lautet: nicht das was (heute) gemeinverbreitet ist (das beweisen die Zeiten der Herrschaft des arianischen Bekenntnisses), sondern was „immer“, also von alters her (antiquitas, vetustas) „von allen oder doch fast allen“ gemeinkirchlich anerkannten „Vätern“ übereinstimmend (consensio) vertreten worden ist. Der Konsens der Väter ist schließlich alles. Die altüberlieferte gemeinschristliche Lehre entscheidet. Das Altkatholische ist das wahrhaft Katholische und das wahrhaft „Katholische“ ist höchste Autorität. Der Glaube an die sichtbare Christenheit (Kirche) als an eine Trägerin göttlichen Lebens war wie der Ursprung des Katholizismus so auch die führende Macht seiner Entwicklung. Die Unfehlbarkeit der Kirche war seit dem Beginn der nachapostolischen Zeit das Dogma, auf dem alles andere ruhte. Aber die unfehlbare Kirche des Altkatholizismus war nicht die organisierte Kirche, sondern die Christenheit als das Volk Gottes, so daß Ausübung unfehlbarer Lehrgewalt durch eine verfassungsmäßig bestimmte Machtstelle (Papst, Konzil) ausgeschlossen war. Die unfehlbare Tradition war die allein mögliche Form, in welcher die Unfehlbarkeit der alten Kirche sich äußern konnte. Die religiöse Macht der „katholischen“ Tradition aber war durch den urchristlichen Kirchenbegriff gegeben, welcher die sichtbare Kirche (Christenheit) mit der Kirche im religiösen Sinn gleichsetzte. Vom Standpunkt der herrschenden Lehre, welche die sichtbare Kirche schon des Urchristentums als Körperschaft versteht, ist das katholische Traditionsprinzip unerklärlich: sein Ursprung „liegt im Dunkel“ (v. Harnack, Dogmengesch. 4. Aufl. Bd. 1 S. 184 in der Anm. Ebendaj. Bd. 3 S. 76. 77. 82:

sichtbaren allgemeinen Christenheit war von religiöser Verpflichtungskraft. Mit dem urchristlichen Kirchenbegriff war das katholische Traditionsprinzip gegeben.

Sobald die Christenheit längeren Bestand hatte, mußte aus den gemeingültig gewordenen Formen ihrer Lehre und ihres Lebens ein göttliches Gesetz erwachsen. Die in der Kirche allgemein angenommenen und im öffentlichen Gottesdienst verlesenen Schriften erlangten als „Kanon“ des neuen Testaments schlechtweg maßgebenden religiösen Wert. Das von der Kirche allgemein angenommene Taufbekenntnis ward zu einer religiös verbindlichen „Glaubensregel“. Die im Lauf des ersten Jahrhunderts sich herausbildende eucharistische (bischofliche) Verfassung trat unter den Gesichtspunkt einer göttlich vorgeschriebenen Ordnung.

So entsprang aus dem urchristlichen Kirchenbegriff naturnotwendig der Altkatholizismus mit seinem Kanon, seinem Symbol, seinem göttlichen Kirchenrecht und der bischoflichen Verfassung. Um so notwendiger, weil durch die Formen, in welche der Altkatholizismus das göttliche Wort und das göttliche Leben goß, das heiße Verlangen der Christenmenge nach zweifellosem Gotteswort, nach äußerer Erkennbarkeit und Verbürgung des Lebens mit Gott befriedigt wurde.

Nicht aus irgendwelchem Ordnungsbedürfnis („soziologischem Bedürfnis“), sondern allein aus dem Heilsbedürfnis der Christenheit, aus ihrem Begehren nach Gott ist das katholische Kirchenrecht entsprungen. Die bischofliche Verfassung bedeutete nicht „Organisation“ einer „Menschengemeinschaft“, sondern Bindung des göttlichen Geistes an den Bischof und seine Ekklesia, auf daß der Geist Gottes mit seinen Gnadengaben auf gewiesenem Wege um so gewisser (und leichter) gewonnen

erst Augustin hat „die Autorität der Kirche als religiöse Größe eingeführt“: auch Bd. 2 S. 91 spricht v. Harnack nur von einer „Verbindung der Kirche mit dem heiligen Geist“, also von einer Idee, welche der späteren neukatholischen Auffassung entspricht).

werden könne. Der Inhalt des Kirchenrechts war nicht Vergesellschaftung, nicht Bildung von Gemeinden, auch nicht Bildung einer das Ganze der Christenheit beherrschenden Kirchenkörperschaft (eines „Kirchenbundes“, einer „Kirchenkonföderation“ oder gar eines „Idealstaates“). Inhalt des Kirchenrechts war ganz allein Regelung des göttlichen Lebens und damit Sicherstellung des Sakraments. Das Kirchenrecht war geistliches Recht für vom Geist Gottes getragenes Leben. Es schuf die Verfassungsformen und die äußeren Gebräuche nicht als Ordnung einer Kultgenossenschaft, sondern als Ordnung des Lebens Christi in seinen Gläubigen, auf daß ihnen von göttlichen Rechts wegen Christi Leben, übernatürliches, ewiges Leben zu Teil werde. Der Inhalt des Kirchenrechts bewegte sich nicht in dieser, sondern in jener Welt: es war vom Himmel stammendes Recht für das Tun Christi, für die Handhabung der Schlüssel des Himmelreichs, der Gewalt Christi.

Das Wesen der christlichen Frömmigkeit änderte sich durch das göttliche Kirchenrecht in gleicher Richtung wie durch Kanon und Symbol. Der Verkehr des Christen mit Gott empfing äußere, ihm eigentümliche Gesetze. Das religiöse Leben sonderte sich von dem sittlichen. Der Genuß der gnadenbringenden Gemeinschaft durch Christum mit Gott verwirklichte sich in der Teilnahme am Sakrament, nicht mehr in der Erfüllung des jetzt alttestamentlich als äußeres Gebot gedachten Sittengesetzes. Weil das altkatholische Kirchenrecht unmittelbar auf das Leben Christi (Gottes) in dem Leibe Christi ging, änderte es die religiöse Art des Christentums, aus dem Urchristentum Katholizismus hervorbringend. Der Weg zu Christus (Gott) ging fortan durch das katholische Kirchenrecht, d. h. durch das Sakrament.

Aber das altkatholische Kirchenrecht blieb auf dem Boden des urchristlichen Kirchenbegriffs. Da es nur das Leben Gottes in dem Volke Gottes regelte, hatte es nichts zu schaffen mit dem Leben dieser Welt. Insofern hat das Wesen des Urchristentums im Altkatholizismus unverändert sich erhalten.

Es versteht sich von selber, daß die Kirche in den Zeiten der Verfolgung von der Welt sich lediglich sonderte. Aber auch nachdem die Kirche Reichskirche geworden war, verharrte sie in innerer Trennung von der Welt, auch von dem Staat²³. Nicht deshalb, weil alles Weltliche nach wie vor von der Kirche als ein Reich der Sünde beurteilt wurde²⁴. Unter diesem Gesichtspunkt hätte sich vielmehr die Überwindung der Sünde durch Beherrschung und Umbildung der Welt als Forderung an die Kirche ergeben — eine Schlussfolgerung, die ja bekanntlich späterhin gezogen und schon in altkatholischer Zeit von einzelnen führenden Geistern vertreten worden ist. Entscheidend war ganz allein, daß die Kirche einen Auftrag nur hatte für das Leben Gottes und keinen Auftrag für das Weltleben. Auch als die Kirche im römischen Reiche, dann in den germanisch-römischen Reichen des Abendlandes zu Macht und Reichtum emporstieg, hat sie die Aufgabe der Weltbeherrschung nicht unter ihre Ziele aufgenommen, eine solche Aufgabe überhaupt nicht als ihr obliegend empfunden²⁵. Es war das vom Urchristentum übernommene Wesen von Christentum und Kirche, welches jeder kirchlich-sozialen (christlich-sozialen) Weltpolitik im Wege stand. So lange die katholische Kirche auf dem Boden des urchristlichen Kirchenbegriffs verharrte, ist auch das katholisch gewordene Christentum ein von der Welt abgewandtes Christentum geblieben. In dieser Tatsache beruht das Wesen des Altkatholizismus. Die Kirche war altkatholisch nicht bloß in den Tagen des römischen Reichs, sondern so lange ihr Leben

²³ Das hat neuerdings in glänzender Darstellung ausgeführt E. Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen (1912) S. 41 ff. 69 ff. 83 ff.

²⁴ Diesen Gesichtspunkt läßt Troeltsch S. 94 ff. für die Zeit des Frühkatholizismus entscheidend sein: der Staat und alles was nicht Kirche ist, gehört zur „Welt“ und damit in den Bereich der Sünde; die Kirche ist der Welt innerlich fremd und betrachtet die Weltzustände als unveränderlich (S. 94. 111), wenngleich sie in dem christlich gewordenen römischen Reich tatsächlich genötigt ist, soziale Wirkungen zu entwickeln (S. 109).

²⁵ Das ist es, was gerade von Troeltsch zutreffend hervorgehoben worden ist.

durch den urchristlichen Kirchenbegriff sich bestimmte, solange ihr Leben im Himmel war.

Das Christentum entsendet mächtige Kräfte in die Welt, die Kraft der Liebe und der Pflichterfüllung, die Kraft der Hingabe wie an den Nächsten so an das Gemeinwesen, — Kräfte, die in die Welt hinausgehen, um das Salz der Welt zu sein. Aber das Christentum erzeugt keine christliche Ordnung dieser irdischen Welt. Sein Gebiet ist das verborgene Leben der Christen in und mit Gott. Das Evangelium ist mit den Fragen und Sündeln dieser Welt unverworren. Es hat eine Antwort nur auf die Frage: wie gewinne ich die Gemeinschaft mit Gott, dem Ewigen, Allmächtigen, Allbarmherzigen, der die Quelle und das Ziel meines Lebens ist? Das Christentum hat nicht die Aufgabe, eine christliche Welt zu schaffen, denn Verchristlichung der Welt bedeutet immer zugleich Verweltlichung des Christentums. Das ist der Standpunkt des Urchristentums und ebenso der altkatholischen Kirche. Dadurch unterscheiden sich, in den Spuren Christi bleibend, Urchristentum und Altkatholizismus vom Neukatholizismus (auch vom Altprotestantismus).

Die überlieferte Auffassung betrachtet als die Zeit des Altkatholizismus nur die ersten vier Jahrhunderte der katholischen Kirche (etwa von 100 bis 500), — die Zeit der Kirche im römischen Reich. Mit dem 6. Jahrhundert läßt man die mittelalterliche Kirche beginnen. Sie unterscheidet sich von der altkatholischen durch den Eintritt der Kirche in das Leben dieser Welt, die wechselseitige Durchdringung von Geistlichem und Weltlichem, die Hervorbringung der Staat und Kirche zusammenschmelzenden, die Menschheit in allem ihren Sein bestimmenden christlichen Einheitskultur²⁶. Die erste Stufe des abend-

²⁶ Diese Auffassung der mittelalterlichen Entwicklung ist die bereits von früher her herrschende. Sie ist jetzt von Troeltsch S. 178 ff. zu geistvoller Darstellung gebracht worden. Ich nehme darum das Werk von Troeltsch als Ausdruck des heutigen Standes unserer Wissenschaft. In dieser Arbeit sind

ländischen mittelalterlichen Kirchentums war die im Reiche Karls des Großen sich vollendende Landeskirche (Staatskirche, Reichskirche): der Staat beherrscht auch das Kirchliche. Die zweite Stufe setzt mit den Tagen Gregors VII. ein. Es entsteht die auch das Weltliche beherrschende Universalkirche. Das Ganze aber bedeutete nach der herrschenden Lehre die geradlinige Fortentwicklung „soziologischer“ Gedanken, die, schon im Urchristentum gegeben, bereits in der Zeit des Römerreichs die altkatholische Kirche zu einem körperlich verfaßten „festen Organismus“, einem „Idealstaat“ machten, der in der alten Zeit nur der vollen „Einheit und Geschlossenheit“ entbehrte, die er jetzt durch die Papstmonarchie empfing. Jetzt ward möglich, was früher abgelehnt wurde: der „Ausbau der Kirche zu einem alles umfassenden, verknüpfenden und vermittelnden Ganzen“. Die monarchisch-theokratische Papstkirche Gregors VII. und seiner Nachfolger erscheint als „die Vollendung“ der schon in der alten Kirche lebendigen gesellschaftsbildenden Idee „ist und bleibt für alle Zukunft die Konsequenz des soziologischen Gedankens der sakramentalen Priesterkirche und Erlösungsanstalt“²⁷.

die Ergebnisse der bisherigen gelehrten Forschung in Verbindung mit eignen Gedanken zu einer in hohem Grade anregenden Darstellung zusammengefaßt, von der man annehmen darf, daß sie die gegenwärtig herrschende Lehre maßgebend bestimmt.

²⁷ Vgl. Troeltsch, S. 90. 93. 182. 187. 189. 190. 210. 211, der sich in diesen Sätzen der bisher herrschenden Lehre anschließt. Er findet schon in dem „absoluten Individualismus und Universalismus“ des Urchristentums nicht bloß den „sozialkonservativen“ (das Weltliche sich selber überlassenden), sondern auch einen „sozialrevolutionären“ (die Welt umgestaltenden) Gedanken, der ein „soziologisches religiöses Grundschema“ für alle Gesellschaftsverhältnisse, auch für die politisch-sozialen Bildungen hervorbringt, so daß das „Problem einer innerlichen Einheitlichkeit des Gesamtlebens“, der Schaffung einer Einheitskultur für die christliche Welt von vornherein gegeben ist (Troeltsch S. 14. 15). Das Ziel ist nur im Altertum „nie erreicht worden“, während es „im Mittelalter und in seinen reformatorischen Tochterkirchen verwirklicht worden ist“ (S. 15). Es hätte also doch das Christentum, obgleich in seinem Wesen rein religiös, und ebenso die alte Kirche, obgleich in ihrem Wesen rein religiös, einen gesellschaftsbildenden Gedanken in sich getragen. Dadurch kommt

Aber die „mittelalterliche Kirche“ bedeutet in Wahrheit keine innerlich einheitliche Erscheinung und die Papstkirche Gregors VII. und Innozenz III. war nicht die folgerichtige Fortsetzung der Urkirche. Die Hauptsache in der Kirchengeschichte des Mittelalters, der große Einschnitt, welcher die katholische Kirche des zweiten Jahrtausends innerlich von der alten Kirche scheidet, wird vom Standpunkt der herrschenden Auffassung nicht gesehen.

Die zwei Erscheinungsformen der Kirche des Mittelalters — Staatskirche (Landeskirche) und universale weltregierende Papstkirche — stellen nicht eine stetig fortschreitende Entwicklung dar. Die Landeskirche (Reichskirche) der ersten Hälfte des Mittelalters war vielmehr eine im Wesen andere Kirche als die Papstkirche seit 1200.

Die Reichskirche des Frühmittelalters bedeutete nicht die Ent-

ein starker innerer Widerspruch in die von Troeltzsch gegebene Darstellung. Das Weltabgewandte des Christentums und der alten Kirche wird (mit Recht) zu dem scharf herausgearbeiteten Grundgedanken der ganzen alten Zeit gemacht und doch soll zugleich ein der Welt zugewandtes Gesellschaftsideal schon in der alten Kirche dagewesen sein. Nur daß es im Altertum „nie erreicht wurde“. Das Mittelalter hätte also keinen neuen Gedanken gehabt, sondern nur die Idee schon der alten Kirche durchzusehen vermocht. Natürlich hängt diese Zwiespältigkeit der Auffassung damit zusammen, daß Troeltzsch aus der von ihm verarbeiteten Literatur (insbesondere aus dem Werk v. Gierke's, vgl. S. 90. 91) die überlieferte Auffassung von der körperschaftlichen Ordnung schon der urchristlichen und der alten Kirche übernommen hat. Daher erscheint auch bei ihm das Christentum von vornherein als eine kirchengesellschaftbildende Größe mit „soziologischem Grundschema“. Die „rein religiöse“ Art auch der altchristlichen Kirchenordnung, das Wesen der altkatholischen Kirche als einer „sakraments- und Traditionskirche“ hat Troeltzsch (vgl. namentlich S. 85. 86) auf das treffendste dargelegt (ganz in Einklang mit dem, was ich früher, *Kirchenr.* Bd. I, in dieser Richtung auszuführen gesucht habe), aber trotzdem ist ihm schon die alte Kirche eine „Verbandsseinheit“ mit einem aus ihrem Wahrheitsbegriff und Sakramentsbegriff notwendig folgenden Streben nach „Unifizierung und Zentralisierung“ (S. 88), so daß in der Papstkirche des Mittelalters als Ertrag der gregorianischen Kämpfe „die Konsequenz des soziologischen Gedankens der sakramentalen Priesterkirche und Erlösungsanstalt“ sich verwirklicht (S. 209). Die Tatsache, daß eine „rein religiöse“ gedachte „sakramentale Priesterkirche“ den „soziologischen Gedanken“ (die Erzeugung gesellschaftlicher Ordnung) ausschließt, hat auch Troeltzsch nicht wahrgenommen.

stehung der „mittelalterlichen Kirche“, sondern das Fortleben der Kirche des römischen Kaiserreichs. Sie hat romanischen, nicht den gotischen Baustil der himmelanstrebenden mittelalterlichen Papstkirche. Kirche und Kirchenrecht sind bis in das 12. Jahrhundert des gleichen Wesens geblieben wie zuvor. Der Alt-katholizismus ging nicht mit dem 5. Jahrhundert zu Ende.

Die morgenländische Kirche ist in ihrem innersten Wesen altkatholisch geblieben bis auf den heutigen Tag. Warum? Sie hat den urchristlichen Kirchenbegriff bewahrt. Sie bildet noch in unserer Gegenwart keine körperschaftliche Einheit.

Die abendländische Kirche hat im 12. Jahrhundert einen neuen Kirchenbegriff hervorgebracht. In den Kirchenbegriff ward der Körperchaftsbegriff aufgenommen. Dadurch entstand die neukatholische Papstkirche, die wir noch heute vor uns sehen.

In der Zeit des fränkischen und des anhebenden deutschen Reichs aber war die Änderung des Kirchenbegriffs noch nicht da. Trotz des Eintretens der Kirche in das Leben der Welt (des Reiches) blieb für das Eigenleben der Kirche der urchristliche Kirchenbegriff maßgebend wie im römischen Reich. Die Reichskirche der Germanenstaaten behielt dadurch den Geist des Alt-katholizismus. Die Zeit der Reichskirche (Landeskirche) war die Zeit der in ihren Grundsätzen noch unverändert weiterbestehenden altkatholischen Kirche, der dann durch die neukatholische Papstkirche der Untergang gebracht wurde.

Den Beweis erbringt die Geschichte des Kirchenrechts.

Das Kirchenrecht der fränkischen und sodann der deutschen Staatskirche war, wie sich in den obengegebenen Einzeluntersuchungen herausgestellt hat, ebenso Sakramentsrecht und nur Sakramentsrecht, wie das Kirchenrecht zur Zeit der Kirchenväter. Noch für Gratian ist das Kirchenrecht nur Sakramentsrecht. Die lediglich sakramentale Art des Kirchenrechts bedeutet, daß für die Rechtsordnung und damit für

das ganze Leben der Kirche vom kirchlichen Standpunkt aus der urchristliche Kirchenbegriff maßgebend ist: das Leben der Kirche ist Leben Gottes, so daß das Recht der Kirche Rechtsordnung ist für Gott. So lange das Kirchenrecht nur Sakramentsrecht war, so lange waren Kirchenrecht und Kirche altkatholisch.

Das Kirchenrecht war ausschließlich Sakramentsrecht von seinem ersten Aufkommen (um 100) an bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts: bis in die Regierungszeit Alexanders III. und Innozenz' III. Noch das Dekret Gratians bedeutet ein Denkmal des altkatholischen Kirchenrechts und der altkatholischen Kirche, — das letzte große Denkmal, in welchem der Altkatholizismus mit dem Wesen seines Kirchenrechts zugleich das Wesen seiner Kirche aussprach. Mehr denn ein Jahrtausend lang, bis gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts war die Kirche altkatholisch, nicht auf Einheitskultur, Papstmonarchie, Weltherrschaft gerichtet, sondern die Gedanken der altkatholischen Kirche noch ungebrochen in sich bewahrend.

Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts und noch darüber hinaus die gesamte Theologie im wesentlichen eine bloße Wiederholung der Theologie der Kirchenväter darstellte. Waren doch die Väter der alten Zeit, wie die Annahme ihrer Schriften durch die allgemeine Christenheit bewiesen hatte, die auserwählten Zeugen, durch welche der Geist Gottes selber zu seiner Kirche sprach. Das Kirchenrecht war ein Teil der Theologie. Das altkatholische Kirchenrecht der Väter war das von Gott selbst gesetzte unveränderliche Kirchenrecht. Das Kirchenrecht der fränkischen und deutschen Reichskirche konnte kein anderes sein. Noch das Dekret Gratians besteht zu etwa einem Drittel aus einer Sammlung von Vätersstellen und im übrigen zum weitaus größten Teil in einer Sammlung der alten Konzilschlüsse und Papstbriefe, die im Grunde auch nichts anderes sind als Zeugnisse der „Väter“ über

das göttlich gegebene Recht. Noch immer hat die alte Kirche das große Wort. Erst im 13. Jahrhundert wird die zu geistiger Selbständigkeit aufsteigende theologische und juristische Wissenschaft von der Macht der Väter und damit vom Altkatholizismus sich befreien.

Gewiß hat in dem halben Jahrtausend des Landeskirchentums die Einbeziehung der Kirche in das Weltleben, die Verbindung von Staat und Kirche zu einem einheitlichen christlichen Gemeinwesen stattgefunden: die Kirche trat in den Dienst zugleich des politischen und des geistigen Lebens der Völker. Aber der Staat hatte durchaus die Führung. Nicht die Kirche, sondern der Staat hat die christliche Welt des Mittelalters geschaffen. Darum ward denn auch die Kirche zu einer Dienerin des Staats, zu einer Staatskirche. Schon in der Merowingerzeit ward der Bischof als Reichsbeamter behandelt. Karl der Große erfaßte den Gedanken des christlichen Weltreichs mit bewusster Kraft. Er war der Hort des geistlichen wie des weltlichen Rechts. Er leitete wie das weltliche so das geistliche Leben. Sein Reich sollte die Herrschaft des Christentums über die Welt verbreiten. Der Staat war es, welcher die Kirche in seinen Dienst nötigte²⁸. Aber die Kirche selber blieb innerlich wie sie war. Sie leistete dem Staat den Dienst, den er verlangte. Aber sie selber änderte sich nicht. Seit dem 8. Jahrhundert kam das germanische Eigenkirchenrecht zu voller Blüte, die Besetzung der geistlichen Ämter in weitgehendem Maß der Gewalt des Grundherrn unterwerfend²⁹. Aber das Kirchenrecht ist dennoch kein germanisches Kirchenrecht geworden. Es ist ein Irrtum von der „Aufhebung des kanonischen Rechts“ durch das Landeskirchentum zu sprechen³⁰. Die herrschende

²⁸ Gerade das hat Troeltzsch S. 195 ff. ausgezeichnet ausgeführt.

²⁹ Das ist bekanntlich in mustergültiger Weise von Stuy (vgl. oben S. 221 Anm. 30) dargetan worden.

³⁰ So Troeltzsch S. 195, 196: „das Aufkommen der germanisch-romanischen Staaten — bedeutet zunächst ein völliges Erlöschen der Reichskirche und eine scheinbar für immer eintretende Aufhebung des kanonischen Rechts der alten

Lehre betrachtet die Zeit des römischen Reichs als die Zeit des römischen, die Zeit des fränkischen und des anhebenden deutschen Reichs als die Zeit des germanischen Kirchenrechts. Dann erst, seit dem 12. Jahrhundert, sei die Zeit des kanonischen Rechts gekommen³¹. Aber es hat niemals eine Zeit des römischen und ebenso niemals eine Zeit des germanischen Kirchenrechts gegeben. Der Einfluß des römischen Reichs durch seine Reichseinteilung (Stadtgebiete und Provinzen), auch durch das christlich gewordene Ratsertum blieb durchaus von äußerlicher Bedeutung. Der Kaiser konnte zwar den kirchlichen Beschlüssen weltliche Geltung geben für sein ganzes Reich: aber das kanonische göttliche Recht selbst zu meistern war er außerstande. Auch im Morgenlande blieb die innerkirchliche Entwicklung unter ihren eignen Gesetzen, die altkatholischen Gedanken bis in die Gegenwart bewahrend. Das germanische Eigenkirchenrecht hat stärkere Wirkung ausgeübt und zum Teil selbst die innerkirchliche Entwicklung beeinflusst (oben S. 223 ff.). Aber auch das Eigenkirchenrecht konnte nur die Geltung des kanonischen Rechts für Kirchengut und Ämterbesetzung tatsächlich unterdrücken; die leitenden Gedanken des kanonischen Rechts zu ändern, lag außerhalb seiner Macht³². Aus dem einfachen Grunde

Einheitskirche," so daß sich „ein von dem altkirchlichen völlig abweichendes Kirchenrecht ergab.“ Als Beleg werden die Ausführungen von Stuy über das Eigenkirchenrecht angezogen.

³¹ Das sind Vorstellungen, die schon früher von Schulte und Gierke vertreten, sodann, unter Betonung namentlich der „germanischen“ Stufe des Kirchenrechts, von Stuy ausgebaut und seiner geistvollen kirchenrechtsgeschichtlichen Darstellung in Holkendorff-Kohlers Enzyklopädie der Rechtswissenschaft zugrunde gelegt worden sind. Man darf annehmen, daß die von Stuy entwickelte Auffassung gegenwärtig unsere Wissenschaft beherrscht.

³² Auch in der Zeit des Eigenkirchenrechts blieb die Idee, daß das Kirchengut Eigentum des Heiligen, d. h. Gottes sei (vgl. oben S. 65), d. h. die religiöse Auffassung des Urchristentums und des altkanonischen Rechts. Der Grundherr, dem die Kirche gehörte, war Eigentümer nur im Außenverhältnis: als Vormund (Vogt) und Vertreter (patronus) des Heiligen, der als Wehrunfähiger nach deutschem Recht unmündig und des Vormunds bedürftig war. Von dem Gedanken aus, daß das Kirchengut heiliges Gottesgut sei, ward dann die Eigenkirchenherrschaft der Laien (vgl. Stuy in der Savigny-Zeitschrift

weil das Kirchenrecht göttliches Recht und Sakramentsrecht war. An das Sakrament reichte weder die Macht des Grundherrn noch die des Königs. Auch in der fränkischen und deutschen Reichskirche blieb für ihr Eigenleben das göttliche (kanonische) Kirchenrecht und das göttliche sakramentale Kirchenregiment: ein Kirchenrecht, welches, von Gott stammend, nur zu Gott führte und nichts zu tun hatte mit dem Leben dieser Welt. Die Entwicklung des kanonischen Rechts geht daher bis in das 12. Jahrhundert durch die fränkische und deutsche Zeit hindurch geradlinig weiter in den Bahnen des altkatholischen, von den „Vätern“ stammenden Kirchenrechts. Das ist oben an allen Hauptstücken des Kirchenregimentsrechts im einzelnen nachgewiesen worden. Von einer Wesensänderung der Kirche und ihres Rechts ist keine Rede. Für das Innenleben der Kirche gab es im Grundsatz nur das altkanonische Kirchenrecht.

Die große Wesensänderung ist erst gegen das Ende des 12. Jahrhunderts eingetreten. Jetzt ging das sakramentale, unmittelbar göttliche Kirchenregiment zugrunde. Mit dem göttlichen Kirchenregiment auch die Hauptmasse des göttlichen Kirchenrechts. Das neukatholische Kirchenrecht entstand, eine Umwälzung größten Stils bedeutend, wie sie größer auf dem Boden des Katholizismus nicht denkbar ist.

Es hat in der katholischen Kirche kein römisches und kein germanisches, sondern (für ihr Innenleben) immer nur kanonisches Kirchenrecht gegeben. Aber das kanonische Recht war ganz anderer Art in der ersten und in der zweiten Hälfte des Mittelalters.

Das Wesen gesellschaftlicher Ordnung („Organisation“) einer Menschengemeinschaft beruht in der Zusammenfassung einer Vielheit zu einem als Einheit handlungsfähigen Ganzen. Die altkatholische Kirche aber war ohne solche gesellschaftliche Ordnung.

Bd. 32, Kan. Abt. 1, S. 10 ff.) im 12. Jahrhundert angegriffen und zu dem Patronat der Folgezeit abgeschwächt.

Sie war vielmehr nach ihren eignen Grundsätzen gesellschaftlicher Ordnung unfähig. Die äußere Ordnung, welche sie in ihrem Tun zu beobachten hatte, diente nicht, damit sie, die Christenheit, die Kirche, selber handele. Ihre Verfassung sollte vielmehr ermöglichen, daß Gott (Christus) handle in und mit der Christenheit. Es gab altkatholisch kein Handeln der Kirche (Christenheit), welches nicht vielmehr (und zwar gerade von geistlichen Rechts wegen) Gottes, Christi Handeln gewesen wäre. Die Christenheit sollte nicht und konnte nicht gesellschaftlich zwecks eignen Handelns geordnet werden. Das altkanonische (bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts geltende) Recht war kein Gesellschaftsrecht. Die altkatholische Christenheit (Kirche) hatte ebenso wie die Urchristenheit überhaupt kein „soziologisches Bedürfnis“, überhaupt kein „soziologisches Prinzip“, geschweige denn ein „soziologisches Grundschema“ für alle gesellschaftlichen Verhältnisse⁸³. Durch den im Altkatholizismus fortgeführten urchristlichen Kirchenbegriff war vielmehr gesellschaftliche Ordnung der Christenheit als Kirche ausgeschlossen. Das altkatholische Kirchenrecht machte, daß Gott sein Volk regierte, nicht aber daß die Christenheit in irgend welchem Maß sich selbst regierte.

Darum fehlt der altkatholischen Kirche jede Zusammenfassung der Kirchengewalt in einem einzigen Punkt (unten § 22). Gott kann durch diese Versammlung handeln wie durch jene, durch diesen Bischof wie durch den anderen. Jeder Bischof ist unmittelbar zu Gott und immer kommt es nur darauf an, daß Gott handle, nicht darauf, daß eine bestimmte kirchliche Stelle mit ihrer Macht hinter der Handlung sei. Eine „Einheitstendenz“ im Sinne äußerer gesellschaftlicher Organisation ist überhaupt nicht vorhanden.

Darum fehlt es im Altkatholizismus denn auch an jeder

⁸³ Nach Troeltzsch S. 59, 60, 83, 84 war Christus für die Urkirche und die altkatholische Kirche das „soziologische Beziehungsmoment“. Aber Christi Wirken in der Ecclesia bedeutete das Gegenteil „soziologischer Beziehungen“.

planmäßigen Durchführung kirchenrechtlicher Ordnung für das ganze Gebiet des kirchlichen Lebens. Das Sakrament war die Rechtsform, in der Gott handelte. Kirchenrechtliche Ordnung war die Ordnung des Sakraments. Aber die Sakramente wurden nicht mit einem Schlage geschaffen. Sie entstanden nach einander wie das kirchliche Leben das Bedürfnis danach erzeugte. Wir können sehen, wie erst im Laufe der Zeit die Exkommunikation, die Absolution (vom Bann), die Deposition, die Rekonkiliation des Deponierten durch Ritualisierung zu Sakramenten wurden und damit in den Kreis des göttlichen Kirchenrechts eintraten, welches Gottes Tun an diesen Ritus band und zugleich den durch den einzelnen Bischof vollzogenen Ritus von Rechts wegen gültig machte für die ganze Christenheit. Von einer alles kirchliche Handeln ergreifenden kirchenrechtlichen (göttlichen, sakramentsrechtlichen) Ordnung ist während der ganzen Zeit des Altkatholizismus keine Rede. Weite, wichtige Gebiete des kirchlichen Lebens blieben vom Kirchenrecht frei, d. h. sie blieben bei der Ordnung oder vielmehr (gesellschaftsrechtlich angesehen) Unordnung, die im Urchristentum für alles Handeln der Ecclesia galt und im Altkatholizismus nur nach und nach und überhaupt nur stückweise überwunden wurde.

Vor allem ist an zwei Tatsachen zu erinnern.

Die eine ist die, daß es in der altkatholischen Kirche an jedem Rechtsatz über das Zustandekommen von Beschlüssen fehlte. Das galt z. B. für den Beschluß über die Bischofswahl und für die Beschlüsse der Synoden. Grundsatz war die Forderung der Einstimmigkeit. Aber wenn keine Einstimmigkeit da war? Das Mehrheitsprinzip oder ein sonstiger von Rechts wegen maßgebender Grundsatz war dem Altkatholizismus unbekannt. Es entschied lediglich der Erfolg. Es kam darauf an, was sich in der allgemeinen Christenheit tatsächlich durchsetzte. Einen Rechtsatz über die Voraussetzungen rechtlicher Verpflichtungskraft von Beschlüssen gab es nicht. Es fehlte demnach an jedem Rechtsatz über

einheitliche Willensbildung seitens der Christenheit (Kirche), d. h. es fehlte an der unentbehrlichen Grundlage jeder gesellschaftlichen Ordnung der kirchlichen Menschengemeinschaft.

Die andere Tatsache hat uns in der obigen Darstellung schon oft beschäftigt. Die dispensatorische Rezeption, welche kirchenrechtlich ungültige sakramentale Tatbestände dennoch kirchenrechtlich gültig machte, welche also schließlich die Obergewalt über alle Handhabung des kanonischen Rechts in sich trug, entbehrte jeder rechtlichen Regelung, die über ihren Bestand und Geltung hätte entscheiden können. Die Rezeptionsgewalt stand bei dem, der tatsächlich Macht in der Kirche hatte, — ein Satz, der von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Papstgewalt geworden ist. Aber die Dispensationsgewalt blieb während der ganzen altkatholischen Zeit außerhalb des Kirchenrechts (oben S. 121 ff. 126 ff.).

Beschluß über die Bischofswahl, Gesetzgebung, Dispensation zählten zu den Hauptstücken des hohen Kirchenregiments. Aber gerade hier versagte das altkatholische Kirchenrecht vollständig. Alle diese Vorgänge waren sakramental. Gott wirkte in dem Wahlbeschluß, in dem Schluß der Synode, in der Gewährung der Dispensation. Aber es waren Vorgänge, die sich der Ritualisierung entzogen, die darum zu Vollsakramenten — zu sichtbaren Handlungen Gottes in seiner Christenheit — nicht werden konnten, so daß sie notwendig und grundsätzlich außerhalb des Sakramentsrechts, d. h. des Kirchenrechts blieben. Grundsätzlich war das altkatholische Kirchenrecht keine soziologische Ordnung der Christenheit.

Die Folge war natürlich, daß die Kirche des Altkatholizismus der Entwicklung gesellschaftlicher Macht unfähig war. Wohl vermochte sie weitgehenden Einfluß auf das Leben der Gesellschaft auszuüben, — eine Tatsache, die im Abendlande von der größten Bedeutung gewesen ist. Aber zu rechtlicher Beherrschung des menschlichen Gemeinlebens war sie durchaus außer-

stande. Die Christenheit war bis in das 12. Jahrhundert nur als Trägerin des Weltlebens, nur als Staat gesellschaftlich geordnet. Der Christenheit als Kirche fehlte die „soziologische“ Idee. Darum konnte der christlich-germanische Staat die Kirche als bloße Kultusanstalt und Bildungsanstalt für seine Völker seiner eignen gesellschaflichen Ordnung einverleiben²⁴. Die altkatholische Kirche ward Staatskirche. Sie wollte gar nicht Trägerin gesellschaftlicher Macht, gesellschaftlich „organisierten“ Handelns einer Menschengemeinschaft sein. Ihr Ziel war ein weit höheres. Sie war das Gefäß göttlicher Offenbarung und göttlichen Lebens. Alles Irdische ließ sie tief unter sich. Christentum und Kirche hatten ihr Leben nur im Himmel, nicht in dieser Welt. Bis gegen das Ende des 12. Jahrhunderts war die Kirche kraft ihres Begriffes und kraft des von ihr entwickelten Rechts eine aller menschlichen Gesellschaftsordnung entrückte weltabgewandte Größe, lediglich ein übernatürliches Leben führend, geregelt durch ein übernatürliches Recht.

Aber schon seit dem Ausgang des 11. Jahrhunderts war der große Kampf entbrannt, in dem die Kirche des Abendlandes dennoch Gewalt über das Weltliche, Gewalt über das gesamte Leben der Christenheit, nicht bloß über das Leben Gottes in der Christenheit, Gewalt über die nunmehr christlich gewordene Gesellschaft — über die christliche Welt — begehrte. Die Macht des Staates und der großgrundbesitzenden Aristokratie über die Reichskirche, an erster Stelle über die Ämterbesetzung, hatte zu

²⁴ Ganz gerade so wie es in der morgenländischen Kirche geschehen und geblieben ist bis heute. Nur daß im byzantinischen Reich die Barbarisierung des Laientums nicht eintrat wie im Abendlande; das geistige Leben der Antike behauptete sich in Unabhängigkeit von der Kirche, so daß im Morgenlande die Kirche wesentlich nur Kultusanstalt wurde, nicht auch Bildungs- und Erziehungsanstalt der Nation. Aber als nationale (zu diesem Volk gehörende) Kultusanstalt ward sie nach dem Fall des oströmischen Reichs der einzige sichtbare Ausdruck des Fortbestandes der jetzt dem Osmanenreich unterworfenen christlichen Völker und damit Bürgin und Trägerin ihres politischen Daseins.

tiefgreifender Verderbnis des Kirchentums, zu einer Gefährdung des geistlichen Lebens geführt, welche die große Reformbewegung des 11. Jahrhunderts hervorbrachte. Die Kirche setzte sich selbst in Besitz der Herrschaft über das Gemeinwesen, um den Geist der Kirche zu befreien von dem Geist der Welt. Gegen das Ende des 12. Jahrhunderts kam der schwere Kampf zur Entscheidung. Von Alexander III. und Innozenz III. ward die päpstliche Weltmonarchie aufgerichtet. Aber nicht ohne Wesensänderung von Christentum und Kirche. Der Ultrakatholizismus war unmöglich geworden. Es kam ein neuer Kirchenbegriff, ein neues Kirchenrecht, eine neue Kirche.

4. Der neukatholische Kirchenbegriff.

Die katholische Kirche will noch immer die Kirche Christi sein. Aber fragen wir sie heute nach dem Begriff der Kirche Christi, den ihr Kirchenrecht voraussetzt, so erhalten wir von römisch-katholischer Seite einstimmig die Antwort: die Kirche Christi ist die von Christus gegründete Religionsgesellschaft³⁵. Eine ganz andere Antwort als einst die des

³⁵ Syllabus Errorum Pius IX. v. J. 1864 § V verdammt den Satz, daß *ecclesia non est vera perfecta que societas*. Schema const. de sacra rom. ecclesia (für das vatikanische Konzil vorbereiteter Entwurf), cap. II (Friedberg, Samml. von Aktenstücken zum ersten vatikanischen Konzil, 1872, S. 445): *Neque enim evangelicae legis ea ratio est, ut excluso quovis societatis vinculo veri adoratores singuli seorsum Patrem adorent in spiritu et veritate; sed religionem suam ita societati a se institutae inhaerentem Redemptor noster voluit, ut cum ea penitus conserta ac veluti concreta maneret et extra illam vera Christi religio nulla esset*. Eod. cap. III: *declaramus, ecclesiae inesse omnes verae societatis qualitates; neque societas haec indefinita vel informis a Christo relicta est; sed quemadmodum ab ipso suam existentiam habet, ita ejusdem voluntate ac lege suam existendi formam accepit*. Leo XIII. Enzykl. Immortale Dei v. J. 1885 über die christliche Staatsordnung (Herdersche Sammlung der Rundschreiben Leos XIII., 2. Heft) S. 351: *Dei filius societatem in terra constituit, quae ecclesia dicitur*. Enzykl. Sapientiae christianae v. J. 1890 über die christlichen Bürgerpflichten (Herdersche Samml. Heft 3) S. 123: *Jesus Christus — voluit non alumnos dumtaxat instituere disciplinae suae, sed hos ipsos*

Urchristentums und des Ultrakatholizismus! Die Kirche Christi erscheint jetzt als gesellschaftlich verfaßte Größe. Sie ist nicht mehr das Volk Christi als die Menge der Christen, die nur religiös eine Einheit bildet: dadurch und nur dadurch, daß sie alle mit Gott verbunden sind. Sie ist jetzt das Volk Christi als eine gesellschaftliche Einheit, als eine geordnete Gemeinschaft von Menschen mit Menschen. Christus (Gott) hat die Christen zunächst nicht mit sich, sondern mit einander ver-

societate conjungere et in unum corpus, quod est ecclesia, cujus esset ipse caput, apte coagmentare. — *His de causis non modo perfecta societas ecclesia est et alia qualibet societate longe praestantior, sed hoc ei est inditum ab auctore suo, ut debeat pro salute generis humani contendere ut castrorum acies ordinata.* Enzykl. Praeclara gratulationis v. J. 1894 (Herdersche Samml. Heft 4) S. 181: (*ecclesia*) *Dei conditoris voluntate ac jussu societas est genere suo perfecta.* Ebenso die Enzykl. *Satis cognitum* (unten Num. 37). *Compendio della dottrina christiana prescritto da sua santità papa Pio X alle diocesi della provincia di Roma (1905) Parte I cap. X § 1 p. 119: La chiesa di Gesù Cristo è costituita come una vera e perfetta società; ed in essa come in una persona morale possiamo distinguere l'anima e il corpo.* — Entsprechend natürlich die katholische Literatur: Gerlach, Logisch-juristische Abhandlung über die Definition des Kirchenrechts (1862) § 7. 10: „Kirchenrecht ist die erzwingbare äußere Norm der von Christus gegründeten Religionsgesellschaft.“ Wendig, Kirche und Kirchenrecht (1895) S. 10: Kirchenrecht ist die „Rechtsordnung der einen von Christus gegründeten Religionsgemeinschaft“. Denzinger, Enchiridion symbolorum, ed. 10 (1908) p. 583: *Ecclesia est societas a Christo Deo instituta.* Sägmüller, Lehrb. d. kath. Kirchenrechts, 3. Aufl. 1914, Bd. 1 § 2 S. 4: Um die von ihm verkündete Weltreligion „zu erhalten und zu verbreiten“, hat Jesus Christus „mit innerer Notwendigkeit eine für die ganze sichtbare Menschheit bestimmte, von dem Staate verschiedene, sichtbare Religionsgesellschaft gestiftet, welcher er Vorsteher als Verwalter seiner Lehre, Gnadenmittel und Gewalt gab; er selber nannte diese Religionsgesellschaft *ecclesia*.“ ebendaf. § 3 S. 7: „Die Kirche wurde von Christus gestiftet als eine vollkommene, unabhängige, mit allen zur Erreichung ihres Zweckes nötigen Mitteln ausgerüstete Gesellschaft“ usw. — Daher geht denn auch die katholische Kirchenrechtswissenschaft ebenso wie die protestantische von dem Satz aus, daß alles Kirchenrecht Religionsgesellschaftsrecht sei (oben S. 4. 5) und der Jesuitengeneral Wernz beweist in seinem *Jus decretalium* I (3. ed. 1913) p. 58 not. 13 den Satz, daß alle akatholischen Kirchen keine Kirchen und ihre Ordnungen kein Kirchenrecht seien, aus dem römischen Sozietätsrecht, D. 17, 2, 57: *Si malefici societas coita sit, constat nullam esse societatem.* Niedriger hängen!

bunden, auf daß sie in dieser ihrer Verbindung von Christi (Gottes) Geist regiert würden. Die Kirche Christi ist eine gesellschaftlich geschlossene Größe wie den einzelnen Christen so auch Gott gegenüber. Das unmittelbare Kirchenregiment Gottes (Christi) ist aufgehoben. Christus regiert sein Volk nur noch in den Formen und durch das Mittel der gesellschaftlichen Verfassung, die er seiner Kirche gegeben hat. Er hat der Kirche ordnende, einheitliches Leben und Handeln ermöglichende gesellschaftliche Macht über ihre Glieder gegeben und zwecks Handhabung solcher Macht den römischen Bischof als „Stellvertreter“ Christi, Gottes, eingesetzt, auf daß er unter göttlichem Beistand die Gewalt habe und ausübe, welche Christus (Gott) als Oberhaupt dieser Religionsgesellschaft zuständig ist. So ist die Kirche Christi dank ihrer gesellschaftlichen Organisation zu eigenem Tun fähig, zu einem Handeln fähig, welches nicht mehr unmittelbar Gottes (Christi) Handeln, sondern (wenngleich von Gott helfend geleitetes) Handeln der Kirche als einer gesellschaftlichen Einheit, als einer Körperschaft darstellt⁸⁶.

Die Grundsätze, nach denen Christus seine Religionsgesellschaft geordnet hat, sind die gleichen wie für jede andere menschliche Gesellschaftsbildung. Christus wußte ja, daß die heilige Schrift nicht genügen würde, seine Christenheit in der Einheit des rechten Glaubens zu erhalten. Darum „mußte“ er seiner Kirche eine Regierungsgewalt (die potestas jurisdictionis) einstiften und in der Person des Petrus einem Einzigen mit den Schlüsseln des Himmelreichs alle Regierungsgewalt mit Einschluß des unfehlbaren Lehramts übertragen, auf daß Einheit und Ordnung in seiner Kirche erhalten und ihre Lehre wie ihr Leben von einer obrigkeitlichen Machtsstelle aus im Geiste ihres Stifters geleitet werde. Das naturrechtliche Gesellschaftsrecht (Körper-

⁸⁶ Die Kirche im religiösen Sinn erscheint daher als eine einzige „moralische Person“, vgl. den römischen Katechismus Pius' X. (Anm. 35).

schaftsrecht), welches für alle menschlichen Verbände gilt, ist „notwendig“ von Christus auch seiner Kirche mitgegeben worden, denn sie soll eine nach Art der anderen menschlichen Gesellschaften geordnete Gesellschaft sein⁸⁷. Die beste menschliche Gesellschaftsform besitzt der Staat. Er ist eine „vollkommene Gesellschaft“, ein sich selbst genügender, alle Bedingungen seines Daseins und seiner Macht in sich tragender selbstherrlicher

⁸⁷ Leo XIII. Enzykl. Satis cognitum (über die Einheit der Kirche) v. J. 1896 (Herder'sche Samml. Heft 4) S. 249. 251: durch seine Lehre allein konnte Christus die Menschen nicht einigen: ad conjungendas igitur mentes — ut ut extarent divinae literae (auch die heilige Schrift war dazu nicht genügend), omnino erat alio quodam principio opus: Id exigit divina sapientia: neque enim Deus unam esse fidem velle potuit, nisi conservandae unitatis rationem quamdam idoneam providisset. Darum setzte Christus das unfehlbare kirchliche Lehramt ein, ordnete das Priestertum für die Sakramentsverwaltung und gab den Aposteln und ihren Nachfolgern die Regierungsgewalt (S. 269), ut pascerent, hoc est cum potestate regerent universitatem christianorum. Quapropter mortales Jesus Christus — universos advocavit, ut ducem se — sequerentur, non tantum seorsum singuli, sed etiam consociati — ut ex multitudine populus existeret jure sociatus — uni eidemque subjectus potestati. Quo ipse facto principia naturae, quae in hominibus societatem sponte gignunt, perfectionem naturae consentaneam adepturis, omnia in ecclesia posuit. S. 275: Jesus Christus igitur summum rectorem ecclesiae Petrum dedit. S. 277: Eum igitur auxit potestate debita: quia societati hominum re et cum effectu tuendae jus imperii in eo qui tuetur est necessarium. Aus den naturrechtlichen Notwendigkeiten des menschlichen Gesellschaftsrechts (Körperschaftsrechts) wird das ganze katholische Kirchenrecht abgeleitet. Daß der Kirchenbegriff, von dem der Papst ausgeht, erst seit dem 13. Jahrhundert aufgekommen ist, sieht er natürlich nicht (ebenso wie unsere bisherige Kirchenrechtswissenschaft). Die Betrachtungsweise des Papstes entspricht der Schule des Jesuitenordens. Vgl. z. B. Kardinal Tarquini (Jesuit) *Juris ecclesiastici publici institutiones* (Romae 1892) p. VII ff.: das Kirchenrecht ist aus dem Naturrecht (ex ipsa rei natura), aus der natura ipsa ecclesiasticae societatis durch logische Schlussfolgerung zu entwickeln; daher ist (p. 3) ex jure naturali festzustellen, quae et quanta sit potestas, quae cuilibet societati perfectae vi suae naturae competit; sodann ist zu zeigen, daß die Kirche eine societas perfecta darstellt: damit ist ipsius ecclesiae potestas logica necessitate per se klargestellt. Dem folgt P. M. de Luca (gleichfalls Jesuit), *Institutiones juris ecclesiastici publici*, vol. 1 (1901) p. 19 ff. Die gleiche Art der Beweisführung bei dem Jesuiten Palmieri, *Tractatus de Romano pontifice*, 3. ed. 1902, p. 426 ff.

gesellschaftlicher Verband. Gerade so die Kirche. Sie hat von Christus (Gott) alles empfangen, was zur Erreichung ihres Zweckes notwendig ist: außer den Sakramenten die eigene selbstherrliche Regierungsgewalt. Die Kirche Christi ist die zweite „vollkommene Gesellschaft“ neben dem Staat: wie die beste Art der Staatsverfassung so muß auch die Art der Kirchenverfassung sein. Das Naturrecht der „vollkommenen“ menschlichen Gesellschaft (des Staates) bestimmt die Grundgesetze, nach denen Christus seine Kirche geordnet hat⁸⁸.

⁸⁸ Vgl. die Zitate der vorausgehenden Anmerkungen und Leos XIII. Enzykl. Immortale Dei (Herder Heft 2 S. 351): Haec societas (die ecclesia) — propter finem sibi constitutum atque instrumenta, quibus ad finem contendit, supernaturalis est et spiritualis: atque idcirco distinguitur et differt a societate civili (insofern ist die Kirche vom Staat verschieden); et, quod plurimum interest, societas est genere et jure perfecta, (insofern ist die Kirche dem Staate gleich), cum adjumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria voluntate beneficioque conditoris sui omnia in se et per se ipsa possideat. Sicut finis, quo tendit ecclesia, longe nobilissimus est, ita ejus potestas est omnium praestantissima neque imperio civili potest haberi inferior aut eidem ullo modo obnoxia. S. 377: ecclesiam societatem esse non minus quam ipsam civitatem genere et jure perfectam: neque debere, qui summam imperii teneant (die Staatsoberhäupter) committere, ut sibi servire aut subesse ecclesiam cogant. Enzykl. Praeclara gratulationis (Herder Heft 4 S. 181): Quoniam (ecclesia) societas est perfecta, idcirco vim habet virtutemque vitae non extrinsecus haustam, sed consilio divino et suapte natura insitam: eademque de causa nativam habet legum ferendarum potestatem in iisque ferendis rectum est eam subesse nemini: itemque aliis in rebus, quae sint juris sui, oportet esse liberam. Enzykl. Satis cognitum (Herder Heft 4 S. 271): Ecclesia societas est ortu divino — ideoque in sacris literis passim videmus vocabulis societatis perfectae nuncupatam, denn die Kirche wird nicht bloß ein Haus und eine Stadt, sondern auch ein Schafstall mit einem Hirten, das „Reich“ Gottes, der von einem Haupt regierte Leib Christi genannt. Jamvero nulla hominum cogitari potest vera ac perfecta societas, quin potestate aliqua summa regatur. Debet igitur Jesus Christus magistratum ecclesiae maximum praefecisse, cui obediens ac subiecta omnis esset christianorum multitudo. S. 275: Petri est sustinere ecclesiam tuerique —. Tantum vero explere munus qui possit sine potestate jubendi, vetandi, judicandi, quae vere proprieque jurisdictio dicitur? Profecto non nisi potestate jurisdictionis stant

Was hören wir? Die Kirche Christi ist ein Staat Gottes, und zwar ein Staat, der trotz seines göttlichen Ursprungs und seiner göttlichen Leitung nach den Gesetzen menschlichen Gemeinlebens, nach den Gesetzen des irdischen Staates geordnet ist⁸⁹. Die Kirche Christi stellt der Welt sich gleich. Sie

civitates resque publicae. S. 283: Rex idem ecclesiae (Christus) traditis Petro clavibus principem christianae reipublicae declaravit. Die Kirche ist von Christus (Gott) als eine vollkommene Gesellschaft nach Art eines von einem Haupt regierten Staates gegründet. Als vollkommene Gesellschaft verlangt die Kirche eine höchste Obrigkeit und besitzt sie souveräne Gesetzgebungs- und Regierungsgewalt, gleich dem Staate. Enzykl. Immortale Dei (Herder Heft 2 S. 355): Itaque Deus humani generis procuracionem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima, habet utraque certos quibus contineatur terminos. Kirche und Staat sind die beiden durch Gott eingefegten höchsten Menschheitsverbände, beide zur Gemeinschaft miteinander bestimmt und beide nach den selben Gesetzen, den Gesetzen der „vollkommenen Gesellschaft“ geordnet. Den Begriff der vollkommenen Gesellschaft hat Aristoteles für den Staat ausgebildet. Er ist schon von Thomas von Aquino auf die Kirche übertragen worden: Summa theol. I, 2 qu. 9 art. 3 (Thomae Opp. ed. Venetiis 1782, tom. 21 p. 383): sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. In Psalmum 45 (Opp. tom. I p. 414): Haec civitas (Dei) est ecclesia —. Tria sunt in ista civitate quae sunt de ejus ratione. Primum est quod sit ibi multitudo liberorum —. Secundum est quod habeat sufficientiam per se: in vico enim non inveniuntur omnia necessaria vitae humanae, sanis et infirmis, sed in civitate oportet inveniri omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientia est in ecclesia, quia quicquid necessarium est ad vitam spiritualem, invenitur in ea. Die Papstmonarchie ist aus politischen Gründen gefordert, weil die monarchische Verfassung (wie für den Staat so für die Kirche) die beste Regierungsform darstellt, Thomas Contra gentiles IV, 76, 3 (Opp. tom. 18 p. 476): Nulli dubium esse debet, quin ecclesiae regimen sit optime ordinatum —. Optimum autem regimen multitudinis est, ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis qui est pax —. Manifestum est igitur regimen ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti ecclesiae praesit.

⁸⁹ Das unterscheidet den „Gottesstaat“ des Neukatholizismus von dem des Altkatholizismus. Die civitas Dei Augustins hat mit einer Bewertung des Staatsbegriffes für die Kirche nichts zu tun. Das Gegenteil ist der Fall: der „Gottesstaat“ ist nicht eine Widerspiegelung, sondern der vollkommene Gegensatz des irdischen Staatswesens. Vgl. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei (1911) S. 109 ff. 126 ff.

nimmt die Verfassungsformen menschlicher Verbände an, um gesellschaftliche und damit weltlich-gearbete Macht zu gewinnen.

Die Kirche Christi ist kein Sakrament mehr. In ihren Handlungen verwirklicht sich nicht mehr geheimnisvolles unmittelbar göttliches Regiment, sondern trotz göttlichen Bestandes das Selbstregiment eines gesellschaftlichen Verbandes, der gleichen Art wie das Selbstregiment anderer gesellschaftlicher Verbände. Nichts geheimnisvolles ist darin. Aus dem Körper Christi hat die Kirche in eine Körperschaft Christi sich verwandelt⁴⁰.

⁴⁰ Leo XIII. Enzykl. Immortale Dei (Herder Heft 2 S. 353): (ecclesiae) hoc est munus assignatum a Deo, ut de iis, quae religionem attingunt, videat ipsa et statuatur; ut doceat omnes gentes; ut christiani nominis fines, quoad potest, late proferat; brevi, ut rem christianam libere expediteque iudicio suo administret (das wird wiederholt in der Enzykl. Satis cognitum, Herder Heft 4 S. 271). Deshalb ist neukatholisch die Befehlsgebung der Kirche keine Befehlsgebung Gottes und die Einsetzung der Bischöfe keine Einsetzung durch Gott mehr, vgl. oben Nam. 15. Enzykl. Satis cognitum S. 273: in aeternum rex Christus est itemque moderari — regnum suum e caelo non visus perseverat; sed quia conspicuum illud esse voluit, designare debuit qui gereret in terris vices suas, postea quam ipse ad caelestia rediisset. S. 301: Christus Dominus Petro ejusque successoribus tribuit ut essent vicarii sui atque eandem in ecclesia perpetuo gererent potestatem, quam ipsemet gesserat in vita mortali. Christus führte, solange er auf Erden wandelte, selber die Vorstanderschaft der von ihm gegründeten Religionsgesellschaft, um sie für die spätere Zeit, damit ein sichtbares Haupt wäre, dem Petrus und dessen jeweiligem Nachfolger als seinem Stellvertreter zu übertragen. In Ausübung der Vorstanderschaft über die Kirche (Religionsgesellschaft), d. h. in Ausübung der Körperschaftsgewalt (Regierungsgewalt, potestas jurisdictionis) wird Christus vom Papst vertreten, während die Sakramentsgewalt (potestas ordinis) von dem erhöhten Christus unmittelbar durch den minister sacramenti als durch sein Werkzeug (instrumentum) ausgeübt wird. In der Auffassung des Papstes als eines „Vertreters“ Christi (in der Vorstanderschaft) liegt für den Neukatholizismus, daß das kirchenregimentliche (jurisdiktionelle) Handeln kein unmittelbares Handeln Christi, sondern Selbsthandeln des Papstes (als Hauptes der kirchlichen Körperschaft), wiewgleich unter Leitung des Geistes Christi, bedeutet. Der Papst hat als Papst (in der jurisdictione) keine instrumentale Stellung. Darum ist das kirchenregiment in der neukatholischen Kirche nicht sakramental und die potestas jurisdictionis von der potestas ordinis zu unter-

Das ist die große Änderung des Ursprünglichen, die wir heute vor uns sehen. Aus dem Altkatholizismus ist Neukatholizismus geworden.

Wie und wann ist das geschehen? Das ist die vornehmste Frage der Kirchenrechtsgeschichte. Die überlieferte Lehre kennt die Frage überhaupt nicht, da sie Kirchenrecht begrifflich (kraft Naturrechts) von vornherein mit Körperschaftsrecht gleichsetzt. Die Geschichte aber bezeugt, daß das Kirchenrecht ein Jahrtausend lang Sakramentsrecht gewesen ist. Erst im zweiten Jahrtausend ist Kirchenrecht für die Kirche als Körperschaft aufgekomen.

Den Zeitpunkt, in dem das geschah, können wir mit Sicherheit bestimmen. Er erhellt aus der Geschichte einerseits des katholischen Sakraments, andererseits der kanonistischen Wissenschaft.

Seit dem dreizehnten Jahrhundert hat die Siebenzahl der Sakramente sich festgestellt: weitere Sakramente gibt es fortan nicht mehr. Die Tatsache ist bekannt genug. Aber woher kommt sie und was will sie besagen? Diese Frage ist bis jetzt nicht einmal gestellt worden. Die Tatsache scheint nicht von ent-

scheiden. Vgl. Palmieri, Tract. de Rom. pontifice (3. ed.) p. 428. 429: duplicem distinguendam esse gubernationem corporis ecclesiae. Altera scilicet est interior per influxum gratiae et donorum, altera est exterior per exterioris videlicet et visibilis auctoritatis exercitium, quo membra societatis adunata reguntur. Prior gubernatio (der die potestas ordinis dient) ad solum Christum spectat. Altera gubernatio (die in der potestas jurisdictionis sich verwirklicht) quoque pertinet ad Christum: verum cum ipse in terris esset, eam per se exercebat; modo autem invisibilis factus eam exercet per suum vicarium, qui proinde vicarius cum Christo et sub Christo caput est visibile visibilis ecclesiae. Als „stellvertretender“ Vorstand ist der Papst selber Vorstand, so daß er „mit und unter Christus“ eigne (darum nicht sakramentale) Gewalt ausübt, während im Sakrament nur die Gewalt Christi wirksam ist. Natürlich ist es ein Widerspruch in sich selbst, daß die im kirchenregiment wirksame Gewalt als Körperschaftsgewalt nach Art menschlicher Gesellschaftsgewalt und doch zugleich als Gewalt Christi (Gottes) gedacht wird, — ein Widerspruch, der durch die geschichtliche Entwicklung gegeben war: die Gewalt Christi sollte (und mußte) bleiben und sollte (und mußte) doch zugleich in Körperschaftsgewalt verwandelt werden.

scheidendem Gewicht zu sein. Aber sie bedeutet den großen Umschwung, der uns hier beschäftigt.

Die Kirche (die sichtbare Christenheit) ist der in die Erscheinung tretende Christus⁴¹. In dem Glauben an dies „große Geheimnis“ lebte das Urchristentum und der Altkatholizismus. Darum waren alle Handlungen der Kirche sakramental. Das ist es, was sich geändert hat. Die Handlungen der Kirche sind jetzt Handlungen der kirchlichen Körperschaft, einer Menschengemeinschaft: keine Handlung der Kirche ist fortan ein Sakrament.

Der einzelne Christ als solcher, auch der Bischof, der Priester, ist nicht Christus. Seine Handlungen können darum als solche für den Altkatholizismus niemals Sakramente sein. Auch dann nicht, wenn der Ritus des Sakraments von dem Bischof, dem Priester beobachtet worden ist. Das bedeuten und beweisen die altkatholischen Rechtsätze von der Ungültigkeit der Sakramente, die uns oben so lange beschäftigt haben. Nur wenn der Bischof, der Priester ein kanonisch bestellter Diener der Kirche Gottes ist, handelt Gott durch ihn, ist seine formrichtige Handlung ein Sakrament. Anders seit dem dreizehnten Jahrhundert. Der einzelne Christ, der Bischof, der Priester macht jetzt das Sakrament, — niemals die Kirche. Es ist gleichgültig, ob der Handelnde ein Amt in der Kirche Gottes inne hat, ob er der Kirchenordnung gemäß oder zuwider den Ritus vollzieht. Der Bischof, der Priester schafft das Sakrament kraft seines ihm persönlich unzerstörlich zukommenden priesterlichen „Charakters“. Aber es versteht sich von selber, daß nicht jede Handlung des Priesters ein Sakrament ist. Nur bestimmte, gezählte, durch göttliches Kirchenrecht unveränderlich festgestellte Handlungen können fortan Sakramente sein. In demselben Augenblick, in welchem die Trägerschaft des Sakraments von der Kirche auf

⁴¹ In Christo loquitur ecclesia et in ecclesia loquitur Christus; et corpus in capite et caput in corpore, oben S. 83 Anm. 6.

den Priester übergeht, vernetwendigt sich die Begrenzung der Zahl der Sakramente.

In der Siebenzahl der Sakramente spricht die Änderung des Sakramentsbegriffs und mit ihr die Änderung des Kirchenbegriffs sich aus. Um 1200 ist die Kirche neukatholisch geworden.

Zu dem gleichen Ergebnis führt die Geschichte der Kanonistik.

Um 1170 geht die Wissenschaft vom kanonischen Recht aus den Händen der Theologen in die der Juristen über⁴². Für die überlieferte Lehre bedeutet das nichts. Es geschah lediglich, was schon längst hätte geschehen müssen. War doch ihrem Wesen nach die Lehre vom kanonischen Recht immer Jurisprudenz gewesen (vgl. oben S. 6)! Aber es war die Wesensänderung des kanonischen Rechts, die durch die Wesensänderung der kanonistischen Wissenschaft sich ausdrückte und zugleich sich vollendete. Der altkatholische Grundgedanke von der Kirche als dem Körper Christi bedeutete einen religiösen Begriff. Das jetzt aufsteigende neukanonische Recht will Recht der Kirche als einer Körperschaft Christi sein: das Wesen der Kirche im religiösen Sinn ist nunmehr durch einen (dem menschlichen Gemeinleben angehörigen) Rechtsbegriff gegeben. Die große Verweltlichung des ganzen Kirchenrechtsgebäudes setzt sich durch. Das Kirchenrecht muß von der Wissenschaft als Körperschaftsrecht bearbeitet werden. Die Juristen an die Front! Die Juristen von

⁴² Eine Übergangserscheinung ist Stephan von Tournai. In der Vorrede seiner Summe zu Gratians Dekret (um 1165) ladet er sowohl den Theologen wie den Juristen zum Gastmahl ein: *Duos ad convivium vocavi, theologum et legistam*. Er selber war Theologe, aber zugleich ein tüchtiger Jurist; vgl. über ihn v. Schulte in seiner Ausgabe der Summe S. XIX. XVI. v. Schulte, *Gesch. d. Quellen u. Lit. d. kanon. Rechts*, Bd. I S. 135. E. Jacobi, *Der Prozeß im Dekretum Gratiani*, *Zeitschr. d. Sav. Stift.* Bd. 34, 1913, *Kanonist. Abt.* S. 228. 229. Seit ungefähr 1170 sind die Dekretisten romanistisch gebildete Juristen, Maassen, *Beitr. z. Gesch. d. jurist. Lit. d. M. in den Wiener Sitzungsber.* Bd. 24 (1857) S. 23. 72 ff. v. Schulte, *z. Gesch. d. Lit. über das Dekret Gratians*, *Erster Beitrag*, in den *Wiener Sitzungsber.* Bd. 63 (1870) S. 22. 51. *Zweiter Beitrag*, *Wiener Sitzungsber.* Bd. 64, 1870) S. 2 ff. 32 ff. v. Schulte, *Gesch. d. Quellen u. Lit.* Bd. I S. 104. 105. 133 ff.

damals sind die „Legisten“. Die einzige Rechtswissenschaft ist die Wissenschaft des römischen Rechts. Soeben ist sie in Bologna aufs neue zu welterobernder Kraft emporgeblüht. Der römische Körperschaftsbegriff ist da und mit ihm das römische Körperschaftsrecht, dem schon unter den Händen der Glossatoren durch folgerichtige Entfaltung leitender Grundgedanken Glanz und Kraft eines begrifflich notwendigen naturrechtlichen Körperschaftsrechts sich mitteilt⁴³. Das Körperschaftsrecht der Zivilisten zieht in die Kanonistik ein, um hier — wo nunmehr das Körperschaftsrecht alles ist — zu höchster Vollendung geführt zu werden⁴⁴. Jetzt erst, seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts, kommt die Zeit des römischen Kirchenrechts. Sie steht nicht, wie die überlieferte Lehre annimmt (vgl. oben S. 570) im Anfang, sondern am Ende der Kirchenrechtsgeschichte. Das Pandektenrecht von der juristischen Person wirkt auf das Mittelalter, um die Gegenwart zu erzeugen. Es wirkt nicht bloß auf das Privatrecht, sondern, wennmöglich noch mehr, auf das gesamte öffentliche Recht. Zunächst auf das Kirchenrecht, sodann auf das Staatsrecht: hier wie dort bis dahin ungeahnte Macht hervorbringend. Dem römischen Körperschaftsbegriff verdankt der seit dem 16. Jahrhundert zum Siege gelangende moderne Staatsbegriff mit seinem, alle öffentliche Gewalt an einem Punkt sammelnden Souveränitätsgedanken den Ursprung⁴⁵. Schon am

⁴³ Vgl. v. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3 (1881) S. 190 ff.

⁴⁴ v. Gierke a. a. O. S. 190: „Die Glossatoren und ihre nächsten Nachfolger brachten es über die Anfänge einer Korporationslehre nicht hinaus; ihren dogmatischen Ausbau und ihre bis heute fortwirkende Zuspitzung empfing diese Lehre erst um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, und zwar unter entscheidender Mitwirkung der Kanonisten.“ S. 246: die Werke der Dekretalisten aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts offenbaren auf dem Gebiet der Korporationstheorie „einen sich unaufhaltfam vollziehenden Fortschritt“. Dann „erscheint die Lehre plötzlich in einer trotz aller solcher Vorbereitung überraschenden Vollendung in dem 1245 beendeten Apparat des Papstes Innocenz IV.“ Seitdem bis hin zu Savigny hat es nur noch Ausbau im einzelnen, keine neue Grundidee gegeben.

⁴⁵ Der mittelalterliche deutsche Staat war ein Staat, wenngleich er nichts

Ausgang des 12. Jahrhunderts ward er von der abendländischen Kirche aufgenommen: er half, die souveräne Welt Herrschaft des Papsttums zu erzeugen⁴⁶.

mit dem Körperschaftsbegriff zu tun hatte. Das hat in siegreicher Darstellung erwiesen G. v. Below, Der deutsche Staat des Mittelalters, Bd. 1, 1914. Der Staatsgedanke fällt nicht mit dem Körperschaftsgedanken zusammen. Der deutsche Staat beruhte auf der ersten Stufe seiner Entwicklung in dem Gedanken des Volkes. Die deutschen Stämme mit ihren natürlichen Gliederungen machten den deutschen Staat. Das ist die Grundauffassung noch des Sachsenspiegels, vgl. die vorzügliche Abhandlung von Fehr in der Zeitschr. d. Sav. Stiftung Bd. 37 (1916) S. 131 ff. Seit etwa 1200 tritt der Gedanke des Hauses als für den deutschen Staat grundlegend in den Vordergrund. Die Hausverfassung spiegelt sich in der Staatsverfassung. Die deutschen Fürsten sind als Vasallen die persönlichen Diener (Hofleute) des Königs. An ihrer Spitze stehen die Träger der obersten Hofämter, die Kurfürsten. Das Reich wird von den Dienern des Königshauses, das Land von den persönlichen Dienern des Landesherrn regiert. Das sind Gedanken, die E. Rose n s t o d in seinem bedeutenden Buch: Königshaus und Stämme in Deutschland zwischen 911 und 1250 (Leipzig 1914) geistvoll entwickelt hat. Auf seiner dritten Stufe erst ist der deutsche Staat durch den Körperschaftsgedanken bestimmt worden. Der Staat wird zu einem gesellschaftlichen Körper, der das Volkstum als Einheit willensfähig, handlungsfähig macht, so daß die ganze Kraft des Volkstums unüberwindlich auch gegen eine Welt von Feinden sich erhebt. Der ganzen alten Zeit war das unbekannt, aber der moderne Staat beruht darauf.

⁴⁶ Inhalt und Kraft der mittelalterlichen Korporationslehre sind durch die großartige Gelehrtenarbeit v. Gierkes in dem dritten Bande seines Genossenschaftsrechts (1881), insbesondere S. 243 ff. 510 ff., ans Licht gebracht worden. Nur daß v. Gierke, der überlieferten Lehre folgend, das Körperschaftsrecht als von Anfang an der Kirche notwendig innewohnend setzt. Auch er vertritt (S. 243) die Meinung, daß „für das Kirchenrecht (als solches) der Begriff der juristischen Person gewissermaßen das Zentrum bildet“; „tatsächlich war in den kirchlichen Rechtsquellen aller Zeiten der Begriff der juristischen Person gehandhabt worden“, wenngleich „theoretische Erörterungen“ über den Begriff der juristischen Person „erst mit der kanonistischen Wissenschaft beginnen“ (S. 245). So wird die Erkenntnis der großen Umwälzung unmöglich, die geschichtlich mit der Einführung des Körperschaftsrechts in das Kirchenrecht verbunden war. Folgerichtig läßt v. Gierke mit der kanonistischen Wissenschaft sofort auch die kanonistische Körperschaftslehre auftreten. Schon „in den dicta Gratiani“ findet er „die Anfänge einer kanonistischen Theorie der juristischen Personen“, wenngleich „die selbständige Bedeutung der kanonistischen Auffassung des Verbandsrechts noch mehr oder minder latent ist“ (S. 245). So verschwindet auch der Wesensgegensatz zwischen dem Dekret Gratians und dem Dekretalenrecht des Liber Extra und seiner Anhänge. Bei Gratian sind zweifellos Vorstufen des Kommenden schon gegeben (vgl. unten). Aber von körperschaftsrechtlicher Auffassung der kirchlichen Einrichtungen ist bei ihm noch keine Spur. Im Gegenteil. Gratians Darstellung beruht gerade darauf, daß alles kanonische Recht Sakramentsrecht ist (oben S. 51 ff.), und das Ziel,

Die morgenländische Kirche nahm an dieser Entwicklung keinen Anteil. Sie blieb bei dem altkatholischen (urchristlichen) Kirchenbegriff und dem altkatholischen Kirchenrecht, in dienstbarer Gemeinschaft mit dem Staat und seinem Volkstum verharrend. Sie ist in Wahrheit die „orthodoxe“ Kirche geblieben, das Ursprüngliche, wenngleich in altkatholischer Umbildung, bewahrend bis auf den heutigen Tag⁴⁷.

Im Abendlande hat bis in das 12. Jahrhundert gleichfalls altkatholisches, d. h. morgenländisches Kirchenrecht gegolten. War doch das alte Kirchenrecht ein Erzeugnis der griechischen Kirche, und ist doch auch die Kirche der Stadt Rom in ihren Anfängen eine Griechenkirche gewesen.

Um 1200 aber hat die abendländische Kirche mit dem überlieferten alten Kirchenrecht gebrochen. Sie ist seitdem nicht

dem er zustrebt, ist trotz seiner Lehre von der unbeschränkten päpstlichen Gesetzgebung (vgl. unten) doch immer noch, ganz nach altkatholischer Art, die *concordia canonum*, d. h. die grundsätzliche Geltung nicht des neuen Dekretalenrechts als solchen, sondern des von den Vätern stammenden alten kanonischen Rechts. Das Dekret Gratians steht noch ganz auf dem Boden des altkatholischen, vom Körperschaftsrecht noch nicht berührten Kirchenrechts.

⁴⁷ In der morgenländischen Kirche ist es „zu keiner bestimmten Doktrin über das Wesen und die Merkmale der Kirche gekommen“ (Kattenbusch, Lehrb. der vergleichenden Konfessionkunde, Bd. 1, 1892, S. 330), d. h. es blieb dort bei dem Ursprünglichen, Altüberlieferten. Die heute bei den morgenländischen Theologen übliche Begriffsbestimmung lautet: „die Kirche ist die von Gott gestiftete Gemeinschaft von Menschen, die untereinander durch den Glauben, das göttliche Gesetz, die Hierarchie und die Sakramente verbunden sind“ (so Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905 S. 206, fast wörtlich übereinstimmend mit der bei Kattenbusch a. a. O. S. 345 aus dem Katechismus des Philaret mitgeteilten Begriffsbestimmung). Die Einheit der Kirche ist nicht die einer Körperschaft. Sie beruht (der altkatholischen Auffassung entsprechend) lediglich in der Gemeinschaft der Glaubens- und Sittenlehre, der Hierarchie und der Sakramente. Mit der „Hierarchie“ ist nur die Sakramentsverfassung (das Priestertum“ wie es bei Philaret heißt) gemeint. Alle Kirchen des Morgenlandes haben denselben Glauben, dieselben Sakramente und dieselbe Sakramentsverfassung. Von einem Körperschaftsrechtlichen einheitlichen Oberhaupt ist keine Rede. Der Gedanke der einen von Christus gegründeten „Religionsgesellschaft“ fehlt. Die urchristliche Idee von der Kirche als einer nur durch die Gemeinschaft des Gottesgeistes gegebenen Einheit hat sich erhalten.

mehr die alte Kirche des ersten Jahrtausends. Ein neuer Kirchenbegriff und ein neues Kirchenrecht ward geschaffen. Das römische Recht vermählte sich mit dem überlieferten katholischen Kirchenrecht und das eigentümliche römisch-katholische Kirchenrecht entstand, die innere Trennung des abendländischen und morgenländischen Kirchentums vollziehend, noch bevor das äußere Schisma endgültig geworden war. Das Werk des neuen abendländischen Kirchenrechts aber war die Befreiung der Kirche vom Staat und die Begründung der über alles Staats- und Volkstum sich erhebenden weltbeherrschenden Macht des Papsttums.

Die Siebenzahl der Sakramente, die Umbildung der Kirchenrechtswissenschaft aus Theologie in Jurisprudenz, die Entstehung der Papstmonarchie, alles vollzieht sich gleichzeitig und in innerem Zusammenhang miteinander. Um 1200 ist im Abendlande der altkatholische in den neukatholischen Kirchenbegriff, die altkatholische in die neukatholische Kirche, das altkatholische in das neukatholische Kirchenrecht verwandelt worden.

Die treibende Kraft aber, welche die ganze Entwicklung herbeiführte, lag, wie aus dem soeben Gesagten von selbst hervorgeht, in der großen kirchlichen Reformbewegung, die um die Mitte des 11. Jahrhunderts einsetzte und im 12. Jahrhundert zum Ziel gelangt war. Durch die Herrschaft des Staates, der Grundherren, der Laienschaft über das kirchliche Unterwesen und die insolgedessen wild emporschießende Simonie fühlte die Kirche — mit Recht — ihr inneres Leben in seiner Wurzel bedroht. Sie erhob sich, um das kirchliche Amt für sich zurückzufordern, zugleich um die Macht der Selbstbestimmung über ihr ganzes Leben zu gewinnen. Das war nur möglich, wenn sie zur Herrschaft über die christliche Welt gelangte. Die christliche Welt war schon da. Sie schloß notwendig das Leben der Kirche in sich. Wer die Macht über die Welt hatte, besaß auch die Macht über die Kirche. So mußte die Herrschaft über die christliche Welt dem Staat entrisen und der Kirche zugeführt werden,

damit die christliche Welt im Sinne der christlichen Kirche und damit wahrhaft christlich regiert werde.

Das war das große Ideal, dem Gregor VII. zustrebte, das er seinen Nachfolgern zur Verwirklichung hinterließ. Die Kirche mußte zu einer rechtlichen, alle ihre Glieder verfassungsmäßig beherrschenden Einheit, zu einer Macht (sofern die Kirche als rechtliche Einheit handelte) nicht mehr des Lebens mit Gott, sondern des gesellschaftlichen Lebens werden, zu einer Macht gleich anderen menschlich-gesellschaftlichen Verbänden, zu einer Macht gleich dem Staat. Sie ward (als rechtlich verfaßte Einheit) ihrer sakramentalen Gewalt entkleidet, damit sie körperchaftliche Gewalt empfangen. Sie stellte der Welt sich gleich, auf daß sie die Welt regiere. Christentum und Kirche hörten auf ein Leben nur im Himmelreich zu führen. Das Christentum wollte nicht mehr lediglich das Salz, sondern Herr der Welt sein, um durch äußere „christliche“ Ordnung das Regiment Gottes über seine Christenheit zu sichern.

Der Zusammenstoß mit dem Kaisertum war die Folge. Die Kirche nahm die Staatsgewalt als Teil der Kirchengewalt in Anspruch. Im Kampf mit dem Staat ward sie selbst zum Staat. Das ist seit dem 16. Jahrhundert anders geworden. Aber die katholische Kirche setzt sich noch immer als eine gleichfalls „vollkommene“ Gesellschaft neben den Staat, um souveräne Gewalt nicht bloß über ihr Leben mit Gott, sondern über ihr gesamtes körperchaftliches kirchliches Leben zu verlangen⁴⁸. Der weltzugewandte Kirchenbegriff will

⁴⁸ Diesen Standpunkt vertritt z. B. Papst Leo XIII. in seiner Enzykl. *Immortale Dei* (vom christlichen Staat) v. J. 1885 (oben Anm. 38) mit dem Hinzufügen (Herder Samml. 2 S. 357), daß alles was irgendwie ad salutem animarum cultumve Dei pertinet (wie weit das geht, bestimmt natürlich die Kirche) in potestate arbitrioque ecclesiae est. Mittelbar hat also doch die Kirche Gewalt auch über Weltliches. Die Lehre von der sogenannten potestas indirecta in temporalibus ist die heute in der katholischen Kirche herrschende. Sie stammt bekanntlich aus dem 16. Jahrhundert. Bellarmin, *De summo pontifice* (Disputationum Rob. Bellarmini de controversiis christianae

die Verchristlichung der Welt vollenden. Aber das kann nicht geschehen, ohne daß die Verweltlichung des Christentums eintritt. Die Welt sollte zu einem Reich Christi werden. Aber das Reich Christi verwandelte sich vielmehr in ein Reich der Welt.

5. Das neukatholische Kirchenrecht.

Würde die Kirche eine Körperschaft, so würde natürlich das gesamte Kirchenrecht ein anderes.

Die altkatholische Kirche war keine Körperschaft gewesen. Sie war geordnet für das Handeln Gottes, nicht für das Handeln einer menschlichen Gemeinschaft. Ihr Kirchenrecht war göttliches Recht, der Macht der kirchlichen Gemeinschaft ebenso entrückt wie der Macht irgend eines anderen menschlichen Verbandes. Kirchengesetzgebung war unmöglich. Wie hätte die Kirche als solche (als menschlicher Verband) Macht haben können über das Handeln Gottes! Was als Kirchengesetzgebung in der Form von Synodalschlüssen oder päpstlichen Erlassen auftrat, war vielmehr Bezeugung der bereits gegebenen göttlichen Ordnung, Belehrung (Didaskalie) über das Wort Gottes⁴⁹, Belehrung aus dem Munde Geistbegabter, nicht

fidei, Coloniae Agrippinae 1628, tom. 1) vertritt sie (Lib. V c. 1, p. 231) als die *sententia media et catholicorum Theologorum communis*: pontificem ut pontificem non habere directe et immediate ullam temporalem potestatem, sed solum spiritualem, tamen ratione spiritualis habere saltem indirecte potestatem quandam eamque summam in temporalibus, denn (c. 7 p. 235): *respublica ecclesiastica debet esse perfecta et sibi sufficiens in ordine ad suum finem*. Die katholische Kirche will nicht mehr zugleich Staat, aber doch souverän und in der Abgrenzung der beiderseitigen Gebiete dem Staat übergeordnet sein. In dieser Form hat sie der Macht des neuzeitlichen Staates (und der Reformation) nachgegeben, auf den mittelalterlichen Standpunkt von der *potestas directa in temporalibus* verzichtend.

⁴⁹ Darum sind die Kanonen „heilig und göttlich“. Sie entspringen dem Geist Gottes und können „mit Recht Wort Gottes genannt werden“. So äußert sich gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts, also zur Zeit Gratians, Zonaras, der berühmte Kommentator des morgenländischen kanonischen Rechts. Sein Kommentar (ἐξήγησις τῶν ἐπιπέων καὶ θεῶν κανόνων: Ausgabe von Rhallis

anderer Art als die Belehrung, die aus den Schriften der großen „Väter“ der Christenheit zu schöpfen war. Das altkanonische Recht war ein Erzeugnis der charismatischen Organisation, durch welche unmittelbar der Geist Gottes wirkte auf seine Christenheit, nicht das Werk einer verfassungsmäßig zuständigen Machtstelle, durch welche die Gewalt der Kirche als menschlicher Gemeinschaft geübt wäre.

Sobald die Kirche aber als Körperschaft gedacht wurde, war die Kirchengesetzgebung da und die Zeit des göttlichen Kirchenrechts vorüber. Die Körperschaft ist geordnet nicht damit Gott handle, sondern damit der Verband handle. Die ganze Kirchenverfassung bekommt einen anderen Sinn. Sie regelt das Selbstregiment des Verbandes: menschliches Tun, nicht göttliches. Sie schafft und ordnet kirchliche Verwaltung, kirchliche Gesetzgebung, aber als menschliche, körperschaftliche Selbstverwaltung und Selbstgesetzgebung, die nicht in frei von Gott ausgeteilten Charismen, sondern in verfassungsmäßiger Zuständigkeit der körperschaftlichen Kirchengewalt ihre Wurzel und den Grund ihrer Gültigkeit besitzt.

Das Kirchenrecht wird menschlich erzeugtes Recht für das Leben eines menschlich-gesellschaftlichen Gemeinwesens. Aus jus divinum wird jus humanum. Nicht völlig. Es bleiben natürlich Zusammenhänge mit dem Ursprünglichen, die den Übergang verschleiern und zugleich ermöglichen.

Ein Teil des Kirchenrechts blieb jus divinum. War doch die Kirche eine Körperschaft Christi, und war es doch selbstverständlich, daß Christus der von ihm gegründeten

und Potliä, *Σύνταγμα τῶν κανόνων*, Bd. 2, Athen 1852) eröffnet sich mit einer Vorrede, in der es heißt (S. 1): λόγους δὲ τοῦ θεοῦ εἰκότως (billigerweise, mit Recht) ἂν τις καὶ τὰ τῶν θείων ἀποστόλων καὶ πατέρων λογίζατο διατάγματα ἐπεὶ τῷ θεῷ πνεύματι ἐνηχοῦμενοι ἐκείνοι τὰντὶ διατάξαντο. Das ist ganz die altkatholische Idee. Die Geltung der Kanonen beruht auf göttlicher Eingebung, die durch charismatisch Begabte sich offenbart, nicht auf irgend welcher Gewalt der kirchlichen Gemeinschaft, die von der verfassungsmäßig zuständigen Machtstelle geübt würde.

Religionsgesellschaft eine Ordnung mitgegeben hatte, deren wesensnotwendigen Inhalt er selbst bestimmte. So galten die grundlegenden Einrichtungen der katholischen Kirchenverfassung (Papsttum, Bischoftum, Priestertum) und ebenso die grundlegenden Sätze des Sakramentsrechts (für die sieben Sakramente) nach wie vor als durch göttliches Gesetz gegeben aufrecht. Sie sind unveränderlich und der Kirchengewalt entrückt. Hier gibt es keine Kirchengesetzgebung (sondern nur Belehrung über den Inhalt des Gegebenen) und keinen Dispens⁵⁰. Für dies Gebiet des Kirchenrechts ist das Altkatholische geblieben.

Der größte Teil des Kirchenrechts aber wandelte sich in jus humanum. Es galt als von der körperschaftlichen Selbstgesetzgebungsgewalt der Kirche hervorgebracht. Es war der Kirchengewalt unterworfen (folgeweise veränderlich) und dispensabel. Es galt um der menschlichen Gemeinschaft, um der Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, um des Verbandes willen, nicht um Gottes willen. Auch hier wird der Zusammenhang mit dem Ursprünglichen nicht ganz gelöst. War doch das Haupt der katholischen Religionsgesellschaft und Herr ihrer Ordnung Christus selbst. Der Geist Christi war auch in der gesellschaftlichen Selbstgesetzgebung der Kirche wirksam. Das von der Kirche gesetzte Recht mußte und sollte nicht lediglich als körperschaftlich erzeugtes Recht gelten. Seine Macht stammte daher, daß es zugleich als geistliches Recht erschien, von allem weltlichen Recht sich dadurch unterscheidend, daß Geist Gottes in ihm war, das körperschaftliche Recht mit religiöser Verpflichtungskraft ausstattend⁵¹. Nur daß der Geist Gottes nicht mehr unmittelbar in der Kirchen-

⁵⁰ Das neukatholische jus divinum entspricht demjenigen Teil des göttlichen Kirchenrechts, der im 12. Jahrhundert als „natürliches“ Kirchenrecht als unveränderlich und indispensabel (lex naturalis, lex aeterna) dem göttlichen Sittengesetz gleichgestellt wurde; vgl. oben S. 128. 129 in der Anm.

⁵¹ So war und ist auch das neukanonische Recht geistliches Recht in dem Sinn, den ich früher (weltliches und geistliches Recht 1914) entwickelt habe, nicht „kirchliches Recht“ in dem Sinn der herrschenden Lehre.

gesetzgebung tätig gedacht wurde. Das neukatholische jus divinum ist unmittelbar (wie in der altkatholischen Kirche), das jus humanum aber nur mittelbar von Gott. So wird in der neukatholischen Kirche auch das jus humanum dem göttlichen Recht „im weiteren Sinn“ zugezählt. Aber es bleibt dabei, daß es nach der Art sonstigen menschlichen Verbandsrechts entsteht und sich entwickelt.

Es waren praktische Bedürfnisse, um derentwillen das Kirchenrecht in „menschliches“ Recht sich umsetzte.

Das eine war durch die Anforderungen der Sakramentsverwaltung gegeben. Das göttliche Kirchenrecht gefährdete die Sicherheit des Sakraments, die Grundlage des religiösen Lebens der katholischen Christenheit. Jedes gegen ein kanonisches Verbot verstoßende Sakrament war grundsätzlich nichtig, — ein Satz, dessen Geltung und Bedeutung oben nachgewiesen worden ist. Das hatte sich in der langdauernden Erschütterung des kirchlichen Lebens durch den Investiturstreit als unerträglich herausgestellt. Darum ward das Sakrament aus einer Handlung der Kirche zu einer Handlung des Priesters. Es wirkte andererseits nicht mehr auf die Kirche, sondern nur noch auf das Innenleben (die Geistbegabung) des Empfängers. So konnte das Zustandekommen des Sakraments von der Kirchenordnung befreit werden. Die Gesetzgebung des kirchlichen menschlich-gesellschaftlichen Verbandes hatte selbstverständlich keine Macht über das sakramentale Wirken Gottes. War die göttlich vorgeschriebene Form erfüllt, so war das Sakrament gültig, auch wenn es wider die Kirchenordnung gespendet wurde. Die Unterscheidung des unerlaubten und des gültigen, des illicite und des invalide vollzogenen Sakraments ward möglich, das „menschliche“ Kirchenrecht bedeutete die Sicherheit des Sakramentsempfangs.

Das andere, gleich starke praktische Bedürfnis beruhte in dem Verlangen nach Fortentwicklung des Kirchenrechts, an erster Stelle der Kirchenverfassung. War es möglich mit der im dritten Jahrhundert zum Abschluß gelangten Ordnung des eucharistischen

Dienstes jetzt die christliche Welt des Abendlandes zu regieren? Die göttliche Ämterverfassung für das Sakrament mit ihren altüberlieferten sieben Weitegraden mußte durch körperschaftliche Ämterverfassung mit freier Gestaltung je nach dem Bedürfnis der Gegenwart ersetzt werden. Die ganze alte Ämterverfassung ging zugrunde. Die sieben Weitestufen blieben nur noch als Erinnerung an längst Vergangenes. Auch hier ward das kirchliche Leben vom göttlichen Recht befreit. Nur so konnte die Gegenwart zu dem ihr entsprechenden Recht gelangen und die Eroberung der christlichen Welt unternommen werden.

Als „menschliches“ Recht wird das Kirchenrecht veränderliches Recht. Das war die Hauptsache, auf die es praktisch ankam, und in der Form der Durchsetzung dieser Tatsache hat sich geschichtlich der Übergang vom altkanonischen zum neukanonischen Recht vollzogen. Denn es versteht sich von selber, daß die Körperschaftstheorie nicht die wirkende Ursache, sondern nur den Ausdruck der schon eingetretenen Rechtsänderung bedeutete, allerdings nicht ohne dann die weitere Entwicklung maßgebend zu fördern und zu bestimmen.

Träger der großen Änderung war die abendländische Papstgewalt.

Gab es überhaupt keine Kirchengesetzgebung, so gab es natürlich auch keine Papstgesetzgebung: Die Idee des göttlichen Kirchenregiments schließt das Traditionsprinzip in sich. Das Überlieferte ist das Göttliche. So ist die Gegenwart gebunden durch die Vergangenheit. Da alles kanonische Recht in der altkatholischen Kirche von Gott stammt, so galt für das gesamte Kirchenrecht das Traditionsprinzip. Der Papst der altkatholischen Zeit ist durch die Tradition ganz gerade so gebunden wie die Konzilien⁵². Er ist der Hort und Beschützer des „Alter-

⁵² Die Konzilien betreffend ist zu erinnern an das Konzil von Nicäa, welches wiederholt den überlieferten „Kanon der Ekklēsia“ als maßgebend bezeichnet (c. 1. 5—7. 9. 10. 13. 15. 16. 18), an die Verlesung zahlreicher Väterstellen auf dem Konzil zu Ephesus (vgl. Hefele, Konziliengesch. Bd. 2, 2. Aufl.,

tums“. Er kann die Tradition nicht machen. Er kann sie darum auch nicht ändern⁵³. Als der größte Lehrer der abendländischen Christenheit besitzt er entscheidenden Anteil an der Rezeptionsgewalt und der Dispensationsgewalt der *ecclesia universalis*. Bei mangelnder Zustimmung des Papstes kommt keine Zustimmung der „allgemeinen Christenheit“ zustande, so daß der Gedanke eines „Bestätigungsrechts“ des Papstes für alle Synodalschlüsse möglich war⁵⁴. Die Dispensation — die Anerkennung

§. 186. 206), an den c. 1 von Chalcedon, der alle Kanonen der „heiligen Väter“ bestätigt.

⁵³ Vgl. Papst Zosimus i. J. 417 (Jaffé Nr. 334): *quod contra statuta patrum — concedere vel mutare ne hujus quidem sedis possit auctoritas. Apud nos enim inconvulsis radicibus vivit antiquitas, cui decreta patrum sanxere reverentiam. Leo I. i. J. 458 Jaffé Nr. 544): multa sunt quae aut pro consideratione aetatum aut pro necessitate rerum oporteat temperari (Dispensationsgewalt der Kirche), illa semper conditione servata, ut in his quae vel dubia fuerint vel obscura, id noverimus sequendum, quod nec praeceptis evangelicis contrarium nec decretis sanctorum patrum inveniatur adversum. Daher Gratian zu c. 7 dist. 19: Hoc autem, (die Verbindlichkeit päpstlicher Entscheidungen) intelligendum est de illis sanctionibus vel decretalibus epistolis, in quibus nec precedentium Patrum decretis nec evangelicis preceptis aliquid contrarium invenitur.*

⁵⁴ Gelasius I. i. J. 495 (Jaffé Nr. 664) c. 3: *uniuscujusque synodi constitutum, quod universalis ecclesiae probavit assensus, non aliquam magis exsequi sedem praee ceteris oportere, quam primam, quae et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat (et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu, quem beatus Petrus apostolus Domini voce perceptum, ecclesia nihilo minus subsequente, et tenuit semper et retinet. Die Zustimmung der universalis ecclesia kommt nicht zustande ohne den Papst. Daher schließt der assensus universalis ecclesiae immer den päpstlichen assensus in sich, der von Gelasius als confirmatio bezeichnet wird, wenngleich von rechtsförmlich erteilter Bestätigung während der ganzen altkatholischen Zeit keine Rede gewesen ist. Die von Gelasius vertretene Auffassung kehrt wieder in der pseudoisidorischen Idee, daß keine Synode gültig ist ohne päpstliche Genehmigung. Dem entsprechend Gratian in seiner dist. 17 (unter Berufung auf pseudoisidorische Stellen): Auctoritas vero congregandorum conciliorum penes apostolicam sedem est. Der pseudoisidorische Anankletus c. 15 (Hinschius p. 73) bringt den Satz in derselben Form wie Gelasius: Leges enim ecclesiae apostolica firmamus auctoritate. Im Hintergrunde aller solcher Äußerungen steht die Tatsache, daß es bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts*

eines unkanonischen Tatbestandes — ist ein Sonderfall der Rezeption. Die Gewährung der päpstlichen Anerkennung (der dispensatorischen Rezeption) war im Zweifel maßgebend für die abendländische Christenheit, so daß der Papst im Besitz einer Dispensationsgewalt sich befand, die für die Handhabung des kanonischen Rechts (ob mit Strenge oder mit Milde) entscheidend war⁵⁵. Aber trotz alledem stand der altkatholische Papst grundsätzlich zu dem kanonischen Recht in keinem anderen Verhältnis als die übrigen Bischöfe. Er war berufen, das

keine Machtsstelle in der Kirche gab, der Kirchengesetzgebung zugestanden hätte, daß insbesondere auch keine Synode im Besitz rechtsförmlicher Gesetzgebungsgewalt sich befand (vgl. unten § 22), daß daher über die Geltung aller Synodalschlüsse der assensus ecclesiae (die Rezeption) entschied und die gesamte Rechtsentwicklung auf lediglich tatsächlichem Wege vor sich ging. Es kam ganz allein darauf an, was die Kirche rezipierte, d. h. was sich in der Kirche durchsetzte. Über dies Tatsächliche aber entschied im Abendlande weit aus an erster Stelle der Papst. Das bringt die Idee von seinem Bestätigungsrecht zum Ausdruck.

⁵⁵ Zahlreiche Beispiele für die freie Handhabung der Dispensationsgewalt durch den Papst sind bereits in der obigen Darstellung vorgekommen. Schon im Anfang des 5. Jahrhunderts war die Stimme des Papstes durchaus die entscheidende (oben §. 424), — eine Voraussetzung, von der schon Leo I. (oben Num. 53) ausgeht. Bernold von Konstanz *De excommunicatis vitandis* c. 58 (Mon. Germ. Libelli II, p. 140) schreibt, höchstwahrscheinlich in Wiedergabe einer Hinkmarschen Schrift: *Hanc autem facultatem temperandorum sive mutandorum canonum (trotz des Ausdrucks: mutandorum canonum, ist doch, wie aus dem Folgenden hervorgeht, nur Dispensationsgewalt gemeint) Romano pontifici potissimum adjacere, non dubitamus, ut sancti patres docuerunt. Nam beatus Gelasius et Nicholaus papa primus in decretis eorum, Simachus vero in generali sinodo — de Romani pontificis auctoritate protestati sunt: „Necessaria rerum dispositione constringimus — sic canonum paternorum decreta librare — ut quae presentium necessitas temporum restaurandis aecclesiis peposcit — quantum potest fieri temperemus.“ Nec mireris si Romani pontifices hanc semper peculiariter habuerint potestatem, ut canones pro tempore dispensarent, ipsi enim sunt auctores canonum (vgl. Num. 54) et illa sedes semper habuit hoc privilegium, ut ligatum vel solutum sit, quicquid ipsa ligaverit vel solverit. c. 59 (p. 141): Nequaquam ergo aliquid Romanus pontifex contra canones agit, si quando illos pro consideratione temporum nunc intendit, nunc remittit, cum et ipsi canones tale ei privilegium ei indubitanter concesserint.*

kanonische Recht anzuwenden, nicht, es zu ändern. Er hatte Macht über die Art der Anwendung (auch das konnte jedem Bischof zukommen), aber nicht über den Inhalt des Kirchenrechts⁵⁶. Was ihn auszeichnete, war das Gewicht seiner

⁵⁶ Bernold von Konstanz (Hinkmar) fährt a. a. O. fort: Sed et alii episcopi, etsi nullo modo ut presul apostolicus vel canones instituere vel jam institutos judicare valeant, aliquando tamen pro modulo suo aliqua statuta temperant, et hoc maxime in legibus penitentium, quod etiam ipsi canones illis concedunt. Hier hört man deutlich Hinkmars Stimme. Auch der Bischof hat Dispensationsgewalt (dem römischen Bischof ist sie nur potissimum zuständig, oben Anm. 55). Als Beleg dient die Gewalt des Bischofs im öffentlichen Bußwesen. Der Bischof kann die kanonischen Bußsätze ändern (zu Bernolds Zeit war bereits das private Bußverfahren vor dem Priester die Regel und von dem altkirchlichen Bußgesetze keine Rede mehr). Einige Kanonen über das öffentliche Bußwesen werden zitiert. Nequaquam autem ecclesiastica disciplina subsistere posset, si non presul apostolicus illam auctoritatem haberet de canonibus, quam supra retulimus (vgl. Anm. 55). Nam precedentium patrum statuta ecclesiasticam disciplinam non tam instituerent quam confunderent, si nulla ratione a successoribus eorum immutari possent; cum tamen necessitas temporis nunc mitius, nunc severius incedendum persuaderet. Auch hier (vgl. Anm. 55) ist von immutari die Rede, obgleich nur die Dispensationsgewalt (nunc mitius, nunc severius) gemeint ist. Der Papst hat trotz seiner Macht über die canones nicht die Änderungsgewalt, sondern nur die Dispensationsgewalt, wie sie im Grundsatz auch jedem Bischof gegeben ist. Daher heißt es zum Schluß in c. 60: Sciendum sane, quod Romani pontifices semper magis antiqua exequi et observare quam nova instituere, nisi aliqua rationabilis causa perurgeret, consueverunt. — In hoc utique sancti Romani pontifices aliis pares esse voluerunt, quod non tam novae institutionis auctores quam veteris executores existere studerunt, quod non solum Romano sed cuilibet episcopo idem Gelasius licere testatur. Das hat bis hin zu Gratian auch nach der Auffassung des Papsttums selber gegolten. In den Tagen des Investiturstreits haben Nikolaus II. und ebenso Urban II. weitgehend die Dispensationsgewalt (hinsichtlich simonistischer und von Exkommunizierten erteilter Ordinationen) ausgeübt, aber immer mit dem Vorbehalt, daß das kanonische Recht dadurch nicht geändert werde (oben S. 455). Es war eine grundstürzende Neuerung, als Gratian (vgl. unten) die Ungebundenheit des Papstes durch das kanonische Recht behauptete. Er beweist das selber dadurch, daß er in seiner C. XXV zwar eine lange Reihe von Autoritäten aufzuführen hat, welche einstimmig bezeugen, daß decreta sanctorum canonum neminem magis quam Apostolicum servare oportet und daß die willkürliche Änderung erteilter Privilegien unzulässig ist, während er für seinen eignen Satz von der freien Änderungsgewalt des Papstes keinen einzigen Beleg bei-

Belehrung über das, was dem Geist der gegebenen göttlichen Ordnung entsprechend sei. Um so mehr aber war er selbst an die göttliche Ordnung gebunden, die in ihm ihren berufensten Zeugen und Vertreter fand.

Als das Papsttum im 11. und 12. Jahrhundert zu kirchen- und weltbeherrschender Machtstellung sich erhob, fand es die Unveränderlichkeit des kanonischen Rechts (das Traditionsprinzip) als ein Hindernis auf seinem Wege. Nicht bloß die Gegner, auch die Anhänger der Reformpartei erklärten unter Umständen päpstliche Verfügungen für nichtig, wenn und weil sie den alten Kanonen widersprachen⁵⁷. Dies Hindernis mußte beseitigt werden.

Hier hat Gratian dem Papsttum den entscheidenden Dienst geleistet. Gratian hat die Körperschaftstheorie noch nicht. Aber er hat ihr den Weg gebahnt, auf dem sie ihren Einzug halten konnte.

Ivo von Chartres vergleicht bereits die Entscheidungen der Päpste mit den Konstitutionen der römischen Kaiser⁵⁸. Gratian

zubringen vermag. Ja, Gratian selber lehrt in seiner dist. 19 zu c. 8: Hoc autem (die Verpflichtungskraft der päpstlichen Dekretalen) intelligendum est de illis sanctionibus vel decretalibus epistolis, in quibus nec praecedentium patrum decretis nec evangelicis praeceptis aliquid contrarium invenitur. Darum war die Entscheidung des Papstes Anastasius zugunsten der Weihen des Acacius ungültig (vgl. oben S. 135. 440 ff.), denn sie war illicite et non canonice sed contra decreta Dei, predecessorum et successorum suorum erlassen worden. Der Papst ist nicht bloß durch die evangelica praecepta, sondern ebenso durch die Dekretalen seiner Vorgänger gebunden. Seine eignen Nachfolger sind von seiner Entscheidung frei, wenn er in Widerspruch mit den Vorgängern gehandelt hatte. Auch in den Dekretalen der Päpste kommt göttliches Recht (decreta Dei) zum Ausdruck: nicht als ob der Papst es machte, sondern indem der Papst es klarstellt.

⁵⁷ Vgl. die bereits von Hinschius, *RR* Bd. 3, S. 729, gesammelten Zeugnisse.

⁵⁸ Am Schluß der Vorrede zu seinem Dekret (Migne tom. 161 p. 58) bemerkt Ivo, daß die Unterscheidung von gemeingültigen Rechtsfällen und dispensatorischen Verfügungen (von sanctiones und dispensationes) wie in der Kirche, so auch im weltlichen (römischen) Recht begegne: nec tantum hoc (diese

geht weiter. In dem einleitenden Teil seines Dekrets (vgl. oben S. 20) verwertet er die gesamte Lehre Iffidors von Entstehung des weltlichen Rechts für die Entstehung auch des Kirchenrechts. Alles Recht ist entweder göttliches ewiges Naturrecht (jus naturale, jus divinum) oder menschliches zeitgeschichtlich hervorgebrachtes Recht (jus humanum, mores, consuetudo). Das menschliche Recht ist entweder Gesetzesrecht (constitutio) oder Gewohnheitsrecht (consuetudo) im engeren Sinn. Das kirchliche Gesetz heißt canon. Es wird entweder von den Päpsten oder von Konzilien gemacht. Es ist entweder gemeingültiges oder nur persönlich gültiges Gesetz (Privileg). Alles wie auf dem Gebiet des weltlichen Rechts. Auch die Aufgabe des kanonischen Rechts ist die gleiche wie die des weltlichen: Ordnung zu schaffen und Gewalttat zu unterdrücken⁵⁹. Hier sind alle religiösen Gedanken ausgelöscht. Das kanonische Recht ist

Unterscheidung) in ecclesiasticis observandum est regulis, sed etiam in ipsis legibus. De venerandis legibus legitur Romanis: Quodcumque imperator — constituit — legem esse constat. Hae sunt quae constitutiones appellantur. Plane ex his quaedam sunt quae personales appellantur, quae nec ad exemplum trahantur, quoniam nec hoc princeps vult. Nam quod alicui ob merita indulset — personam non transgreditur. Die canones werden als „regulae“ von den „leges“, dem weltlichen Recht, unterschieden, aber doch werden die Ausflüsse der kirchlichen Dispensationsgewalt mit den kaiserlichen constitutiones personales verglichen.

⁵⁹ Dist. 1: Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet jure (vgl. oben S. 129 in der Ann.) et moribus; dazu c. 1 (Iffidor): Omnes leges aut divinae sunt aut humanae. Zu c. 5: si consuetudo quae in scriptis redacta est, constitutio sive jus vocatur, quae vero in scriptis redacta non est, generali nomine, consuetudo videlicet, appellatur. — Dist. 3: constitutio alia est civilis, alia ecclesiastica; — ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur — Porro canonum alii sunt decreta pontificum, alii statuta conciliorum; — hec quidem de generalibus regulis intelligenda sunt. Sunt autem quaedam privatae leges, tam ecclesiasticae quam seculares, quae privilegia appellantur. Officium vero secularium sive ecclesiasticarum legum est, precipere quod necesse est fieri, prohibere quod malum est fieri —. Dist. 4: Causa vero constitutionis legum est, humanam cohercere audaciam et nocendi facultatem refrenare.

„menschliches Recht“ wie alles andere (positive, nicht in dem ewigen Sittengesetz wurzelnde) Recht auch.

Ivo hat mit der Parallele zwischen kanonischem Recht und römischem Kaiserrecht nur gespielt. Gratian macht Ernst damit. Er hat als Erster den Gedanken von dem freien kirchlichen Gesetzgebungsrecht (nach Art des weltlichen Gesetzgebungsrechts) entwickelt⁶⁰, um daraus seinen Satz von der freien päpstlichen Gesetzgebung abzuleiten.

In seiner Causa XXV spricht Gratian von den päpstlichen Privilegien, und zwar (quaestio 1) von der Frage, ob der Papst Privilegien in Widerspruch mit dem kanonischen Recht zu erteilen, und sodann (quaestio 2), ob er erteilte Privilegien aufzuheben oder durch ein jüngeres Privileg zu ändern berechtigt sei⁶¹.

Die päpstlichen Privilegien der älteren Zeit enthalten lediglich die „Bekräftigung“ eines von kanonischen Rechts wegen bereits begründeten Rechtsbestandes. Sie dienen der Bestätigung, der Ausführung, dem Schutz des kanonischen Rechts und sind darum im Namen Gottes (der im ewigen Gericht den Zuwiderhandelnden strafen wird) für immer und unwider-

⁶⁰ Das ist der Sinn der gratianischen Begriffsbestimmung: ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur. Die überlieferte Lehre nimmt den gratianischen Satz als Ausdruck für den Begriff des kanonischen Rechts überhaupt. Die Neuerung, welche Gratian bringt, wird nicht gesehen. Das Wesen des altkanonischen als eines in allen seinen Teilen unmittelbar göttlich erzeugten Rechts ist unserer bisherigen Wissenschaft unbekannt.

⁶¹ Über die Causa XXV und deren große geschichtliche Bedeutung hat Thayer gehandelt in seiner ausgezeichneten Untersuchung: Über Entstehung und Bedeutung der Formel Salva sedis apostolicae auctoritate in den päpstlichen Privilegien, Wien 1872 (Wiener Sitzungsber. Bd. 71). Thayers Ergebnisse liegen dem Folgenden zugrunde. Auch seine Auffassung ist nach meiner Ansicht noch ergänzungsbedürftig. Aber Thayer ist in der Beurteilung des kanonischen Rechts und seiner Entwicklung der geschichtlichen Wahrheit um vieles näher gekommen als alle anderen. Wir wären längst weiter, wenn seine zugleich gründlichen und feinsinnigen Forschungen mehr verwertet worden wären, als bis jetzt geschehen ist. Auch was Hinschius, RR Bd. 3 S. 725 ff., in dieser Hinsicht bietet, bleibt ganz an der Oberfläche.

ruflich gegeben. Sie haben nichts von Gesetzgebung, nichts von einer Sondervorschrift (*lex privata, constitutio personalis*) zugunsten eines Einzelnen an sich⁶². Erst seit Gregor VII. treten in den Papstprivilegien der Bestätigung des zu Recht Bestehenden weitere Bestimmungen hinzu, die dem Privilegienempfänger Sonderrechte, Vorrechte gewähren. Die Bevorrechtigungen werden immer häufiger. Zunächst von dem eigentlichen (nur auf Bestätigung gerichteten) Beschlusinhalt der Urkunde getrennt und als bloßer Anhang hinzugefügt, werden sie seit Innozenz II. in den Hauptteil des Schriftstücks aufgenommen und mit der Bestätigung zusammengesmolzen. Das „Privileg“ (jetzt erst wird diese Selbstbezeichnung der Urkunde stehend) will — seit etwa 1135 — in zahlreichen Fällen nicht mehr bloß Bekräftigung, sondern Bevorrechtigung, Abweichung vom kanonischen Recht für diesen Einzelfall bestimmen⁶³. Es ist auf dem Wege, eine *privata lex* zu werden. Aber — das ist das wichtige — vor Gratian ist dies Ziel noch nicht erreicht. Das Privileg ist und bleibt eine Verwaltungshandlung, gebunden durch das

⁶² Das zeigt Thayer S. 30–36. Hier bemerkt zutreffend bereits Thayer S. 34 Anm. 2, daß nach der älteren Auffassung, die Gratian in qu. 1 der C. XXV unter Bezugnahme auf 16 Autoritäten zunächst wiedergibt, „die päpstlichen Dekrete keine Gesetze im eigentlichen Sinne, sondern nur Neuordnungen sind, die zur Ausführung der *canones*, insbesondere der Konzilienschlüsse dienen.“ Thayer hat also bereits erkannt, daß der alten Kirche eine päpstliche Gesetzgebungsgewalt fremd war. Daß auch den Konzilien keine Gesetzgebungsgewalt zustand, wird S. 45 wenigstens angedeutet: der „altkirchliche Grundsatz von der Unabänderlichkeit der *canones*“ ist durch Gratian zurückgebrängt, um „an die Stelle des *canon* die Herrschaft des Gesetzes zu bringen“. Es fehlt nur noch die Erkenntnis, daß die Ursache dieser Erscheinung in der altkatholischen Gleichsetzung alles kanonischen Rechts mit göttlichem Recht gegeben war.

⁶³ Das alles zeigt Thayer S. 32 Anm. 1; vgl. auch S. 38. Die Bevorrechtigung wird, wie Thayer hervorhebt, zunächst von dem eigentlichen Beschlusinhalt der Urkunde getrennt: das Dekret (*decernimus*) schließt sich unmittelbar an die Bestätigung; dann folgt die Bevorrechtigung und endlich die Sanktion. Seit Innozenz II. erscheint die (immer häufiger werdende) Bevorrechtigung im Stamm des Privilegs vor dem Dekret. Sie wird zu dem Hauptinhalt der Urkunde. Das Privileg „verwandelt sich tatsächlich in eine *privata lex*“.

kanonische Recht, unwiderruflich soweit es dem kanonischen Recht entspricht, widerruflich soweit es durch Verletzung eines Vorrechts dem kanonischen Recht widerspricht⁶⁴.

Eine Änderung brachte erst Gratian. Er vertrat die freie Widerruflichkeit eines jeden Privilegs und wußte zu diesem Ergebnis auf einem Wege zu gelangen, der dem Papsttum noch ganz andere Ausichten eröffnete.

Nach Gratian ist das päpstliche Privileg ein Sondergesetz (*lex privata*) gleich dem Kaiserprivileg des römischen Reichs. Es ändert für diesen Einzelfall zugunsten des Empfängers das kanonische Recht. Der Papst kann das kanonische Recht ändern. Er ist ein Herr des kanonischen Rechts. Wiederum: weil der Papst das kanonische Recht zu ändern vermag, kann er auch das Sonderrecht ändern, welches er durch sein Privileg

⁶⁴ Der Erzbischof von Reims beruft sich Gregor VII. gegenüber auf sein Privileg, daß er nur vor dem Papst selber oder einem römischen Legaten (nicht auch vor anderen Delegierten des Papstes) Recht zu geben brauche. Gregor VII. erwidert (i. J. 1078, Jaffé Nr. 5081): *du kannst nicht verlangen, daß, quae in causis omnium Romanis pontificibus rata fuerunt et licita, in vestri solius causa irrita velitis et illicita reddi; — possunt quaedam in privilegiis pro re, pro persona, pro tempore, pro loco concedi, quae iterum pro eisdem, si necessitas vel utilitas major exegerit, licenter valent commutari. Privilegia siquidem non debent sanctorum patrum auctoritatem infringere, sed utilitati sanctae ecclesiae prospicere.* Das Verlangen des Erzbischofs ist trotz seines Privilegs wider das kanonische Recht (wider die Rechte, die dem Papst in *causis omnium* nach den heiligen Vätern zustehen), denn das kanonische Recht wird durch das Privileg auch für seinen Empfänger nicht geändert; das dem kanonischen Recht widerstreitende Privileg ist eine bloße dispenfatorische (verwaltende) Maßregel unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Umstände. Es kann bei *necessitas vel utilitas major* durch Geltendmachung des kanonischen Rechts in jedem Augenblick wieder außer Kraft gesetzt werden. Das unkanonische Privileg (Vorrecht) ist frei widerruflich. Der allgemeine Grundsatz aber, daß das (gemäß dem kanonischen Recht) erteilte Privileg unwiderruflich sei, ward dadurch nicht berührt. Das beweist die Urkunde Honorius' II. v. J. 1126 für den Erzbischof von Pisa (Jaffé Nr. 7266) sowie die Tatsache, daß Gratian für seinen Satz von der freien Widerruflichkeit aller Privilegien keine Autorität aufzuführen weiß (unten Anm. 66). Vgl. Thayer, S. 33. 36. Noch (vor Gratian) war das Privileg keine *lex privata*.

als Gesetzgeber der Kirche geschaffen hat. Weil das Privileg ein Gesetz ist, darum ist es frei widerruflich, frei veränderlich.

Weite Horizonte tun sich auf. Die Sätze vom Privileg sind nur eine Widerpiegelung der allgemeinen Sätze von der päpstlichen Gesetzgebung. Der Papst hat die Gesetzgebungsgewalt und die Gesetzgebung des Papstes ist freie Gesetzgebung.

Alles kanonische Recht, soweit es nicht durch das göttliche Naturrecht (dist. 1: jus naturale quod in lege — dem alten Testament — et evangelio — dem neuen Testament — continetur) gegeben ist, bedeutet päpstliches Gesetzesrecht. Es gibt Kirchengesetzgebung, aber alle Kirchengesetzgebung ist vielmehr Papstgesetzgebung. Denn alles kanonische, kirchengesetzliche Recht gilt nur kraft der ihm erteilten päpstlichen Bestätigung. Aber der Papst schafft das kanonische Recht, ohne sich ihm zu unterwerfen. Der Papst steht darin ebenso wie Christus, der die Quelle aller Kirchenordnung ist, der dem Gesetz sich unterwarf, aber doch ein Machthaber und Herr des Gesetzes blieb. So soll auch der Papst in Demut dem kanonischen Recht sich unterordnen, damit er ein Vorbild für die andern sei, aber doch unter Umständen, sei es durch Befehle, sei es durch Gesetze, sei es durch seine Handlungen als den Herrn und Urheber alles kanonischen Rechts sich erweisen. Der Papst hat freie Gesetzgebungsgewalt. Er ist ungebunden durch das kanonische Recht. Er kann auch dem gemeingültigen kanonischen Recht gegenüber Privilegien gewähren und erlauben machen, was durch das kanonische Recht verboten ist⁶⁵.

⁶⁵ Am Schluß der Causa XXV qu. 1 sagt Gratian nach Aufführung der Väterzeugnisse, die einstimmig Änderung des kanonischen Rechts verbieten: patet quod contra statuta sanctorum canonum — privilegia ab Apostolico concedi non debent. Aber, fährt er fort: His ita respondetur: Sacrosancta Romana ecclesia jus et auctoritatem sacris canonibus impertit, sed non eis alligatur. Habet enim jus condendi canones, utpote que caput et cardo est omnium ecclesiarum, a cujus

So ist alles kirchlich erzeugte kanonische Recht veränderlich, veränderlich durch die Kirchengesetzgebung, die mit der Papstgesetzgebung zusammenfällt. Das Wesen des gesamten kanonischen Rechts (soweit es nicht göttliches Naturrecht darstellt) ist ein anderes geworden. Und doch bezeugen ja die Väter die Unveränderlichkeit des kanonischen Rechts! Wohl, sagt Gratian, aber, fügt er hinzu, die Änderung der canones durch den Papst ist — „bei genauer Betrachtung“ — keine Änderung! Denn wenn die heiligen canones etwas bestimmen, so tun sie es immer mit dem Vorbehalt ihrer „Auslegung“, durch den Papst. „In einigen Konzilsbeschlüssen“ wird darum ausdrücklich das päpstliche Anerkennungsrecht vorbehalten. Alles kanonische Recht trägt diesen Vorbehalt in sich. Privilegien, die als leges privatae das kanonische Recht für einen Einzelfall ändern, bedeuten also doch keine unkanonische Abweichung vom kanonischen Recht, denn das kanonische Recht selber will ja die Möglichkeit solcher Änderung. Nur daß die Privilegien natürlich wieder der gleichen Änderungs-

regula dissentire nemini licet. Ita ergo canonibus auctoritatem prestat, ut se ipsam non subiciat eis. Sed sicut Christus, qui legem dedit, ipsam legem carnaliter implevit — ut in se ipso eam sanctificaret, postea vero, ut se dominum legis ostenderet, contra litteram legis leprosum tangendo mundavit — — docens tamquam potestatem habens, id est tamquam dominus legis, addens moralibus ea quae deerant ad perfectionem —. Sic et summae sedis pontifices canonibus a se sive ab aliis sua auctoritate conditis reverentiam exhibent et eis se humiliando ipsos custodiunt, ut aliis observandos exhibeant. Non numquam vero seu jubendo seu diffiniendo seu decernendo seu aliter agendo se decretorum dominos et conditores esse ostendunt. Die Väterstellen sind also dahin zu verstehen, daß aliis inponitur necessitas obsequendi; summis vero Pontificibus ostenditur inesse auctoritas observandi, ut a se tradita observando aliis non contempnenda demonstrant, exemplo Christi, qui sacramenta, que ecclesiae servanda mandavit, primum in se ipso suscepit —. Oportet ergo primam sedem, ut diximus, observare ea, que mandavit decernendo, non necessitate obsequendi, sed auctoritate impertiendi. Licet itaque sibi contra generalia decreta specialia privilegia indulgere et speciali beneficio concedere, quod generali prohibetur decreto.

gewalt unterliegen, die dem Papst gegenüber allem kanonischen Recht zuständig ist⁶⁶.

⁶⁶ Gratian l. cit. (vgl. Anm. 65) fährt fort: Quamquam si decretorum intentionem diligenter advertamus, nequaquam contra sanctorum canonum auctoritatem (pontifices) aliquid concedere inveniuntur. Sacri siquidem canones ita aliquid constituunt, ut suae interpretationis auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae reservent. Ipsi namque soli canones valent interpretari, qui jus condendi eos habent. Unde in nonnullis capitulis conciliorum, cum aliquid observandum decernitur, statim subinfertur: „Nisi auctoritas Romanae ecclesiae imperaverit aliter“, vel: „salvo tamen in omnibus jure sanctae Romanae ecclesiae“, vel: salva tamen in omnibus apostolica auctoritate“. Quaecumque ergo de — quibuslibet ecclesiasticis negociis sacris canonibus diffiniuntur, intelligenda sunt necessario servari nisi auctoritas Romanae ecclesiae aliter fieri mandaverit vel permiserit. Cum ergo aliqua privilegia ab Apostolico aliquibus conceduntur, etsi contra generalem legem aliquid sonare videantur, non tamen contra ipsam aliquid concedere intelliguntur, cum ipsius legis auctoritate privilegia singulorum penes matrem omnium ecclesiarum reserventur. Neque enim privilegia aliquibus concederentur, si praeter generalem legem nulli aliquid speciale indulgeretur (hier erscheint also die den Privilegienempfänger bevorrechtigende Abweichung vom kanonischen Recht bereits als für den Begriff des Privilegs wesentlich — vgl. oben Anm. 63 — so daß die Gleichsetzung des päpstlichen Privilegs mit dem römisch-rechtlichen, d. h. mit der privata lex, daraus hervorgeht). Privilegia namque dicuntur quasi privata privilegia, eo quod privatam legem singulis generent. Valet ergo — sancta Romana ecclesia quoslibet suis privilegiis munire et extra generalia decreta quaedam speciali beneficio indulgere. Das päpstliche Privileg ist Ausdruck der freien päpstlichen Gesetzgebungsgewalt gegenüber dem gesamten von der Kirche ausgebildeten kanonischen Recht. Der Papst ist nur verpflichtet, wie Gratian hinzusetzt, die Billigkeit zu beachten und dafür zu sorgen, daß die Begünstigung des Einzelnen nicht zur Benachteiligung der Gesamtheit führt: cui sacra lex principum concordans ait: Rescripta contra jus elicita ab omnibus iudicibus precipimus refutari — nec dampnosa fisco nec juri contraria postulari oportet. Daran schließt sich in qu. 2 die Erörterung, ob auch erteilte Privilegien vom Papst frei widerrufen bzw. geändert werden können. Auch hier zunächst die Reihe der Väterstellen (c. 1—21), welche einstimmig die freie Widerruflichkeit der Privilegien ausschließen: patet, quod posteriora privilegia antiquioribus derogare non possunt. Aber, sagt Gratian: His ita respondetur: Sancta Romana ecclesia sua auctoritate congregata valet disjungere et disjuncta congregare, rationis tamen equitate considerata. Unde vel pietatis vel necessitatis intuitu semel a se concessa valet vel in totum vel in partem commutare. Was Gratian dafür an Belegen beibringt, handelt überhaupt nicht von Privilegien und ist ohne jede Be-

Eine Beweisführung eigener Art! Es wird dem kanonischen Recht ein Sinn untergelegt, den es, auch in den Augen des Papsttums selber, bis dahin niemals besessen hatte. Das Gegenteil von dem, was Gratian behauptet, ist die Wahrheit. Und wie steht es mit den nonnulla capitula conciliorum, die nach Gratian das freie päpstliche Änderungsrecht (Gesetzgebungsrecht) ausdrücklich anerkennen sollen? Kein einziger Konzilschluß hat einen solchen Vorbehalt gemacht. Die beiden ersten Formeln, die Gratian für den Vorbehalt vorbringt⁶⁷, finden sich überhaupt in keinem Konzilschluß. Seine dritte Formel: salva tamen in omnibus apostolica auctoritate, wird ein Mal in einem Konzilschluß gebraucht, aber in einem Sinne, welcher dem von Gratian gewollten entgegengesetzt ist. Das von Urban II. i. J. 1095 zu Piacenza abgehaltene Konzil fügt einer dispensatorischen Vorschrift zugunsten auch solcher, die mit eigener Simonie geweiht waren, den Vorbehalt hinzu: Salva tamen in omnibus apostolicae sedis auctoritate⁶⁸. Das vom apostolischen Stuhl durch die Jahrhunderte

weiskraft. Es bleibt bei der einfachen Wiederholung: Serventur ergo privilegia ecclesiarum cunctis inconcussa temporibus, ne videlicet praeter ejus auctoritatem, a quo data sunt, contra ea liceat ire alicui. Gratians Lehre von der Widerruflichkeit der Privilegien ist lediglich ein Folgesatz aus seiner Lehre von der freien päpstlichen Gesetzgebungsgewalt, und das eine ist ebenso neu wie das andere. Darum weiß Gratian für den einen Satz wie für den andern keine Autoritäten vorzubringen.

⁶⁷ Sie lauten: Nisi auctoritas Romanae ecclesiae imperaverit aliter. Salvo tamen in omnibus jure sanctae Romanae ecclesiae. Vgl. Anm. 66.

⁶⁸ Konzil von Piacenza c. 6 (Mansi tom. XX, p. 805). Das Konzil ist schon oben S. 458 ff. besprochen worden. Es enthält die umfassenden Dispensationen, durch welche die im 12. Jahrhundert sich vollziehende große Änderung des Rechts von der Ordination vorbereitet wurde. Auch die Dispensation des c. 6 zugunsten der mit eigener Simonie Geweihten geht sehr weit. Es wird den Simonisten unter Umständen die Ausübung ihres ordo (an einer anderen Kirche) gestattet, ihr ordo also als gültig anerkannt. Der Kanon selber sagt, daß das magna misericordia sei. Bis dahin galt der Satz für unerschütterlich, daß eigne Simonie die Ordination nichtig mache. Das wird überdies in c. 1. 2. des Konzils ausdrücklich als kanonisches Recht bestätigt. Das soll auch in Zukunft unverändert gelten (c. 1: Ea quae a sanctis patri-

hindurch vertretene kanonische Recht, welches Deposition des Simonisten als eines nichtig Ordinierten fordert, bleibt unverändert (es wird in c. 1. 2. desselben Konzils ausdrücklich bestätigt) trotz der Gnade, welche Urban II. für die Fälle der Vergangenheit gewährt. Der Papst erklärt, daß er nur „Gnade gewährt“, d. h. nur dispensiert, und spricht durch den Vorbehalt noch besonders aus, daß er keine Gewalt der Rechtsänderung besitzt noch ausübt. Also gerade das Gegenteil von dem, was Gratian in den Vorbehalt hineinlegt. Die Auslegung Gratians, überhaupt sein Vorbringen von den *nonnulla capitula conciliorum* bedeutet eine bewußte Fälschung des kanonischen Rechts⁶⁹.

Was lag in Wirklichkeit an Gründen vor, die Gratian zur Rechtfertigung seiner Lehre benutzen konnte? Nur der von lange her überlieferte, von Pseudoisidor bereits ausgebaute Gedanke, daß in der Macht des Papstes über die Rezeption eine päpstliche

bus de simoniaciis statuta sunt, nos quoque — firmamus. c. 2: Quidquid igitur in sacris ordinibus — vel data vel promissa pecunia acquisitum est, nos irritum esse et nullas umquam vires obtinere censemus). Das wird bei der magna misericordia, die in c. 6 gewährt wird, noch einmal besonders hervorgehoben. Es bleibt „die Autorität des apostolischen Stuhles“. Es bleibt das von dem Papsttum (vgl. z. B. Gregor d. Gr., oben S. 438 Anm. 39) vertretene Recht. Es bleibt daher auch die Macht des Papsttums, in Zukunft das kanonische Recht ungemildert zur Anwendung zu bringen. Der Vorbehalt zugunsten des päpstlichen Stuhles drückt genau das gleiche aus, was c. 12 für alle erteilten Dispensationen noch einmal hervorhebt: *nullum tamen praejudicium sacris canonibus fieri volumus — et cessante necessitate illud quoque cesset quod factum est pro necessitate*. Der päpstliche Vorbehalt des Konzilschlusses bedeutet die unveränderte Aufrechterhaltung des kanonischen Rechts. — Die Dispensationsbeschlüsse von Piacenza (auch den c. 6) wiederholte Urban II. auf einem römischen Konzil i. J. 1099 (Mansi tom. XX p. 961).

⁶⁹ Das alles hat Thauer S. 40—43 dargetan. Der Vorbehalt päpstlicher Rechte, den man in Konzilien vergeblich sucht, findet sich mehrfach in älteren Papstprivilegien, aber auch hier hat der Vorbehalt einen ganz anderen Sinn als bei Gratian. Er bedeutet nicht den Vorbehalt freien Widerrufrechts, sondern nur den Vorbehalt der (halb geistlichen, halb weltlichen) Rechtsbefugnisse, die dem Papst gemäß kanonischem Rechte gegenüber dem Empfänger des Privilegs zuständig sind, Thauer S. 8 ff.

Bestätigungsbefugnis für alles kanonische Recht enthalten sei (oben S. 596). Von der Bestätigungsbefugnis nimmt Gratian denn auch seinen Ausgang⁷⁰. Aus der „Bestätigungsbefugnis“ aber, die bis dahin bloßes Theorem ohne praktische Bedeutung gewesen war, machte er freie Gesetzgebungsgewalt nach Art der römischen Kaisergewalt, eine Gesetzgebungsgewalt, welche alle rechtserzeugende Kirchengewalt in sich schloß. Durch die gratianische Lehre wurde der Papst mit einem Schlage zugleich der Gesetzgeber und der Monarch der Kirche Christi.

Eine kühne Umdeutung! Aber sie entsprach dem, was die Gegenwart von damals begehrte. Das mittelalterlich-religiöse Leben stieg zu seinem Höhepunkt empor. Die neuauftkommenden Schichten, Rittertum und Bürgertum, erfüllten sich mit den kirchlichen Gedanken. Die Zeit der Kreuzfahrten war da. Die christliche Welt des Abendlandes trat in den Dienst des Papsttums. Die Monarchie des Papstes war die Forderung des Lebens. Gratian half das Verlangen seiner Zeit erfüllen. Er wies dem Papst den Weg zum Ziele.

Raum war das Dekret veröffentlicht (um 1140), so griff die römische Kurie mit beiden Händen nach der ihr von der Wissenschaft dargebotenen neuen Macht. Seit dem Jahr 1144 (Cölestin II. und Lucius II.) wird der gratianische Vorbehalt, und zwar im gratianischen Sinne, regelmäßiger Bestandteil der päpstlichen Privilegien. Bei jeder Rechtsverleihung wird durch Hinzufügung des „Vorbehaltis der Autorität des apostolischen Stuhles“ die freie Widerruflichkeit des erteilten Rechtes ausgesprochen⁷¹. Der alte Gedanke, daß der Papst durch sein Privileg nur bestätige, was schon von kanonischen Rechts wegen gültig besteht, ist verschwunden. Die freie Widerruflichkeit bedeutet, daß das verlehene Recht lediglich in der Machtvoll-

⁷⁰ Das ist der Sinn seiner Worte: *Romana ecclesia jus et auctoritatem sacris canonibus inperitit*, oben Anm. 65.

⁷¹ Das zeigt Thauer S. 8 ff. 19 ff.

kommenheit des verleihenden Papstes wurzelt, daß der Papst Quell und Herr aller Rechtsordnung ist. Das päpstliche Privileg ist jetzt in Wahrheit ein Privileg im Sinn des römischen Rechts, ein Sondergesetz geworden, welches die allgemeine freie Gesetzgebungsgewalt des Papstes zum Ausdruck bringt⁷².

Kein Laut des Widerspruchs wurde vernehmbar. Gratian hatte ausgesprochen nicht was da war, aber was da ist. Die neue Lehre drang sofort durch. Sie entsprach der bereits bestehenden kirchlichen Überzeugung⁷³. Schon um 1170 steht die

⁷² Vgl. Thamer S. 30. 38. 39.

⁷³ Roland (Alexander III.) schreibt in seinem Stroma zu Gratians Dekret (um 1147) C. XXV qu. 1 (Ausg. von Thamer S. 103 ff.): Sancta Romana ecclesia habet jus et auctoritatem ecclesias earumque jura inrefragabiliter ordinandi. Ejus quidem statutis nemini obviare licet nec in aliquo repugnare. Zwar wird eingewandt, daß eine Abweichung vom gemeingültigen kanonischen Recht nur möglich sei ubi maxima necessitas urget, qua cessante cessare debet pariter quod urgebat (dem Papst wird von den Gegnern nur die Dispensationsgewalt, nicht die Gesetzgebungsgewalt zugeschrieben). Aber: es folgt die gratianische Lehre unter Berufung auf die nonnulla conciliorum capitula mit dem angeblichen gratianischen Vorbehalt. Auch in ipsis Romanorum pontificum statutis (die Privilegien sind gemeint!) hoc in fine semper (!) adjungitur scil.: „salvo in omnibus et per omnia jure et auctoritate Romanae ecclesiae.“ Qu. 2 (S. 108): Romanum pontificem antiquioribus privilegiis posse derogare. Ad quod notandum, quod Romana ecclesia — jus et auctoritatem sacris praestat canonibus, non eis se umquam alligando sed de eis libere judicando atque immutandi licentia sibi servando. Unde et in fine canonum semper (!) invenitur annexum: „salva in omnibus auctoritate Romanae ecclesiae“, juxta quem tenorem non solum alia sed et apostolicorum statuta per apostolicorum poterunt retractari. — Summa Coloniensis (um 1170) bei v. Schulte, Zur Gesch. der Sit. über d. Dekret Gratians, Zweiter Beitrag, 1870 (aus den Wiener Sitzungsber. Bb. 64) S. 5: Mater nostra Romana ecclesia, quia superlativam in omnibus auctoritatem gerit et claves juris habet, inde privilegia et non habita concedere (das päpstliche Privileg kann Rechte nicht bloß bestätigen, sondern frei verleihen) et concessa adimere praevalet; S. 19: Canones suae interpretationis auctoritatem primae sedi reservant, unde et pleraque (!) conciliorum capitula ita concludunt: salvo in omnibus jure sanctae Rom. ecclesiae. — Bernhard von Pavia Summa decretalium (um 1190), ed. Laspeyres (1860) V, 28 § 3: Potest facere

monarchische Gesetzgebungsgewalt des Papstes außer Zweifel: die Christenheit als Ecclesia (Volk Gottes, Kirche) ist ein Staat, und der Papst ist der wahre Kaiser der Christenheit⁷⁴. Es war die Zeit, wo die Wissenschaft vom kanonischen Recht juristische Wissenschaft wurde. Die Körperschaftstheorie hielt ihren Einzug, und der Papst war das gegebene Oberhaupt der christlichen Körperschaft. Die kanonistische Jurisprudenz ward die Bundesgenossin des Papsttums, den mächtigen Verfassungsbau der römisch-katholischen Papstkirche aufzurichten.

Gratian selber hat die Körperschaftstheorie noch nicht. Er denkt noch altkatholisch. Daher die Widersprüche, in denen er sich bewegt. Ihm ist alles kanonische Recht göttliches Sakramentsrecht und doch zugleich vom Papst (der Kirche) frei gesetztes „menschliches Recht“⁷⁵. Ihm ist alles kanonische Recht unver-

privilegium, qui potest facere legem communem. — Summa Paris. um 1170 (v. Schulte, Zweiter Beitrag, S. 40) zu Causa XXV qu. 1: Perniciosam quandam subtilitatem inducunt magistri dicentes: summum pontificem numquam contra sanctorum statuta statuit, cum enim in contrarium statuit, desinit esse statutum quod ante erat statutum, quia statutum amittit; sicque contra statutum nunquam statuit. Sed hoc dici non potest et vere, quoniam contra statuta statuit et contra decreta decrevit. — Nach Innocenz III. (c. 19 X. de rescript. 1, 3) ist die „Bedingung“ salva sedis apostolicae auctoritate zu ergänzen, auch wenn sie dem Privileg nicht ausdrücklich beigelegt ist. Die freie Gesetzgebungsgewalt des Papstes ist bereits selbstverständlich. — Vgl. Thamer S. 38. 39. 43 Anm. 1.

⁷⁴ Summa Paris. (um 1170), v. Schulte, Zweiter Beitrag S. 37: Ecclesia reipublicae instar obtinet. S. 40: ipse (papa) est verus imperator et imperator vicarius ejus. — Summa Colon. (vgl. Anm. 73) S. 19: imperator potest infamiam abolere ideoque, cum papa super imperatorem immo ipse verus imperator sit, non est dubium, eum idem posse. — — quaeritur, an a saeculari tribunali in causis pecuniariis ad papam appellari possit. Videtur hoc inde, quod papa verus imperator est.

⁷⁵ Die Auffassung des von der Kirche gesetzten Rechts als jus humanum nach Art des staatlichen Gesetzesrechts (oben Anm. 59) ist bei Gratian eine ganz vereinzelte Entscheidung. Sonst wird (wenn man von der Causa XXV absteht) im ganzen Dekret nach altkatholischer Art das kanonische Recht (als göttliches Recht) dem menschlichen Recht entgegengesetzt: nur das weltliche Recht ist „menschliches Recht“. Vgl. Gratian vor c. 5 dist. 11: nec sacris canonibus

änderlich und doch zugleich (durch den Papst) frei veränderlich⁷⁶. Ihm ist der Papst ein „Herr“ und doch zugleich ein „Diener“ des kanonischen Rechts⁷⁷. Das Dekret als Ganzes ist trotz solcher Unstimmigkeiten altkatholischer Art. Die Idee vom Sakramentsrecht und von der concordia canonum beherrscht die gesamte Darstellung. Die Lehre des einleitenden Titels von dem „menschlichen“ kirchlichen Konstitutionenrecht und der Causa XXV von der freien päpstlichen Gesetzgebung erscheint wie ein eingesprenkter Fremdkörper. An diesen Stellen wirkt das römische Recht ein, aber auch hier noch nicht die Körperschaftslehre, sondern die Gesetzgebungslehre des Kaiserreichs. Noch mehr. Von den Kategorien des Rechts, die Gratian in seinem einleitenden Teil dem Isidor und dem Altertum entnimmt, macht Gratian keinerlei praktischen Gebrauch, weder in dem einleitenden Teil selber⁷⁸, noch in dem übrigen Dekret. Die einzige Ausnahme bildet unsere Causa XXV. Hier wird der Begriff des Privilegs als

nec humanis legibus; vor c. 3 C. XV qu. 1: Unmündige und Geisteskrante sind straffrei non solum humanis sed etiam divinis legibus. Dem entsprechend bezeichnet Gratian das gesamte kanonische Recht als jus poli (gleichbedeutend mit jus coeli), vgl. Gratian vor c. 8 C. II qu. 3: cum matrimonia hodie reguntur jure poli, non jure fori, — ein Satz, der von den Dekretisten oft wiederholt ist (vgl. Se hling, Die Unterscheidung der Verlöbniße 1887 Anm. 3); er ist gleichbedeutend mit dem Satz der Summa Paris. bei v. Schulte, Zweiter Beitrag, S. 39: matrimonium hodie non secundum leges fit sed secundum canones. Als göttliches Recht ist das kanonische Recht unveränderlich und muß deshalb die concordia canonum nachgewiesen werden: das ganze Dekret beruht in dieser altkatholischen Auffassung.

⁷⁶ Die Unveränderlichkeit ist die Grundidee des Dekrets, vgl. Anm. 75 a. G. Sie wird dann auch von Gratian ausdrücklich gelehrt, und zwar als Schranke auch der Papstgewalt, vgl. oben Anm. 56.

⁷⁷ Vgl. Gratian vor c. 1 dist. 21: Decretis ergo Romanorum pontificum et sacris canonibus conciliorum ecclesiastica negotia — terminantur. Ministri vero sacrorum canonum et decretorum Pontificum sunt summi Pontifices et infra presules atque reliqui sacerdotes.

⁷⁸ Hier findet sich, soweit praktische Fragen in Betracht kommen, das Gegenteil, da dem Papst das freie Gesetzgebungsrecht abgesprochen wird, oben Anm. 56.

eines Sondergesetzes verwertet. Aber auch hier wird die Gesetzgebungsgewalt des Papstes nicht aus Körperschaftsrechtlichen Sätzen, sondern aus dem altkatholischen Gedanken von dem päpstlichen „Bestätigungsrecht“, d. h. von der Stellung des Papstes als des Oberhauptes der für alle anderen Kirchen maßgebenden römischen (stadtrömischen) Kirche (vgl. unten § 22) abgeleitet. Vor allem: jede Körperschaftsrechtliche Vorstellung ist dadurch ausgeschlossen, daß Gratian (gut altkatholisch) das kanonische Recht, vom Eherecht abgesehen, nur als Recht des Klerus denkt (unten § 22). Noch ist — trotz des von Gratian aus dem römischen Recht übernommenen „Gesetzgebungsrechts“ der Kirche, des Papstes — das kanonische Recht kein von der Kirche (Christenheit) als einheitlicher Körperschaft erzeugtes Recht, welches für die gesamte christliche Welt Geltung zu beanspruchen hätte. Noch ist das kanonische Recht kein Weltrecht. Die Kluft, die den Altkatholizismus vom Neukatholizismus trennt, ist bei Gratian noch nicht überschritten.

So bleibt die Tatsache, daß das Dekret Gratians das letzte große Werk der altkatholischen, noch nicht juristisch, sondern religiös (theologisch) denkenden Kirchenrechtslehre ist. Aber Gratian hat in seinem Werk der neukatholischen, Körperschaftsrechtlich (juristisch) denkenden Kirchenrechtslehre die Tür geöffnet. Schon ist der Gedanke einer freien kirchlichen Gesetzgebung des Papstes da, schon der Gedanke eines von unveränderlichem göttlichem Naturrecht sich unterscheidenden „menschlichen“ Kirchenrechts, schon der Gedanke der Überwindung des Traditionsprinzips für das Gebiet der Rechtsentwicklung: das Kirchenrecht der Gegenwart kann und wird sich von dem Kirchenrecht der Vergangenheit befreien.

Bei Gratian sind das alles nur Bruchstücke. Aber es sind zugleich Bausteine, mit denen die um 1170 einsetzende Körperschaftslehre, zusammenarbeitend mit der schöpferischen, weitausgreifenden Dekretalengesetzgebung geistesmächtiger Päpste,

das Gebäude des „neuen kanonischen Rechts“⁷⁹, des weltbeherrschenden Kirchenrechts der weltbeherrschenden Kirchenkörperschaft errichtet wird.

§ 22.

Die altkatholische Kirchenverfassung.

Die altkatholische Kirchenverfassung beruht in der Fortführung urchristlicher Gedanken: in der Entfaltung des urchristlichen Kirchenbegriffs. Die Ekklesia ist organisiert als der Leib Christi, als das Volk Gottes, nicht als ein Volk von dieser Welt.

1. Die charismatische Organisation.

Gott, Christus heiligt, erleuchtet, regiert (die drei Ausdrücke sind für das Leben der Ekklesia gleichbedeutend) die Kirche im religiösen Sinn (das religiöse Leben der Christenheit) durch seinen Geist. Gottes Geist aber wirkt solches Regiment durch den

⁷⁹ Die vor sich gehende große Umwälzung ward von den Zeitgenossen lebhaft empfunden. Alexander III. war durch seine Dekretalen und sein Lateranisches Konzil von 1179 der erste große Gesetzgeber. Ihm folgte Innozenz III. Diese beiden Päpste haben das neukanonische Weltrecht geschaffen, welches dem Corpus juris canonici die Unsterblichkeit verliehen hat. Sighard von Cremona schreibt bereits um 1180 in seiner Summe zum Dekret an zwei Stellen: *hodie, jure novo canonico* (v. Schulte, Erster Beitrag S. 47). Stephan von Tournai beschwert sich in einem Brief an Papst Cölestin III. (um 1195) über die *inextricabilis silva decretalium epistolarum, quasi sub nomine sanctae recordationis Alexandri Papae*, die in den geistlichen Gerichten geltend gemacht werden, *et antiquiores sacri canones abjiciuntur, respuuntur, expuuntur* (Maassen, Beitr. z. Gesch. d. jurist. Lit. des Mittelalters, Wiener Sitzungsb. Bd. 1857, S. 35 Anm. 2). Johannes Hispanus in seiner Summa super titulis decretalium (um 1235) bezeichnet das Dekretalenrecht als *jus novum* (v. Schulte, Beitr. z. Lit. über die Dekretalen Gregors IX., Wiener Sitzungsb. Bd. 68, 1871 S. 31). Bartholomäus von Brescia bearbeitet (um 1240) die Glosse zum Dekret *ubi correctio necessaria videbatur* — *propter jura quae supervenerant de novo* (das Dekretalenrecht ist gemeint), vgl. v. Schulte, Die Glosse zum Dekret Gratians (Denkschriften der Wiener Akademie Bd. 21, 1872) S. 78. — Thaxter, a. a. O. S. 1 Anm. 2.

Geistbegabten, den „Geistlichen“. Gliederung und Leitung der Ekklesia bestimmt sich darum durch die charismatische Organisation, durch die von Gott ausgehende Verteilung der Geistesgaben. Das gilt für die Kirche im religiösen Sinn (für die unsichtbare Kirche!) wie zu aller Zeit so auch heute. Das gilt für die sichtbare Christenheit (Kirche) wie im Urchristentum so im Altkatholizismus. Die altkatholische Kirche hat, ebenso wie die urchristliche Ekklesia, keine körperschaftliche, sondern die charismatische Verfassung.

Der charismatisch Begabte empfängt von Gott mit der geistlichen Gabe das geistliche Amt (die dem Geiste Gottes dienende Diaconie) und mit dem geistlichen Amt den seiner Gabe entsprechenden Anteil am geistlichen (dem Geist Gottes dienenden) Regiment. Nur durch Geistliche kann die Kirche (das Volk Gottes) regiert werden, und die Stufen der von Gott gegebenen Geistesgaben müssen die Stufen der durch Gott bestimmten Kirchenverfassung sein (1. Kor. 12, 28 ff.).

Diese urchristlichen Gedanken kehren im Altkatholizismus wieder. Die Stelle der Geistbegabten nimmt der Klerus ein.

Leben und Regiment Christi (Gottes) in seinen Gläubigen vollzieht sich für das Urchristentum durch das freie Wort des Lehrbegabten: auf das Innenleben wirkend mit der Kraft, die aus geistgeborenem Innenleben stammt. Der Protestantismus ist zu dem Urchristlichen zurückgekehrt. Die protestantische Frömmigkeit sucht Gott in seinem Wort, nicht in einem geschriebenen Wort als solchem, sondern in dem Lebendigen Wort, wie es, in Zusammenhang mit der Urzeit durch die Jahrhunderte hindurch wirkend, heute von unserer Gegenwart ergriffen und in unserer Sprache uns verkündet wird¹.

¹ Nicht die Schrift (noch weniger ein geschriebenes „Bekenntnis“), sondern das Lebendige, mündlich verkündigte Evangelium ist nach den Grundsätzen der lutherischen Reformation die Kraft, welche die Kirche Christi trägt und darum das Kennzeichen der Kirche Christi bildet. Vgl. Weltl. u. geistl. Recht, 1914, S. 48 in der Anm.

Aber das freie Wort ist kein sichtbares Wort Gottes. In keinem äußeren Kennzeichen kann erkannt werden, ob dies Wort Gottes Wort ist. Daher der Katholizismus. Die Menge begehrt nicht das selbständige Prüfung fordernde freie Wort des Einzelnen. Sie begehrt ihr Heil von der Kirche durch eine äußere Handlung, deren Kraft durch die heilige Gemeinschaft des Volkes Gottes verbürgt ist: durch das gebundene Wort, die überlieferte heilige Formel, die mit überliefertem heiligen Ritus sich verbindet. Der Katholizismus sucht Leben aus Gott, Gemeinschaft mit Gott im Sakrament. Schon mit dem Ende des ersten Jahrhunderts setzt diese Entwicklung ein. Die Eucharistie wird das Sakrament „des Lebens“, welches, wenn formrichtig nach der göttlichen Ordnung der Kirche vollzogen, Leben aus Gott, ewiges Leben gibt. Es entsteht das Kirchenrecht, welches Gottes Wirken an bestimmte heilige Handlungen bindet und so den Weg zu Gott zugleich öffnet (Schlüsselgewalt der Kirche) und regelt. Im Sakrament wird Gott und Gottes Regiment erlebt, gefunden. Der Glaube an das göttliche Kirchenrecht (Sakramentsrecht) bestimmt die Frömmigkeit des Katholizismus².

Die Entstehung des Sakramentsrechts schloß die rechtliche Regelung des Geistesbesitzes in sich. Wer hat den Geist Gottes, so daß in der heiligen Handlung der heilige Geist wirklich tätig wird? Die Antwort gab das Sakrament der Ordination. Wer

² Gegen v. Walter (vgl. dessen oben S. 549 Anm. 16 angeführten Aufsatz, insbesondere S. 274. 275) darf man also behaupten, daß in der Auffassung welche das Wesen des Katholizismus in das göttliche Kirchenrecht setzt, keineswegs der „pietistische Begriff“ des Katholizismus lediglich wiederholt wird. In der Entstehung des göttlichen Kirchenrechts lag als das Wesentliche nicht die „Organisierung des christlichen Lebens“ (im Stil des späteren Papsttums), sondern die Entstehung des Sakraments und damit der Art von Frömmigkeit, die den Katholizismus vom Protestantismus unterscheidet. In der mit dem Kirchenrecht gegebenen Entstehung des Sakraments liegt zugleich die deutliche Unterscheidung des Katholizismus vom Urchristentum, andererseits in der Überwindung des sakramentalen Kirchenregiments die Entwicklung, welche vom Altkatholizismus zum Neukatholizismus geführt hat.

von der Kirche Gottes zur Vollziehung der heiligen Handlung bestellt ist, der ist von Gott mit der geistlichen Gabe für den Dienst ausgerüstet, durch welchen die Kirche als der Leib Christi und damit unmittelbar Christus (Gott) selber handelt. Die Geistbegabung wird sichtbar, damit das Leben Gottes mit und in seinen Gläubigen sichtbar sei. Der Stand der Ordinierten scheidet sich als Klerus, als der Stand der sakramental Begabten von dem Stand der Laien.

Der katholische Klerus bedeutet die in Rechtsform gebrachte charismatische Organisation. Eine äußere Form gibt und sichert den Geistesbesitz. Der Klerus hat die geistliche Gabe, an der das geistliche Leben der Christenheit hängt. Er hat das geistliche Amt, das Amt, durch welches der Geist Gottes unmittelbar kräftig ist im Sakrament.

Durch den Klerus erleuchtet, heiligt, leitet der Gottesgeist die Christenheit. Der Klerus regiert die Kirche (die Kirche im religiösen Sinn): er regiert das geistliche Leben, welches die Christenheit zum Volke Gottes, zur Kirche Christi macht. Durch den Klerus ist die Christenheit Kirche. Ohne den Klerus kann sie gar nicht Christenheit, Kirche sein. Der Klerus ist die eigentliche Christenheit in der Christenheit, die Kirche in der Kirche³.

2. Die zwei Völker.

Von dem Klerus als dem Stand der sakramental Begabten scheidet sich die Laienschaft als der Stand der sakramental Unbegabten. Eine Änderung von unermesslicher Tragweite.

Dem Urchristentum sind alle Christen „Geistliche“ (Gal. 6, 1), und jeder soll streben nach den höchsten Geistesgaben (1. Kor. 12, 31; 14, 1). Obgleich bereits besonders Geistbegabte als „Geistliche“ im engeren Sinn unterschieden wurden (1. Kor.

³ Summa Paris. (um 1170), v. Schulte, Zweiter Beitrag S. 39: Ecclesia nihil dicitur nisi clerici.

14, 37), gab es doch nur ein Christentum, an dem alle gleichermaßen Anteil hatten, das Christentum eines „Geistlichen“, und folgeweise nur eine Art christlichen Lebens, das Leben eines „Geistlichen“. Die gesamte Christenheit sonderte sich von der Welt. Das Leben der gesamten Christenheit war ein Leben nur im Geist. Keine Schranke trennte das Christentum des minder Begabten von dem Christentum des höher Begabten.

Das hat im Katholizismus seine Geltung verloren. Von göttlichen Rechts wegen zerfällt die Christenheit (Ekklesia) in zwei äußerlich sichtbare Stände. Der eine Stand ist von der vollen Geistbegabung eines Christen ausgeschlossen. Es gibt verfassungsmäßig kraft göttlicher Ordnung ein doppeltes Christentum. Nur der Kleriker ist in vollem Maß zu einem Leben im Geist befähigt und verpflichtet. Die Laienschaft begehrt das Christentum, aber zugleich ein Leben, welches der Art der Welt sich nähert⁴.

Nicht so als ob der Gegensatz sofort in voller Schärfe wirksam geworden wäre. So lange die Welt heidnisch war und das Bekenntnis zu Jesu Christo unter Umständen das Leben kostete, bedeutete immer noch die gesamte Christenheit eine grundsätzlich von der Welt — der Christus feindlichen Heidenwelt — und weltlichen Dingen sich sondernde Minderheit. Noch im Beginn des dritten Jahrhunderts waren nicht bloß Henker, Zauberer, Hurenmeister, Gladiatoren- und ähnliche Berufe, sondern auch die (mit der heidnischen Literatur befaßten) Schullehrer und vor allem die Soldaten und die Träger obrigkeitlicher Strafgewalt von der Mitgliedschaft in der Christenheit ausgeschlossen. Den Schullehrern konnte, wenn sie kein anderes Gewerbe hatten, ihr Beruf

⁴ Tertullian (als Montanist den Katholizismus kritisierend) De monogamia c. 12: cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamus (Forderung der Eine), deponimus infulas et impares sumus.

ausnahmsweise „verziehen“ werden. Hinsichtlich der Soldaten und der Obrigkeiten gab es keine Ausnahme⁵. Ein Kriegsmann konnte nicht zugleich ein Christ, eine obrigkeitliche Person des heidnischen Weltreiches nicht zugleich Mitglied des Volkes Gottes sein. Mit den Anforderungen des Lebens dieser Welt, mit den Anforderungen des Staatslebens hat das Leben der Christenheit noch immer nichts gemein. Der Gedanke einer christlichen Obrigkeit ist unmöglich. Auch die Laienschaft ist im Grundsatz der Welt entrückt. Sie hat darum ein Leben zu führen, welches dem Leben im Geist wenigstens nicht zuwider ist. Es kam hinzu, daß die Laienschaft noch nicht mit der Menge der Getauften zusammenfiel. Bis in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts wirkten bestimmte nach der Taufe begangene Todsünden grundsätzlich endgültigen Ausschluß aus der Ekklesia ohne Hoffnung auf Wiederaufnahme⁶. So war in der „stehenden“ Laienschaft⁷ immer noch etwas von den „Heiligen“ der Urzeit. Auch die Laien der Verfolgungszeit sind noch eine Auslese der Getauften. Es genügt nicht, getauft zu sein, um zu den „Gläubigen“ zu gehören,

Aber es kam die Zeit der Reichskirche und des christlichen Staats (oben S. 565 ff.). Die Reichskirche war Volkskirche. Die

⁵ Vgl. die Kirchenordnung Hippolyts (sog. ägyptische Kirchenordnung), um 230, c. 41, Aelias, Die canones Hippolyti S. 78 ff., dazu E. Schwarz, Die pseudoapostolischen Kirchenordnungen S. 33. 34. Bezüglich der Obrigkeiten und Soldaten heißt es (Aelias S. 82): „Einer“ der Macht über das Schwert hat, oder ein Stadtoberhaupt, das den Purpur trägt, möge entweder aufhören oder ausgestoßen werden. Wenn ein Katechumene oder Gläubiger Soldat werden will, sollen sie ausgestoßen werden, denn sie haben Gott verachtet.“

⁶ Vgl. E. Schwarz, Bußstufen und Katechumenatsklassen, 1911, S. 3 ff. 16 ff. und oben S. 273 ff.

⁷ Die Christen stehen im Gottesdienst des Sonntags und während der Zeit von Ostern bis Pfingsten, Konzil von Nicäa v. J. 325, c. 20. Ihr Stehen drückt ihre Teilhaberschaft an der Auferstehung Christi und damit ihre Vollberechtigung als Glieder der Ekklesia aus. Den Gegensatz bilden die im Gottesdienst „Knieenden“, die Katechumenen und eine gewisse Klasse der Bäter, E. Schwarz, Bußstufen S. 25. 47. Vgl. Cypr., ep. 33, 1: quando ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta.

Kindertaufe ward die Regel. Der Einzelne wurde in die Kirche hineingeboren. Es bedurfte keines Entschlusses und keiner Heiligkeit mehr, um Mitglied der Christenheit zu sein. Die unwiderwillige Ausschließung aus der Ecclesia verschwand. Allen ward der Weg der Buße aufgetan. Die Menge der Laien fällt fortan mit der Menge der Getauften und die Menge der Getauften mit der Menge der Bevölkerung zusammen. Die Menge der Bevölkerung aber verlangt das Weltleben. Ja, sie muß es verlangen, denn der Erhaltung des Weltlebens, der weltlichen Wirtschaft, des weltlichen Rechts, der weltlichen Obrigkeit bedarf es für die Erhaltung auch der Christenheit. Das Volk Gottes kann nicht mehr bloß ein Leben im Gottesreich, es muß zugleich das Leben des weltlichen Reiches führen. Die Welt ward christlich. So ward notwendig die Christenheit zugleich Welt. Der christliche Staat vollendete die Entgeistlichung (in diesem Sinne die Entchristlichung) der Laienschaft.

Es gab noch einen letzten Kampf.

Die Laienschaft der Reichskirche war trotz ihrer Sonderung vom Klerus doch nicht schlechtweg ohne geistliche Gaben. Durch die Taufe hat sie von dem Geist Christi, so daß sie zum Empfang der durch die Sakramente der Kirche dargebotenen Geistesgaben befähigt ist. Den empfangenen Geist soll sie in ihrem weltlichen Tun durch Werke der Liebe und Barmherzigkeit bewahren. Noch mehr. Außer dem sakramentalen Charisma, welches der Klerus durch die Ordination empfängt, gibt es freie Charismen, die ohne Ordination kraft rechtlich (göttlich-rechtlich) ungebundener Gnade Gottes zuständig sind, die daher in den Reihen der Laienschaft ebenso auftreten wie in den Reihen des Klerus.

Zu diesen freien Gaben gehörte während der Verfolgungszeit vor allem die Gabe des Martyriums, der Bezeugung Jesu Christi vor der weltlichen Obrigkeit. Was den Märtyrer nach der Anschauung der ersten drei Jahrhunderte groß machte, war nicht die Heldenhaftigkeit im Leiden, sondern, daß der Geist

Gottes, Christus selber in seinem Bekenntnis aus ihm sprach⁸. Der Konfessor war als solcher ein Geistlicher, auch ohne die Ordination. Er besaß die Gabe des Wortes Gottes (daher die Macht der Konfessoren zur Sündenvergebung). Er besaß sogar kraft seiner Märtyrereigenschaft die Gabe des Sakraments. Der Konfessor konnte ohne Ordination zum Presbyter bestellt werden, — der einzige Fall, in dem noch das beginnende dritte Jahrhundert die sakramentale Gabe als eine freie Gabe behandelte. Allerdings, wenn er Bischof werden sollte, bedurfte auch der Konfessor der Ordination. So in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Kirchenordnung Hippolyts, welche damit die römische „apostolische Überlieferung“ wiedergibt⁹. Aber schon in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts erhob sich die aufsteigende Schlüsselgewalt des Bischofs (oben S. 276) gegen die geistliche Gewalt des Märtyrertums. Der Bischof zog die Absolution auch in den schwersten Fällen der Todesünde an sich. Die ungerichtete, oft ohne Maß gehandhabte Schlüsselgewalt der Märtyrer ward beseitigt. Der Märtyrer war fortan nur noch ein christlicher Held, nicht mehr ein Geistlicher. Seit dem vierten Jahrhundert, im christlich gewordenen Reich, spielte das Märtyrertum überhaupt keine Rolle mehr. Die Gabe auch der Laienschaft zum Martyrium trat vom Schauplatz ab.

Es gab aber noch andere Charismen, welche, auch in der Laienschaft vertreten, Wirkung auf die kirchliche Entwicklung geübt haben: das Charisma des Wortes und das Charisma der Askese.

Von der Gabe des Sakraments waren alle nichtordinierten

⁸ Matth. 10, 19. 20: „Wenn sie euch nun überantwortet werden, so forget nicht, wie oder was ihr reden sollt, denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet.“ Vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 32 Anm. 9.

⁹ Vgl. die „ägyptische“ Kirchenordnung c. 34 bei Aelias, canones Hippolyti S. 67. 68. E. Schwarz, Pseudapostolische Kirchenordnungen S. 33.

Männer und alle Frauen ausgeschlossen. Frauen wurden nicht ordiniert¹⁰. Die Gabe des Wortes aber konnte dem Laien wie dem Kleriker, den Frauen wie den Männern zuständig sein. Auch in der katholisch gewordenen Kirche gab es predigende Laien¹¹, gab es Prophetinnen, nicht bloß Propheten¹². Die

¹⁰ Für den Ausschluß der Frauen vom Empfang der katholischen Ordination, die seit dem 4. Jahrhundert sich durchgesetzt hat, ist nicht etwa das Wort des Apostels maßgebend geworden, daß die Frau „in den Versammlungen“ (in den großen Sonntagsversammlungen) „schweige“ (1. Kor. 14. 34, vgl. 1. Tim. 2, 12, aber auch 1. Korinth. 11, 5), sondern die Tatsache, daß niemals eine Frau zur Leitung der eucharistischen Feier, d. h. zum Bischofsdienst, bestellt wurde. Zum Diakonendienst (Armen- und Krankenpflege, Hilfsleistung bei der Taufe) sind Frauen in den ersten drei Jahrhunderten bestellt und (mit Handauflegung) ordiniert worden, vgl. die Syrische Didaskalia cap. 16 (Achselis S. 85; die dort S. 281 gegebene Erläuterung ist abzulehnen) und die Apostol. Konstit. VIII, c. 19. Noch das Konzil von Chalcedon v. J. 451 c. 15 regelt bekanntlich die Ordination von Diakonissen. Da aber der Diakonendienst als dem Bischofsdienst nächstverwandt zur Vorbereitung auf den Bischofsdienst wurde und deshalb schon früh die Anforderungen für den Diakonat wesentlich die gleichen wurden wie die für den Episkopat (Kirchenr. Bd. 1 S. 123. 124), ist es verständlich, daß der Ausschluß der Frauen von der Bischofsweihe durch eine im 4. Jahrhundert einsetzende Entwicklung ihren Ausschluß auch von der Diakonatsweihe herbeiführte. Schon das Konzil von Nicäa i. J. 325 c. 19 geht davon aus, daß die Diakonissin keine Handauflegung empfängt. Der Nachdruck aber, mit welchem der Konzilschluß die Laieneigenschaft der Diakonissin und den Mangel einer (wirklichen) Handauflegung betont, läßt schließen, daß es sich noch nicht um etwas Selbstverständliches, sondern um eine neue Anschauung handelt, die um ihre Geltung kämpft.

¹¹ Apostol. Konstit. VIII, 32: ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ἢ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σέμνος, διδάσκειτω: es wird Joh. 6, 45 zitiert: ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ. Dazu v. Harnack, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche S. 95 (oben S. 257 Anm. 12) und S. 95 Anm. 1: Justin und andere Apologeten waren Laien; Origenes hat als Laie die kirchliche Dogmatik begründet; die Vorsteher der alexandrinischen Schule mußten nicht Kleriker sein; Tertullians klerikales Amt wird bezweifelt; Augustin ist als Laie in die kirchliche Wissenschaft eingetreten.

¹² Nach einer Quelle vom Ausgang des zweiten Jahrhunderts wurden Witwen bestellt für das Gebet und für die Offenbarungen (Prophezie), vgl. Wefen u. Nepr. d. Katholizismus, 2. Abdr., S. XX Anm. 27. — Hippolyts Kirchenordnung (um 230) c. 37 (Achselis S. 73): „Die Witwe wird nur durch das Wort eingesetzt, nicht durch Handauflegung, weil sie nicht für den eucharistischen Opferdienst (προσφορά, λειτουργία) bestellt ist; die Ordination geschieht mit dem Klerus wegen des eucharistischen Dienstes

Gabe des Wortverständnisses äußerte sich seit der Entstehung des neuen Testaments als die Gabe des Schriftverständnisses. Am das Jahr 200 trat dem alten das neue Testament zur Seite als die allein maßgebende Urkunde des in Jesu Christo offenbar gewordenen Gotteswortes¹³. Das neue Testament aber war in der altkatholischen Kirche noch für jeden Christen bestimmt. Die Laienschaft sollte, auch ohne Bevormundung durch den Klerus (die Kirche), des Lebens aus und mit der Schrift teilhaftig sein¹⁴.

So ist das Laienchristentum durch die ganze altkatholische Zeit Mitträger der in der Kirche Christi wirkenden Gewalt des Wortes. Das ist es, was die Wahlrechte und Zustimmungrechte der Laienschaft in der altkatholischen Kirche zum Ausdruck bringen. Nicht die Zuständigkeit weltlicher Gewalt auch für geistliche Dinge (aus welcher später Stellenbesetzungsrechte, Regierungsrechte der Landesherren, der Gemeinden erwachsen), sondern die immer noch nachwirkende Teilhaberschaft aller Christen an der Gliedschaft und folgeweise an dem Geiste Christi kam in der Anteilnahme der altkatholischen Laienschaft an kirchlichen Handlungen, insbesondere an der Bischofswahl, zum Ausdruck.

Die Gabe des Wortes war um so mächtiger, wenn sie mit der, gleichfalls freien, Gabe der Askese sich verband. Das asketische Leben war der Beweis höherer Geistbegabung. Asketische Lebensführung galt als das Kennzeichen des von Gott

leitourgia), die Witwe aber wird eingesetzt wegen des Gebets (das Gebet ist zugleich die Vorbereitung der Prophezie), dies ist aber etwas, das allen gemein ist.“ Die Witwe dient nur in der Wortverwaltung, nicht in der Sakramentsverwaltung. Nur der Dienst in der Sakramentsverwaltung bedarf der Ordination. Nur die Sakramentsverwaltung ist dem Klerus vorbehalten.

¹³ Darüber handelt die klassische Schrift von A. v. Harnack, Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigste Folge der neuen Schöpfung (Beitr. z. Einl. in das N. T. Heft 6), 1914, S. 76 ff.

¹⁴ Das ist der wichtige Inhalt der Schrift v. Harnack über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche (vgl. oben Anm. 11).

berufenen Apostels und Propheten¹⁵. Auf ihr beruhte von alters her die bevorzugte Stellung der „Witwen“ und der heiligen „Jungfrauen“. Die Gabe der Askese schloß die Gabe des Lebens nur „im Geist“ in sich. Der Asket entsagt der Welt, der Ehe und dem Eigentum, um ein Leben nur im Wort, in Gebet, Schriftlesung, erbaulicher Betrachtung, erbaulicher Rede zu führen¹⁶.

Aus diesen Voraussetzungen heraus ist im vierten und fünften Jahrhundert das Mönchtum entstanden: die letzte große, bis auf den heutigen Tag in Kraft stehende Machtäußerung des Laienchristentums auf den Katholizismus. In den klerikalen Kreisen fand das Mönchtum seine Führer und einflußreichsten Vertreter. Aber in den Reihen des Laienchristentums schlug das asketische Ideal seine tiefste Wurzel, um dort ein Leben christlicher Frömmigkeit zu erzeugen, welches seines selbständigen geistlichen Wertes so gewiß war, daß es den Klerus selber zum Gehorsam gegen seine Anforderungen zwang.

Zum ersten Mal entfaltete das neue Testament seine revolutionäre Kraft, die Laienschaft mit Macht des Widerstandes gegen die klerikalisierte Kirche erfüllend. Aus Sprüchen des geschriebenen unwiderstehlichen neutestamentlichen Gotteswortes ward das asketische Leben in Keuschheit und Armut als das vollkommene, wahrhaft „religiöse“, „evangelische“, „apostolische“, „prophetische“ Leben eines Christen dargetan, als das Leben,

¹⁵ Didache XI, 8. 11 mit der Erläuterung v. Harnack's, Lehre der zwölf Apostel (Texte u. Untersuch. z. Gesch. der altchristl. Lit. Bb. 2 S. 43 ff.). — Die Männer in Korinth, zu deren Gunsten um das Jahr 90 die bestellten Bischöfe von der Leitung der Eucharistie entfernt wurden (Anlaß des ersten Klemensbriefes), waren Asketen. Die römische Ekklēsia schritt ein, um den (katholischen) Satz durchzusetzen, daß nach göttlichem Recht nur dem bestellten (ordinierten) Bischof die Leitung der Eucharistie (die sakramentale Gabe) zuständig sei.

¹⁶ Mönche und Nonnen lesen die Bibel „Tag und Nacht“. Laien, die zu gleichem Tun aufgefordert werden, erwidern dem Chrysostomus: „wir sind keine Mönche, sondern Weltliche“, v. Harnack, Priv. Gebr. der heil. Schr. S. 82 ff.

welches grundsätzlich das Leben eines jeden Christen, um so mehr des Klerus, sein soll¹⁷.

Als geistbegabtes Latentum trat die Schar der Mönche und Nonnen dem Klerus gegenüber, ihm den Alleinbesitz des vollkommenen Christentums, der geistlichen Gaben, des geistlichen Lebens, der geistlichen Gewalt bestreitend. Als auf den Ausweis ihres vollkommenen Christentums beriefen sich die Asketen auf ihre Weissagungen und ihre Wunder¹⁸. Eine zweite Art der Geistlichkeit trat auf. Es gab nunmehr Geistliche auch ohne Ordination. Ihre Macht war die Macht des Wortes. Ihr Wortverständnis beherrschte die ganze Folgezeit. Die Klostergeistlichkeit ward die treibende Kraft in der Kirche: in der griechischen¹⁹ und in der lateinischen.

Aber indem das Mönchtum anerkannt und der klerikal verfaßten Kirche eingegliedert wurde, ward es dennoch zugleich der klerikal verfaßten Kirche unterworfen²⁰. Auf dem Gebiet der

¹⁷ Vgl. die lehrreichen Ausführungen von E. Schwarz, über die pseud-apostolischen Kirchenordnungen (1910) S. 20. 21. In den Klöstern sollte das Leben der urchristlichen Ekklēsia wieder hergestellt werden. Die klösterliche Gemeinschaft wird von Basilius der Kirche gleichgesetzt, seine klösterlichen Ordnungen sind den alten Kirchenordnungen nachgebildet, Schwarz, S. 22 Anm. 1. 2. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum (1898) S. 161. Eustathius von Sebaste, ein Vorgänger des Basilius, wollte auch den Klerus, ja die gesamte Christenheit dem mönchischen Lebensideal unterwerfen. Dagegen trat die Synode von Gangra (um 343, bei Bruns I, p. 106) mit sehr energischen Beschlüssen auf, Schwarz, S. 21. Das Leben der Laienkreise im Neuen Testament bildet den Hintergrund der ganzen Bewegung, v. Harnack, Priv. Gebrauch der heil. Schr. S. 95 Anm. 2, S. 102, vgl. oben S. 257 Anm. 12. Das Mönchtum nahm die in den Evangelien überlieferten Gebote Jesu als Gesetze, um sie nach ihrem Buchstaben zu erfüllen.

¹⁸ E. Schwarz a. a. O. S. 23.

¹⁹ Jahrhunderte lang hat in der griechischen Kirche das Mönchtum die Herrschaft über das Bußwesen geführt. Das hat bekanntlich Holl nachgewiesen. Vgl. oben S. 297 Anm. 52 a. E. S. 301 Anm. 60.

²⁰ Daß ein Kampf notwendig war, um zu diesem Ziel zu gelangen, beweisen die dem 4. Jahrhundert angehörigen Fälschungen der „apostolischen“ Konstitutionen und Kanonen sowie der Ignatiusbriefe. Den „apostolischen“ Gesetzen des Mönchslebens wurde die bestehende klerikale (bischöfliche) Kirchenverfassung als wahrhaft „apostolisch“ entgegengeworfen, vgl. v. Harnack, Festschrift Wagh. — Sohm. 40

Kirchenverfassung hat das Asketentum trotz allem keinen entscheidenden Erfolg davon getragen. Die klerikale Kirchenverfassung blieb. Nur der Priester beherrscht verfassungsmäßig die Kirche, nicht der Mönch. Warum? Weil der Satz sich unerschütterlich behauptete, daß die Sakramentsgewalt, an erster Stelle die eucharistische Gewalt, nur dem Klerus gegeben ist. Mönche und Nonnen waren und blieben ohne die durch das kanonische Recht (Sakramentsrecht) geregelte geistliche Gewalt (Sakramentsgewalt), d. h. ohne die Kirchengewalt. Was den Asketen zukam, war nur die Gewalt des einzelnen geistbegabten Christen (das Wort, vgl. oben S. 252 ff.), nicht die Gewalt der Christenheit (das Sakrament). Das Asketentum selber konnte und wollte das Sakrament nicht entbehren. So mußte es trotz seines Einflusses auf das innerkirchliche Leben der Sakramentsgewalt (Kirchengewalt) des Klerus dennoch sich unterordnen.

Nicht auf die verfassungsmäßige Stellung des Klerus, wohl aber auf die verfassungsmäßige Stellung der Laienschaft hat die Ausbildung des Mönchtums entscheidenden Einfluß ausgeübt. Indem das Mönchtum als der Träger des entschiedenen, „integralen“ Christentums auftrat, zog es alle die Laienkreise an sich, die nach wahrhaftem, nicht bloß in Zeremonien sich betätigenden Christentum beehrten. Die tatsächliche Folge war nicht die Vergeistlichung der ganzen Laienschaft, wie hätten sie alle ins Kloster gehen können! — sondern die Ausbildung eines zweiten Standes von Geistlichen, der Klostergeistlichkeit (später Ordensgeistlichkeit) neben der klerikalen „Welt“-Geistlichkeit²¹. Die religiös mächtigen Persönlichkeiten schieden durch ihren Eintritt in das Kloster aus der gemeinen Laienschaft tatsächlich aus.

Dogmengesch. Bd. 2, 4. Aufl. (1909) S. 9 Anm. 1 und insbesondere E. Schwarz a. a. O. S. 20 ff.

²¹ Schon in den Konzilschlüssen von Laodicea (Mitte des 4. Jahrhunderts) c. 24. 30 (Bruns I, p. 76) erscheint als zweiter geistlicher Stand neben dem Klerus das *τάγμα τῶν ἀσκητῶν*.

Wer geistlich gesinnt war, hörte auf, das Leben eines Laien zu führen. Was an geistlichen Gaben da war, lebte jetzt außerhalb der gemeinen Laienschaft. Den beiden Ständen der Geistlichkeit tritt nunmehr die Menge der Laienschaft als der Stand der Ungeistlichen gegenüber. Trümmerstücke der einstmaligen geistlichen Mitberechtigung der Laien haben, wie schon bemerkt wurde, im Altkatholizismus sich noch fernerhin erhalten. In der Hauptsache aber wurden durch die Ausbildung des Mönchtums die geistlich wirksamen Kräfte dem Laienstand entzogen und einer zweiten Art von Klerus zugeführt. Laiisierung des Laienstandes vollendete sich.

Es kam hinzu, daß mit dem Zusammenbruch des Römerreichs die Barbarisierung des Abendlandes einsetzte. Im Lauf des 6. und 7. Jahrhunderts erlosch in den Laienkreisen nicht bloß das geistliche, sondern alles selbständige geistige Leben. Nur in den Reihen des Klerus und in den Klöstern erhielt sich ein Lichtschimmer. Damit war die Entwicklung der Laienschaft endgültig besiegelt. Dem Volk der Geistlichen tritt die gemeine Laienschaft als das Volk der Welt gegenüber.

Die Idee des Urchristentums, daß die sichtbare Christenheit als das Volk Gottes ein Leben nur im Geist zu führen habe, war gescheitert. Die sichtbare Christenheit ist zum Leben in und mit dieser Welt von Gott berufen. Die Christenheit mußte sich spalten, damit der eine Teil dem Geist, der andere Teil der Welt lebe. Aus der Trennung von Klerus und Laienschaft wurde der Gegensatz zweier Völker, eines geistlichen und eines weltlichen Volkes. Der Gegensatz zweier Völker forderte den Gegensatz eines zweifachen Lebens der Christenheit: zweier Verfassungen, zweier Rechtsordnungen, zweier Obrigkeiten.

Im karolingischen Reich sind diese Gedanken fertig und wirksam. Die Voraussetzungen des mittelalterlichen Katholizismus sind gegeben.

3. Die zwei Verfassungen.

Die mittelalterliche Gesellschaftslehre wurzelt in dem Begriff der Christenheit. Alle Gesellschaftsordnung, alle Obrigkeit ist um des Christentums willen da, — zu „beschirmen die Christenheit“ (Sachsensp. I, 1). Alle Gesellschaftsordnung ist christliche Gesellschaftsordnung, alle Obrigkeit ist christliche Obrigkeit.

Christus ist das Haupt der Christenheit als seines Leibes, das Haupt der Laienschaft wie des Klerus. Ihm dient alles, die weltliche wie die geistliche Obrigkeit. Aber trotz der Oberherrschaft Christi (Gottes) zerfällt die Christenheit in zwei Reiche, entsprechend den zwei Völkern, die sie in sich schließt. Das eine ist das weltliche Reich. Es ist das Reich der Laien. Hier herrscht Christus nur unmittelbar: durch das Mittel der weltlichen Obrigkeit. Die Laienschaft wird nicht durch den Geist regiert. Das andere ist das geistliche Reich. Es ist das Reich des Klerus. Hier herrscht Christus (der Geist Christi, Gottes) unmittelbar. Hier gibt es (solange die Christenheit altkatholisch ist) keine Obrigkeit, welche die unmittelbare Herrschaft Christi auszuschließen imstande wäre. Was hier als geistliche Obrigkeit erscheint, bedeutet nach altkatholischer Auffassung (bis gegen 1200) nur eine Machtstelle, an deren Äußerungen kraft göttlichen Rechts in bestimmten Grenzen unmittelbares Wirken Christi (Gottes) gebunden ist.

Das Reich der Laien ist weltlich verfaßt. Es hat darum eine Obrigkeit im Sinn des weltlichen Rechts. Das andere Reich ist geistlich verfaßt. Es hat (nach altkatholischer Idee) keine Obrigkeit im Sinn des weltlichen Rechts.

Die sichtbare Christenheit ist folgeweise ein doppeltes. Sie ist einerseits Welt. Als solche hat sie Staatsverfassung. Sie bildet den weltumspannenden Universalstaat des Mittelalters. Die sichtbare Christenheit ist andererseits Ecclesia, Volk nicht dieser Welt, sondern Gottes. In dieser Eigenschaft hat sie Kirchenverfassung, und zwar die Verfassung der Kirche im

religiösen Sinn. Die Christenheit bildet das Weltreich und die Weltkirche, das irdische Reich des Kaisers und das überirdische Reich Christi (Gottes).

Die Ordnung der Laienschaft ist die Staatsverfassung. Durch die Ordnung der Laienschaft ist die Christenheit des weltlichen Daseins fähig, weltlichen Schutzes und weltlicher Güter teilhaftig. Auch der Klerus genießt diese weltliche Ordnung und ist ihr untertan, aber nur soweit er an weltlichen Gütern und am Weltleben sich beteiligt. Der Klerus als solcher steht außerhalb der Staatsordnung. Nur durch die Laienschaft ist der Staat. Nur die Laienschaft hat den Beruf für den Staat. Nur durch die Laienschaft lebt der Staat.

Die Christenheit lebt als Ecclesia (Kirche Christi) durch den Klerus. Nur durch den Klerus ist die Christenheit Kirche²². Nur durch den Klerus wirkt der Geist Christi (Gottes) unmittelbar in der Christenheit. Die Ordnung des Klerus ist die Ordnung des geistlichen Lebens der Christenheit. Die Ordnung des Klerus ist die Kirchenverfassung. Auch die Laienschaft gehört zu der Kirche im religiösen Sinn. Soweit sie an geistlichen Dingen Teil hat, ist sie dem Klerus untertan. Aber nur der Klerus hat den Beruf und die Gabe des geistlichen Lebens, welches das Leben der Kirche Christi ist. Die Laienschaft steht außerhalb der kirchenverfassungsmäßig geordneten Tätigkeit der Kirche.

Dem Laien ist das Weltliche und die weltliche Gewalt (Staatsgewalt), dem Klerus ist das Geistliche und die geistliche Gewalt (Kirchengewalt) zu eigen.

Die Lehre von den zwei Gewalten, der weltlichen und der

²² Vgl. oben S. 557. Dieser Gedanke liegt von vornherein im Begriff des Klerus. Das Wort Klerus („Eigentum Gottes“, Volk Gottes) ist gleichbedeutend mit Ecclesia, Kirchenr. Bd. 1 S. 235 Anm. 15. — Hugo von St. Viktor De sacram. Lib. II, pars II c. 2 (Migne tom. 176 p. 417): die Kleriker sind die ecclesiastici; c. 5: Die Tätigkeit des Klerus ist die administratio ecclesiastica; pars III (Überschrift: De ecclesiasticis ordinibus): die Stufen des Klerus sind die Stufen der Christenheit als Kirche.

geistlichen, erscheint schon zur Zeit der römischen Reichskirche²³. Aber noch nicht in der Form, daß beide Gewalten, auch die weltliche, der Christenheit als dem Leibe Christi zuständig und für die Regierung der Christenheit bestimmt seien²⁴. Im Gegenteil, der Staat (das römische Reich) besteht durch sich selbst und erscheint lediglich als Gegensatz des von Christus regierten „Gottesstaats“²⁵. Die Wendung, daß auch die weltliche Gewalt in die Christenheit hineingehört und das Volk Christi regieren hilft, ist erst mittelalterlich und zugleich eigentümlich abendländisch. Sie hat im karolingischen Reich sich durchgesetzt und erscheint in breiter Ausführung zuerst auf dem Konzil von Paris i. J. 829. Dort heißt es: die gesamte Ecclesia Gottes (die Christenheit) bildet einen einzigen Leib unter ihrem Haupte Christus, aber sie ist unter zwei Obrigkeiten (eximias personas) aufgeteilt, unter die priesterliche (bischöfliche) und unter die königliche Gewalt²⁶. Den Beschlüssen, welche die Bischöfe und den

²³ Papst Gelasius I. schreibt bekanntlich i. J. 494 (Jaffé Nr. 632): Duo sunt, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas.

²⁴ Darum spricht Gelasius (Num. 23) nur von dieser Welt (mundus hic), die durch Kaisertum und Bischöfe regiert werde. Die Welt des römischen Reichs ist das Reich des Kaisers, nicht die Christenheit als solche.

²⁵ Nach Augustin sollen die christlichen Kaiser der Kirche dienen durch Handhabung der justitia divina, d. h. durch Schutz der Kirche und Verfolgung der Ketzer. Dadurch wird der Staat sittlich gerechtfertigt, De civitate Dei IV, c. 4 (Migne tom. 41 p. 115): Remota itaque justitia quid sunt reliqua nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna? Aber der Staat hat nicht Christus zum Oberhaupt, eod. II, c. 21 (p. 69): Vera autem justitia non est nisi in ea republica, cujus conditor rectorque Christus est, si et ipsam rempublicam placet dicere. Nur die Kirche — sie kann nur uneigentlich ein „Staat“ genannt werden — ist von Christus gegründet und wird von Christus regiert. Das römische Reich als solches ist kein christlicher Staat, besteht nicht durch das Christentum (Christus) noch um des Christentums willen. — Vgl. F. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei (1911) S. 99 ff. 131. 132.

²⁶ Concil. Paris. a. 829, Lib. I c. 2, 3 (Mon. Germ. Concilia tom. II p. 610): Primum igitur, quod universalis sancta Dei ecclesia (die gesamte Christenheit) unum corpus manifeste esse credatur, ejus caput

Klerus betreffen, ist das „erste Buch“, den andern, welche das Königtum und die Laienschaft angehen, ist das „zweite Buch“ der Kanonen von Paris gewidmet. Auch das Königtum ist von Gott eingesetzt, die durch Christus erlöste Christenheit zu regieren²⁷. Aber die Christenheit zerfällt in zwei Stände, den Stand der Kleriker und den Stand der Laien²⁸. Daher die zwei Obrigkeiten. Der König ist das Haupt des Laienstandes (des „Volkes“). Er regiert mit den Laien nur das Weltliche. Die Bischöfe sind die Häupter des geistlichen Standes. Sie regieren mit dem Klerus nur das Geistliche („Kirchliche“). Der König ist das Haupt der Christenheit als Welt (Staat), die Bischöfe sind das Haupt der Christenheit als Kirche²⁹.

Christus — Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem sicut a sanctis patribus accepimus, divisum esse novimus.

²⁷ Vorrede der Bischöfe zu den Konzilschlüssen (l. cit. p. 607): ecclesiam, quam Christus, qui eam suo pretioso sanguine redemit, suisque orthodoxis famulis Hludowico et Chlothario, gloriosis Augustis, regendam tuendamque committere occulta sua dispensatione voluit —

²⁸ In der königlichen Verordnung vom Dez. 828 betreffend die Einberufung der Bischöfe zu Synoden heißt es (l. cit. p. 597): In quibus conventibus tractare — debent de causis ad religionem christianam et eorum curam pertinentibus, et quid a principibus et reliquo populo vel ita, ut divina auctoritas docet, aut aliter teneatur vel — non teneatur; deinde quid in ipsorum, qui pastores populi constituti sunt, moribus — inveniri possit, quod divinae regulae atque auctoritati non concordet, simulque invenire, quae occasiones in utroque ordine id effecerint, ut a recto tramite deviassent. Das wird wiederholt in der Vorrede zu den Schlüssen von Paris (p. 608) und in dem Brief der Bischöfe (p. 668). Vgl. Lib. II, c. 6 (p. 656): in utroque ordine, clericali videlicet et laicali.

²⁹ Vgl. Num 28: principes et reliquus populus (König und Laienschaft) — pastores populi (Bischöfe mit ihrem Klerus). Von der Gehorsamspflicht „aller, die dem König untertan sind“ handelt das zweite Buch der Beschlüsse von Paris, d. h. das Buch, welches die Pflichten des Königs und seines populus, der Laienschaft, betrifft, Lib. II, c. 8 (p. 659): Constat potestatem regalem omnibus sibi subjectis secundum aequitatis ordinem consultum ferre debere; et idcirco oportet, ut omnes subjecti fideliter — eidem pareant potestati. Denkschrift der Bischöfe c. 26

Wenige Jahre später gibt Walafrid Strabo eine eingehende Vergleichung der zwei Verfassungen der Christenheit. Die Kirchenverfassung war, so lehrt er, in den Weltreichen des Altertums, vor allem im römischen Reich bereits vorgebildet. Sie ist die in das Geistliche übertragene Weltreichsverfassung³⁰. Daher die Wiederkehr der gleichen Verfassungsstufen in Reich und Kirche. Dem Kaiser entspricht der Papst, dessen Würde (als Nachfolger Petri) in den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien sich wiederholt. Den römischen Patriziern entsprechen die Patriarchen, den Unterkönigen des Kaisers die den Metropolitane übergeordneten Oberbischöfe, den Herzögen die Metropolitane, den Grafen die Bischöfe, und selbst den Türhütern, Sängern und Dienern der weltlichen Großen stehen Türhüter, Sänger und Diener der Kirche gegenüber³¹. Es sind die zwei Stände der Laien und der Kleriker,

(p. 679): *exceptis praemissis capitulis, in quibus, sicut diximus, multa nelegebantur, specialiter tamen unum obstaculum ex multo tempore jam inolevisse cognovimus, id est quia et principalis potestas diversis occasionibus intervenientibus secus quam auctoritas divina se habeat, in causas ecclesiasticas prosilierit, et sacerdotes partim negligentia, partim ignorantia, partim cupiditate in saecularibus negotiis et sollicitudinibus mundi, ultra quam debuerant, se occupaverint.*

³⁰ Walafridus Strabo *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum* (um 840), c. 32, Mon. Germ. Capit. reg. Franc. ed. Boretius et Krause, tom. 2 p. 514: *placet inserere quandam saecularium atque ecclesiasticarum comparationem. Die Weltreiche (imperia) der Assyrer, Meder, Makedonen, Römer haben zwar verschiedene Ordnungen und Ämter gehabt, die uns nicht einmal alle bekannt sind, aber omittis incertis, quae notiora sunt, invicem comparemus, ut ostendamus, ordinationes mundanae sapientiae in spiritualem ecclesiae universalis rempublicam sacris distinctionibus commutatas.*

³¹ L. cit. p. 515: *Sicut Augusti Romanorum totius orbis monarchiam tenuisse feruntur, ita summus pontifex in sede Romana vicem beati Petri gerens totius ecclesiae apice sublimatur — Sicut vero summus saeculi principatus non tantum apud Romanos, verum etiam apud aliarum partium gentes interdum fuit, ita et aliae ecclesiae dignitati sedis Romanae consotiantur, id est Antiochensis in Asia, Alexandria in Africa. Berufung auf das Konzil von Nicäa. Diese drei vornehmsten Kirchen haben una dignitas, weil allen dreien Petrus (der alexandrinischen Kirche sein „Sohn“ Markus) vorgestanden hat. Über das Weltreich (principatus saeculi)*

deren Ordnung dort in der Reichsverfassung, hier in der Kirchenverfassung sich ausdrückt. Beide Stände bilden gemeinsam das „eine Haus Gottes“, den „einen Leib Christi“, sich gegenseitig dienend, auf daß sie alle in Gott vollendet werden³². Aber jeder Stand hat seine besondere Aufgabe und darum seine besondere Verfassung. Der Stand der Laien dient dem Weltleben der Christenheit. Ihm gilt die Reichsverfassung. Der Stand des Klerus dient dem geistlichen Leben. Ihm gilt die Kirchenverfassung. Beide Ordnungen stehen selbständig nebeneinander. Daher die Gleichheit der Abstufungen in der Kirchenverfassung und in der Reichsverfassung.

Ganz geradeso lehrt die Theologie des 11. und 12. Jahrhunderts.

Kardinal Humbert, der leidenschaftliche Vorkämpfer der Kirchenreform, vergleicht (um 1057) den Klerus der Seele, den König mit seinem Reich dem Körper des Menschen. Wie die Seele dem Körper befiehlt, so der Priester durch den Geist Gottes dem König; dem König aber hat die Laienschaft zu folgen.

ist letztlich an die Römer (ad jus Romanum quasi unum apicem) gekommen (man muß hinzudenken: so kam auch Petrus letztlich nach Rom). *Comparatur igitur papa Romanus Augustis et Caesaribus, patriarchae vero patriciis, qui primi post Caesares in imperio fuisse videntur, ita et isti, qui satis pauci sunt, primi post trium sedium praesules habentur (Alexandrien und Antiochien stehen neben Rom, unter ihnen die Patriarchen wie die „Patrizier“ unter dem Kaiser). Deinde archiepiscopus, qui ipsis metropolitanis praeminent regibus conferamus, metropolitanos autem ducibus comparemus —. Quod comites vel praefecti in saeculo, hoc episcopi ceteri in ecclesia expleant. — (p. 516) Habent aulae potentium janitores, habet et domus Dei ostiarios; habet mundus veredarios, commentarienses, ludorum exhibitores, carminum pompaticos relatores, habet ecclesia acolitas, lectores, cantores atque psalmistas. Jedem Glied der weltlichen Verfassung entspricht ein Glied der Kirchenverfassung.*

³² Walafrid fährt fort: *Ceterum ex utriusque ordinis conjunctione et dilectione una domus Dei construitur, unum corpus Christi efficitur, cunctis membris officiorum suorum fructus mutuae utilitati conferentibus — donec concurramus omnes in virum perfectum, ut sit Deus omnia in omnibus.*

Das Reich des Königs ist ein Laienreich und der König Herr und Führer nur des Laienvolks^{32a}.

Die Christenheit besteht aus „Geistlichkeit und Laien“ (clerus et populus). Der König ist das „Haupt der Laien“ (caput populi: in der Laienschaft erscheint die Christenheit als Welt), der Papst ist das „Haupt des Klerus“ (caput ecclesiae: im Klerus erscheint die Christenheit als Kirche).

^{32a} Cardinal Humbert Adversus simoniacos Lib. III c. 21 (Mon. Germ. Libelli I, p. 225): qui sacerdotalem et regalem dignitatem vult irreprehensibiliter et utiliter conferre, dicat sacerdotium in praesenti ecclesia assimilari animae, regnum autem corpori, quia invicem se diligunt et vicissim sese indigent suamque sibi operam vicissim exigunt et impendunt. Ex quibus sicut praeminet anima et praecipit, sic sacerdotalis dignitas regali, utputa caelestis terrestri (der Priester hat den Geist Gottes, der König nur den Geist der Welt). Sic ne praepostera sed ordinata sint omnia, sacerdotium tanquam anima praemoneat quae sunt agenda; regnum deinde tanquam caput sui corporis omnibus membris (den Gliedern des Reichs, den Laien) praemineat et ea quo expedit praecedat. Sicut enim regum est ecclesiasticos sequi, sic laicorum quoque reges suos ad utilitatem ecclesiae et patriae; sic ab una earum potestate populus doceri, ab altera debet regi. Das Volk der Laien (populus, regnum) wird von der geistlichen Gewalt des Klerus „belehrt“ (über das vor Gott notwendige Verhalten), vom König „regiert“. Das Volk des Klerus als solches, als Träger des Gottesgeistes, regiert der König nicht. — Vgl. Jvo von Chartres an Hugo von Lyon i. J. 1099 (Mon. Germ. Libelli tom. II, p. 645): Dominus quoque papa Urbanus reges tantum a corporali investitura excludit, non ab electione, in quantum sunt et caput populi vel concessione. Der König hat die Verleihung der weltlichen Güter (concessio) und den Anteil an der Wahl als „Haupt der Laienschaft“; nur von der Verleihung des geistlichen Amtes durch Investitur mit Ring und Stab soll er ausgeschlossen sein. Der Tractatus de investitura episcoporum v. J. 1109 (Mon. Germ. I. cit. p. 502) verteidigt die königliche Investitur in Hinblick auf die von den Königen den Kirchen zugewandten weltlichen Güter: congruum fuit et consequens, ut rex, qui est unus in populo et caput populi, investiat et intronizat episcopum. Die Defensio Paschalis papae v. J. 1112 (Mon. Germ. I. cit. p. 663) verwendet den gleichen Gedanken gegen die königliche Investitur: regem caput populi esse mediatorem cleri et plebis. Der König soll der „Vermittler“ zwischen den zwei Völkern der Christenheit sein und die Laienschaft in Anschluß an die Weisungen des Klerus regieren (ganz wie bei Humbert): darum darf Investitur durch den König nicht als Vorbedingung der Konsekration gesetzt werden. Überall aber kehrt der gleiche Grundgedanke wieder, daß nur das Volk der Laien durch das Königtum organisiert ist und darum nur die Macht der Laien im Königtum ihren Ausdruck findet.

Im Weltlichen, dem Gebiet des Laienreichs, ist auch der Papst mit seinem Klerus dem König untertan. Im Geistlichen („Göttlichen“), dem Gebiet des Gottesreichs, ist auch der König mit allen Laien dem Papste untergeben. Beide Obrigkeiten aber dienen Christo: jede in ihrem Amtsbereich. Der König hat die Laien, der Papst den Klerus zum Himmelreich zu führen. Zwei Regimente, zwei Verfassungen, zwei Obrigkeiten für die beiden Stände der Christenheit: beide Obrigkeiten unmittelbar unter Christus, nebeneinander dem gleichen Ziele zugewandt. So Honorius von Autun (um 1120)³³.

Die gesamte Christenheit bildet die Ecclesia, den Leib Christi. Aber sie umfaßt „zwei Stände“, die Laien und die Kleriker, wie zwei Seiten desselben einen Körpers. Die Laien sorgen für das Weltliche. Sie bedeuten die linke Seite des Leibes Christi. Die Kleriker verwalten das Geistliche. Sie stellen die rechte Seite des Leibes Christi dar. Die Laien führen das Leben der Christenheit in dieser Welt, die Kleriker das Leben der Christenheit im Himmel. „Beide Völker“ haben darum ihre besondere Gewalt: die Laien die weltliche, die Kleriker die geistliche („göttliche“) Gewalt. Beide Völker haben ihre besondere Ordnung und ihre besondere Obrigkeit. Die weltliche Gewalt gipfelt in dem König, die geistliche im Papst. Beide Obrigkeiten aber stehen unter demselben einen Haupt, Christus. So Hugo von St. Viktor (um 1140)³⁴.

³³ Honorius Augustod. Summa gloria c. 9, Mon. Germ. Libelli tom. III, p. 69: der König ist kein Kleriker, obgleich er gesalbt ist oleo sacerdotum. Igitur cum evidenti ratione sit laicus, sed per officium sacerdotale omnibus laicis praefectus, oportet ut per omnia summo sacerdoti utputa capiti ecclesiae in divinis sit subjectus; et e contra summus sacerdos cum omni clero in secularibus regi quasi precellenti sit subditus. Sicque hi duo principes populi honore se invicem prevenientes, vero regi et sacerdoti, Christo, firmiter inherentes, hic clerum, ille populum ad supernum regnum pertrahunt — c. 21 (p. 73): Imperator Romanus debet ab apostolico eligi, consensu principum et acclamatione plebis in caput populi constitui, a papa consecrari et coronari. Huicque debet clerus et populus in secularibus duntaxat subijci.

³⁴ Hugo von St. Viktor De sacramentis christianae fidei Lib. II,

Die abschließende Formulierung, die dann unzählige Male wiederholt worden ist, hat Stephan von Tournai gegeben. Er schreibt (um 1165): unter demselben einen König, Christus, sind in demselben einen Gemeinwesen, der Ecclesia (Christenheit), zwei Völker, Klerus und Laien: jedes Volk mit seinem besonderen Leben, mit seiner besondern Obrigkeit, mit seiner besondern Gewalt, mit seinem besondern Recht. Laß jedem Volk das ihm gehörende Leben, die ihm gehörende Verfassung und Gewalt, so wird alles mit einander in Einklang sein⁸⁵.

c. 2—4 (Migne tom. 176, p. 417. 418): Quid est ergo ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum? Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius: quasi enim ad sinistram sunt laici qui vitae praesentis necessitati inserviunt —. Laici ergo Christiani, qui terrena et terrena vitae necessaria tractant, pars corporis Christi sinistra sunt, clerici vero quoniam ea quae ad spiritualem vitam pertinent dispensant, quasi dextera pars sunt corporis Christi. Sed constat his duabus partibus totum corpus Christi quod est universa ecclesia —. Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; altera corporea, altera spiritualis —. Propterea in utroque populo secundum utramque vitam distributo potestates sunt constitutae. In laicis quippe ad quorum studium et providentiam ea quae terrena vitae necessaria sunt pertinent, potestas est terrena. In clericis autem, ad quorum officium spectant ea quae spiritualis vitae sunt bona, potestas est divina. Illa igitur potestas saecularis dicitur, ista spiritualis nominatur. In utraque potestate diversi sunt gradus et ordines potestatum, sub uno tamen utrinque capite distributi (Christus ist das höchste Oberhaupt der universa ecclesia, der Laienschaft wie des Klerus) et quasi ab uno principio deducti et ad unum relati. Terrena potestas caput habet regem, spiritualis potestas habet summum pontificem.

⁸⁵ Stephan von Tournai in seiner Summe zu Gratians Dekret (Ausg. von v. Schulte, 1891), Introductio, p. 1: In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duo principatus, secundum duos principatus duplex jurisdictionis ordo procedit. Civitas ecclesia, civitatis rex Christus; duo populi duo in ecclesia ordines clericorum et laicorum; duae vitae spiritualis et carnalis; duo principatus sacerdotum et regnum; duplex jurisdictio divinum jus et humanum (das „göttliche“ Recht fällt mit dem kanonischen, das „menschliche“ Recht mit dem weltlichen Recht zusammen). Redde singulis singula et convenient universa.

Diese Sätze gehen durch das ganze Mittelalter. Ihr Inhalt ist ein doppelter. Er richtet sich einerseits auf das Verhältnis der „beiden Völker“ zu Gott, andererseits auf das Verhältnis der Gewalten beider Völker zueinander.

Die Laienschaft ist das Volk der Ungeistlichen. Das bestimmt ihr Verhältnis zu Gott. Die Laien haben geistliches Leben, Leben durch Christus mit Gott nur durch das Mittel des Klerus. Ohne das Klerikale Priestertum besitzen sie kein Christentum. Soweit der Inhalt der Zweivölkerlehre in dieser Richtung geht, ist er gemeinkatholisch. Er bahnt sich schon im zweiten Jahrhundert an. Er ist noch heute die Grundlage der katholischen Kirchenverfassung. Er bildet „die erste Mauer der Romanisten“, die Luther in seiner Schrift an den christlichen Adel zu Boden bläst: es gibt nicht zwei Stände in der Christenheit, der eine geistlich, der andere weltlich; alle sind sie geistlich: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich; ein Haupt ist und einen Körper hat er. Dem klerikalen Priestertum warf Luther das allgemeine Priestertum aller Christgläubigen entgegen. Sie sind alle unmittelbar zu Gott.

Soweit aber die Lehre von den zwei Völkern auf das Verhältnis der den Völkern zuständigen Gewalten geht, ist sie eigentümlich altkatholisch, und zwar mittelalterlich = altkatholisch. Sie bringt die Grundgedanken der Reichs- und Kirchenverfassung für die Zeit von etwa 800 bis 1200 zum Ausdruck.

Die Christenheit ist trotz des einen Hauptes, Christus, dennoch ohne einheitliche Verfassung. Es gibt keine oberste Gewalt, die dem gesamten Leben der Christenheit zu gebieten hätte. Zwei Gewalten stehen selbständig nebeneinander. Die Christenheit bedeutet zwei Reiche, nicht ein einziges. Beide Reiche mit ihren Obrigkeiten sollen allen Christen dienen. Insofern gehört die gesamte Christenheit zu beiden Reichen. Aber die beiden Reiche werden von verschiedenen Völkern beherrscht: das eine Reich von dem Volk der Laien, das andere von dem Volk der Kleriker.

Der Körper Christi ist keine einheitliche Körperschaft.

Es sind auch nicht etwa zwei Körperschaften — Staat und Kirche in unserem heutigen Sinne —, die innerhalb des Reiches Christi einander gegenüber stehen. Weder in dem Reich der Laien und des Königs (der Christenheit als Welt), noch in dem Reich des Klerus und des Papstes (der Christenheit als Kirche) ist die dem herrschenden „Volke“ zuständige Gewalt geschlossen an einem einzigen Punkt gesammelt. Jedes Volk hat seine natürlichen Gliederungen. Dort durch die Stämme und örtliche Gemeinschaften. Hier durch die Stufen der klerikalen charismatischen Organisation. Den Gliederungen des „Volkes“ ist ein selbständiger Anteil an der Gewalt des „Volkes“ gegeben. Der König ist nicht der Alleinhaber der Reichsgewalt. Der heutige — aus dem Körperschaftsrecht stammende — Begriff der Souveränität ist noch unbekannt. Die Reichsgewalt verteilt sich auf Königtum und Stämme (Herzöge), innerhalb der Stämme auf landschaftliche (Grafschaften) und städtische Verbände. Das gleiche gilt in dem geistlichen Reich des Klerus. Noch ist der Papst kein geistlicher Souverän. Die geistliche Gewalt verteilt sich über die Stufen des Klerus. Noch ist auch die Christenheit als Kirche keine Körperschaft.

Das letztere ist es, was uns an dieser Stelle beschäftigt.

In der Ordnung des Klerus beruht die Kirchenverfassung Ordnung und Stufen des Klerus aber sind in und an der Ortsekklesia entwickelt worden. Die Verfassung des Klerus erscheint in der Ortskirchenverfassung, die Gewalt des „Volkes“ der Kleriker, an erster Stelle der Bischöfe, in der Ortskirchengewalt. Das Papsttum vertritt den Gedanken der Gesamtekklesia. Aber die Gesamtekklesia besitzt noch keine ausgebildete, zu fester Form gestaltete Verfassung. Darum ist die Gewalt des Papstes erst im Aufsteigen. Die Verfassung der Ortsekklesia ist die ordentliche Erscheinungsform der Kirchenverfassung, die Gewalt der Ortsekklesia die ordentliche Erscheinungsform der

Kirchengewalt, das ist es, was die altkatholische Kirche von der neukatholischen unterscheidet.

4. Die Ortsekklesia.

In den örtlichen Ekklesien, und nur in ihnen, wird die Gesamtekklesia zu einer sichtbaren Größe. Auf diesem urchristlichen Grundgedanken beruht die Ordnung auch der altkatholischen Kirche.

Wo eine Versammlung von Christen in Christi Namen beisammen ist, da ist Christus und mit ihm die Kirche im religiösen Sinn, Volk Gottes, Ekklesia. Die Kirche im religiösen Sinn kennt keine Gemeinden. In jeder Christenversammlung erscheint die Kirche, immer dieselbe Kirche, die Kirche Gottes.

Die Kirche im religiösen Sinne (die unsichtbare Kirche) hat ihre gottgegebene (unsichtbare) Ordnung: die charismatische Organisation. Durch die von Gott berufenen Geistes Träger lebt der Geist Gottes im Volke Gottes.

Dem Urchristentum aber fällt die sichtbare Christenheit mit der Kirche im religiösen Sinn zusammen. Die durch göttliche Verteilung der Gnadengaben gegebene geistliche (vom Geist Gottes stammende, dem Geist Gottes dienende) Ordnung muß die Ordnung der sichtbaren Christenversammlungen sein, auf daß in jeder Christenversammlung die Kirche Gottes, das Volk Gottes erscheine. Eine andere Verfassung der örtlichen Ekklesia ist unmöglich³⁶. An der geistlichen Ordnung hängt das geistliche Leben der Christenheit.

³⁶ Vgl. oben S. 538 Anm. 3. Der Apostel Paulus schildert daher die charismatische Ordnung des Leibes Christi als die Ordnung der Ekklesia wie in Rom so in Korinth: Röm. 12; 1. Kor. 12. Die Unterscheidung der sichtbaren Christenheit von der unsichtbaren (wahren) Kirche Christi ist noch nicht da. Gerade dadurch, daß die Möglichkeit einer nach menschlicher Art körperchaftlich geordneten sichtbaren Christenheit fehlte, ist der Katholizismus entstanden, dessen Entwicklung, wie zweifellos feststeht, in und an der Verfassung der örtlichen Ekklesien (durch Ausbildung der bischöflichen Verfassung) vor sich ging. Von einer menschlich frei zu gestaltenden körperchaftlichen Verfassung der örtlichen Ekklesien führt kein Weg zum Katholizismus. Darum ist denn

So hatte das Urchristentum den Gedanken der charismatischen Ordnung als der religiös geforderten Ordnung der sichtbaren Christenheit.

Daraus mußte mit unentrinnbarer Notwendigkeit der Katholizismus hervorgehen. Als Ordnung der sichtbaren Christenheit mußte auch die charismatische Organisation sichtbar gemacht werden, auf daß Gottes Regiment erkennbar und faßbar sei. Das Charisma des Geistes, welcher die Ecclesia regiert, ward an die von der Ecclesia vollzogene „Verordnung“ zum Kirchendienst gebunden. Das kraft der Ordination von göttlichen Rechts wegen zuständige, äußerlich sichtbare Charisma des Klerus überkam die Leitung der Kirche Gottes. Das freie, von Gott unsichtbar gegebene Charisma trat zurück. Die urchristliche Ordnung wandelte sich in die altkatholische Kirchenverfassung.

Die Entwicklung vollzog sich in der Eucharistie. Der Bischof ward der kraft göttlichen Rechts berufene Leiter der eucharistischen Versammlung. Die am Altar mit ihm sitzenden „Älten“ (Presbyter) wurden die kraft göttlicher Ordnung bestellten Teilhaber seiner Leitung, die Diakonen seine göttlichrechtlich notwendigen Diener in der Eucharistie.

Die Ordination war (und blieb auch in der Folgezeit) die „Verordnung“ für den Dienst in der Eucharistie⁸⁷. Aber die eucharistische Ordnung war die Ordnung des Volkes Gottes

auch die Entstehung des Katholizismus für die herrschende Auffassung das Rätsel aller Rätsel.

⁸⁷ Didache XIV, XV: für den Dienst in der sonntäglichen Eucharistie sind Bischöfe und Diakonen zu bestellen (oben S. 71). Ignatius ad Trall. 2: Bischof und Presbyter sind nicht Diener für (irdische) „Speise und Trank“, sondern „Diener der Kirche Gottes“ in Verwaltung der „Geheimnisse Jesu Christi“: sie sind Diener in der Eucharistie. Hippolyt in seiner römischen Kirchenverfassung (oben S. 621 Anm. 9): die Ordination ist die Bestellung für die „Liturgie“, diese für den eucharistischen Gottesdienst. Die Erinnerung an diese Tatsache hat sich dauernd erhalten, vgl. Thomas von Aquino, Supplem. Summae lim. 37 art. 2 (ed. Veneta tom. 25 p. 103: Ordinis sacramentum ad sacramentum eucharistiae ordinatur — distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad eucharistiam.

im Hause Gottes (am Tische Gottes): die Ordnung der Christenheit als Ecclesia. Die Stellung des Einzelnen in der Eucharistie brachte seine Stellung im Leben der Christenheit mit Gott zum Ausdruck (1. Clem. 41, 1: ein jeder diene Gott in der eucharistischen Feier „an dem ihm zukommenden Platze“, die göttlich gesetzte „Regel“ innehaltend, die „seinem Gottesdienst gesetzt ist“). Die Ämter in der Eucharistie erscheinen als die göttlichrechtlich bestimmten Ämter der Kirche im religiösen Sinn. Die Ordnung der Eucharistie schloß darum alle Kirchenordnung, der Dienst in der Eucharistie allen Kirchendienst in sich⁸⁸. Aus der eucharistischen Verfassung entsprang die Kirchenverfassung⁸⁹.

⁸⁸ Deshalb waren auch die neuen Ämter und Stellungen, z. B. die des Archidiaconen und des Archipresbyters, für welche keine besondere Ordination mehr zur Ausbildung gelangte, dennoch an den Besitz eines bestimmten ordo, d. h. eines bestimmten Dienstes in der Eucharistie gebunden. Die „Beförderung“ (vgl. das Konzil von Chalcedon oben S. 234 Anm. 50) zu solchem besonderen Kirchendienst erschien lediglich als nähere Bestimmung des durch die Ordination (den ordo) göttlich übertragenen Dienstes. Darum fanden die für die Ordination geltenden Grundsätze auch auf solche „Beförderung“ und auf solche Ämter entsprechende Anwendung, oben S. 234 ff.

⁸⁹ Das habe ich schon im Kirchenr. Bd. I S. 68 ff. ausgeführt (dazu Wesen u. Urspr. des Kathol., 1912, S. 61 ff.). Beachtet ist es natürlich nicht. Es widerspricht zu sehr der gemeinverbreiteten Überzeugung von der Geltung des Religionsgesellschaftsrechts der Aufklärung schon für das Urchristentum. Während aber diese allherrschende Lehre alles gegen sich hat (der Geist der Aufklärung soll der Geist des Urchristentums gewesen sein!) und durch kein einziges Quellenzeugnis gestützt wird, hat die im Text vertretene Auffassung nicht bloß den Wortlaut der Quellenansagen (vgl. Anm. 37), sondern, wie aus dem Folgenden hervorgehen wird, die gesamte Geschichte des altkatholischen Kirchenrechts (bis in das 12. Jahrhundert!) auf ihrer Seite. Noch heute kann man in den Kirchengebäuden der alten Zeit (z. B. in dem Dom von Torcello) den Ursprung der bischöflichen Verfassung aus der eucharistischen Ordnung mit leiblichen Augen vor sich sehen. Der Stuhl des Bischofs steht an der Spitze des Altars (auf beiden Seiten die Sitze des Presbyteriums, die Tiefe des Raumes füllt das „Volk“). Die Christenversammlung hat die Ordnung der Eucharistie; der Bischof ist der Vorsitzende vom Abendmahlsstische (am Altar). Erst später ist der Stuhl des Bischofs an die Seite gerückt und so das Ursprüngliche verschleiert worden: der Altar steht (als Träger der Hostie) selbständig im Mittelpunkt des Kirchenchores, der Platz für einen Vorsitzenden ist weggefallen.

die volle geistliche Handlungsfähigkeit auch der „Hausekklesien“, der „privaten“ Christenversammlungen, — daß das religiöse Leben der Christenheit noch ungebunden war durch bestimmte kirchliche Amtsträger. Noch gab es kein katholisches Priestertum.

Das war jetzt anders geworden, seitdem das Wesen der Christenversammlung als Ekklesia an der bischöflichen (durch Presbyter und Diakonen unterstützten) Leitung der Versammlung hing. Auf die Person des Vorsitzenden kam nunmehr schließlich alles an. Der stete Wechsel im Episkopat mußte jetzt als dem Sinn und Schwergewicht der bischöflichen Stellung widersprechend erscheinen.

Schon im Laufe der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts war, insbesondere in den größeren (zugleich führenden) Ekklesien eine Entwicklung zugunsten des Einepiskopats eingetreten. Das sehen wir in Rom⁴⁴ und ebenso in den Ekklesien der Ignatius-

Häretiker „Ekklesien“ bildeten und daß sie ihre Ämter für die Regel durch Ordination besetzten. Er bezeugt also geradezu, daß auch diese Christen in ihrer Gemeinschaftsordnung nicht von einem körperschaftlichen Begriff (Gemeindebegriff), sondern von den gleichen religiösen Begriffen (des Volkes Gottes und der Stellenbesetzung durch Gott) ausgingen wie die Katholiken. Bei den Häretikern aber gab es noch kein göttliches Recht, welches die Entscheidung Gottes (des Volkes Gottes) im Einzelfall durch Vorgänge der Vergangenheit (rechtsförmliche Bestellung) beschränkt hätte.

⁴⁴ In I. Clem. 40, 5 wird der „Hohepriester“, dem durch Gott „bestimmte Dienste in der Opferdarbringung (δια λειτουργία) zugeteilt sind“, von den „Priestern“ (den Presbytern), denen nur ein „bestimmter Platz“ (θιός ὁ τόπος, der Platz am Altare) gebührt, und von den „Levitern“ (den Diakonen), denen wiederum gewisse „Dienste“ (δια διακονία) zukommen, unterschieden. Einer ist es, der als Bischof für den „hohepriesterlichen“ Dienst der Leitung gegeben ist, dem diese seine Stellung dauernd zukommt, ebenso wie den „Priestern“ und „Levitern“ die ihrige. Das wird bestätigt durch das bekannte Zeugnis des Hermasbuches Vis. II, 4: „Klemens wird dies Buch der Offenbarung nach auswärts versenden, denn ihm ist das zuständig“ (ἐξείλετο γὰρ ἐπιτρέπαι). Gemeint ist derselbe Klemens, der den berühmten „ersten Klemensbrief“ der römischen Ekklesia an die korinthische geschrieben hat (in den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts). Er, und er allein, war nach Hermas damit betraut, im Namen der römischen Ekklesia an auswärtige Ekklesien zu schreiben. War seine Stellung etwa die eines Beamten für die „Korrespondenz“ (v. Harman a. a. O. S. 144), eines „Gemeinsekretärs“ (Riehmaun a. a. O. S. 138), eines Mannes, der, als zu Werken der Feder geschickt,

briefe⁴⁵. Auch die Pastoralbriefe erwecken den Eindruck, daß der Bischof bereits regelmäßig in der Einzahl auftritt; nur für die Diakonen ist die Mehrzahl selbstverständlich (1. Tim. 3, 2. 8; Tit. 1, 7). Der Mehrepiskopat war unzweckmäßig. Er verteilte das Kirchengut und hinderte jede planmäßige Vermögensverwaltung, insbesondere jede geordnete Armen- und Krankenpflege⁴⁶. So ward der Einepiskopat bald bevorzugt. Er bedeutete

der „administrativen“, „technischen“ Organisation der „Gemeinde“ angehört? Nichts von alledem. Er war derjenige, der den Geist Gottes hatte vor allen anderen Gliedern der römischen Ekklesia. Ein Brief an die Christenheit (die Ekklesia) ist keine der „Administration“ dienende „Korrespondenz“. Das Volk Gottes hat und will nichts anderes als das Wort Gottes. Schreiben an die Christenheit bedeutet Wortverkündigung. So ist auch der Klemensbrief im Namen Gottes geschrieben (durch den Brief der römischen Ekklesia „spricht Gott“ zu den Korinthern I. Clem. 59, 1; der Brief ist geschrieben „von uns durch den heiligen Geist“ 63, 2). Klemens war nach dem Zeugnis des Hermasbuches der bevorzugte Charismatiker der römischen Ekklesia. Er allein war dazu „bestellt“, als Vertreter des Volkes Gottes zu Rom das Wort Gottes zu verkündigen, d. h. er war der eine Bischof der römischen Ekklesia am Ausgang des ersten Jahrhunderts, — eine Tatsache, welche durch den Soterbrief (vgl. unten Abschnitt 5 dieses Paragraphen) weitere Bekräftigung empfängt.

⁴⁵ Die Ignatiusbriefe (Anfang des 2. Jahrhunderts) setzen den Einepiskopat als in den kleinasiatischen Ekklesien bereits bestehend voraus. Auch die Ephesier haben jetzt nur noch einen Bischof. Zweck der Briefe ist nicht die Durchführung des Einepiskopats, sondern die Vernichtung der „privaten“ Ekklesien (der „Hausekklesien“), d. h. der religiösen Freiheit der Christenheit. Alle sollen sich zu der Ekklesia des einen Bischofs halten, denn ohne den Bischof gibt es nur Teufelsdienst, nicht Gottesdienst. Vgl. Kirchenr. Bd. I S. 193 ff. Man sieht ganz deutlich, daß der Einepiskopat als solcher weder die Verfassung (in der Eucharistie hatte immer nur einer den Vorsitz), noch das Wesen der Ekklesia (des Christentums) berührte. So lange die Formen der bischöflichen Versammlung noch nicht religiös notwendig waren, so lange Christi Geist in allen Versammlungen der Christen ebenso mächtig sein konnte wie in der Bischofsversammlung, so lange war das Urchristentum noch nicht in Katholizismus umgewandelt. Erst die Grundsätze der Ignatiusbriefe (wenn ihr Christum haben wollt, müßt ihr mit dem Bischof sein) machten die kleinasiatischen Ekklesien katholisch, nicht der Einepiskopat.

⁴⁶ Jeder Bischof (mit seinen Diakonen) verfügte selbständig über das in seiner Sonntagsversammlung dargebrachte Opfergut (Kirchengut). Zu einer planmäßigen einheitlichen Verwendung des an verschiedenen Sonntagen gesammelten bedurfte es des Zusammenwirkens aller beteiligten Bischöfe, vgl. oben S. 73 Anm. 15.

als solcher für die Kirche keine Verfassungsänderung und darum auch keine Katholisierung des Christentums⁴⁷. Aber er kam den neuen religiösen Ideen entgegen. Die religiöse Bindung der Christenheit an den die Eucharistie leitenden Bischof führte mit Folgerichtigkeit zu der religiösen Forderung des Einepiskopats. Damit war um den Beginn des zweiten Jahrhunderts der Aikatholizismus entstanden.

Nicht in allen Kirchen hat sich das durchgesetzt, aber in weitaus den meisten. Die „gemeine“ (katholische) Christenheit bekannte sich um 150 zum Einepiskopat. Die Scheidung von katholisch und häretisch war im Entstehen (vgl. oben S. 158 ff.). Die „katholische“ Christenheit (Kirche) begreift nicht mehr die ganze Christenheit: es gibt getaufte Christen, die nicht zu ihr gehören. Aber sie ist die „gemeine“ Christenheit, die Christenheit, deren Art gemeinverbreitet und darum gemeinverbindlich ist, deren Art folgerweise die Art der wahren Kirche darstellt (vgl. unten). Auch an der Frage des Einepiskopats erhob sich der Gegensatz von katholisch und nicht katholisch. Die neue Lösung, die im Lauf des zweiten Jahrhunderts den Sieg davon trug, lautete: es darf nur einen Bischof geben in der katholischen Kirche⁴⁸.

Auch in diesem Stück setzte die Verfassung der eucharistischen Versammlung als Kirchenverfassung sich durch: in der Versammlung des Volkes Gottes am Tische Gottes kann nur einer sein als der Statthalter Gottes. So darf auch nur einer sein der Statthalter Gottes (Christi) in der Kirche.

⁴⁷ Vgl. oben Anm. 45. Wie die Ignatiusbriefe beweisen, ist der Aikatholizismus jünger als der Einepiskopat. — Nach der herrschenden Lehre bedeutete der Einepiskopat die entscheidende Verfassungsänderung. An die Stelle des „kollegialen“ Gemeindevorstandes trat ein einzelner. Alle Gemeindegewalt übertrug sich nunmehr auf den „monarchischen“ Bischof. Das Kollegium verwandelte sich in den einen Bischof. Wie das möglich war, davon fehlt es an jeder deutlichen Vorstellung.

⁴⁸ Die Lösung lautete: unum episcopum in catholica esse debere (Euseb. VI, 43, 11; Cypr. ep. 49, 2). Vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 179 Anm. 1, S. 251 ff., 345 ff.; Wesen u. Urspr. d. Kath. S. XIII.

Natürlich war die Durchsetzung des Einepiskopats mit einer weiteren Steigerung der bischöflichen Stellung verbunden. Der Bischof hörte auf, ein mit dem Bischofsdienst betrauter „Ältester“ zu sein. Er ward in seinem Wesen etwas anderes. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wandelte die Ueberlieferung, daß die ersten Bischöfe von den Aposteln eingesetzt seien (1. Clem. 42, 4; 44, 2), sich in die Lehre von der apostolischen Nachfolge der Bischöfe. Die Apostel selbst waren die ersten Bischöfe gewesen⁴⁹. Die apostolische Gewalt hatten sie auf den Träger des Einepiskopats als auf ihren Nachfolger übertragen⁵⁰. Der Bischof hob sich auf eine Linie mit den Aposteln. Mit dem Bischof hob sich seine Kirche. Gerüstet mit einem solchen Oberhaupt konnte die katholisch verfaßte Kirche den Ansturm von Gnostizismus und Montanismus siegreich überwinden.

Die neue Lehre⁵¹ trug die Machtsteigerung in sich, welche

⁴⁹ Das ist zu Cyprians Zeit bereits festgewurzelte selbstverständliche Lehre, vgl. Cypr. ep. 3, 3: apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros; ep. 66, 4: (Christus) dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: qui audit vos me audit. Ebenso natürlich die Folgezeit. Vgl. z. B. Isidor De eccl. off. II, c. 3 (oben S. 192 Anm. 7): Paulo et Barnabae ab apostolis manus imposita est in episcopatum et sic missi sunt ad evangelizandum: die Betrauung mit dem Apostolat ist gleichbedeutend mit der Übertragung des Episkopats. Im 12. Jahrhundert Gottfried von Vendôme (um 1111) Libellus II (Mon. Germ. Libelli II, p. 684): zur ordinatio episcopi gehört electio und consecratio; haec autem prius per semet ipsum fecit Christus, deinde vero vicarii ejus. Et in apostolis quidem a Christo facta sunt, quoniam ab ipso electi et consecrati fuerunt. Libellus III (p. 687): electionis et consecrationis (zum Bischof) ordinem, quem Christus per semet ipsum primus instituit. Ipse enim primus et elegit apostolos et consecravit. Rufin (um 1158) in seiner Summe zum Decret dist. 21 c. 2 (Singer S. 45): omnes (apostoli) in pontificatus apicem consecrati sunt.

⁵⁰ Bekannt ist das Wort des Irenäus IV, 26, 2 (um 180): eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obandire oportet his; qui successionem habent ab apostolis; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt.

⁵¹ Der erste Klementbrief weiß noch nichts von der apostolischen Nachfolge. Er begründet die religiöse Bindung der Christenheit an die bischöfliche

dem Bischof als dem Träger des Einepiskopats zufiel. Sie bedeutete zugleich die Norm, in welcher die religiöse Notwendigkeit des Einepiskopats sich durchsetzte.

Nicht erst durch die Apostel — das war der Gedanke, der seit dem zweiten Jahrhundert zur Herrschaft gelangte, — sondern schon durch Christus selbst ist die Ordnung, und zwar die bischöfliche Ordnung der Christenheit eingesetzt worden, als die Ordnung, auf welche Dasein und Leben der Christenheit als des Volkes Gottes unveränderlich und unerschütterlich gegründet ist. Die von Christus eingesetzte bischöfliche Ordnung aber ist die des Einepiskopats. Christus machte zwar alle Apostel zu Bischöfen, indem er ihnen die Schlüsselgewalt verlieh (Matth. 18,

Leitung der Eucharistie durch das alte Testament (1. Clem. 40 ff.). Dem entspricht die Tatsache, daß die religiöse Forderung des Einepiskopats im Klemensbrief noch nicht auftritt. Zwar hat die römische Kirche nur einen Bischof (oben Anm. 44), aber das erscheint noch nicht als religiös notwendig. Die zu Bischöfen bestellten Ältesten haben kraft göttlicher Ordnung ein lebenslängliches Recht (1. Clem. 44, 2. 3) und sollen deshalb von den Korinthern nicht ohne Grund entsetzt werden, aber daß nur ein Bischof sein dürfe, wird noch nicht gesagt: als religiös genügend erschien noch, daß in der einzelnen eucharistischen Versammlung nur ein Bischof „hohepriesterlich“ tätig war. In Korinth bestand, soviel wir sehen können, noch der Mehrepiſkopat (nach 1. Clem. 44, 6 sind dort mehrere, „einige“, vom Bischofsamt entfernt worden). Mit dem Mehrepiſkopat hängt die Schwäche des korinthischen Episkopats zusammen. In Rom aber ermöglichte der bereits ausgebildete Einepiskopat (des Klemens) das kraftvolle zielbewußte Auftreten der römischen Kirche. — Auch den Ignatiusbriefen ist der Gedanke von der apostolischen Nachfolge noch fremd. Hier werden vielmehr die Presbyter (sie sitzen mit dem Bischof am Abendmahlstisch wie einst die Apostel mit dem Herrn) mit den Aposteln verglichen (ad Magn. 6, 1; Trall. 2, 2; 3, 1; Smyrn. 8, 1; vgl. Kirchenr. Bd. I S. 139; Wesen u. Urspr. d. Kath. XVI, 61). Die religiöse Notwendigkeit des Einepiskopats als des alleinigen Trägers der Sakramentsverwaltung begründet Ignatius ausschließlich durch das Wesen der Eucharistie (Magn. 7, 2: „ein Tempel, ein Altar, ein Christus, ein Gott Vater“, Philad. 3: „Einheit der Kirche“; 4: „ein Fleisch Christi, ein Blut Christi, ein Altar“; vgl. das Bekenntnis der zu Kornelius zurückkehrenden römischen Konfessoren: unum Deum esse et unum Christum esse Dominum, quem confessi sumus, unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica esse debere, Cypr. ep. 49, 2) und durch die Prophetie, die Gottesstimme, die in der Versammlung der Kirche (Antiochiens) durch seinen Mund laut geworden ist (Philad. 3. 4. 7. 8).

18; Joh. 20, 22. 23). Aber er gab den Episkopat zunächst einem Einzigen, dem Apostel Petrus, und auf diesen einen Bischof seiner Kirche hat er seine Kirche gegründet (Matth. 16, 18. 19). Die übrigen Apostel empfangen die gleiche Bischofsgewalt erst später, nachdem die Gründung der Kirche auf den einen Bischof Petrus bereits vollzogen war, — zum Zeichen dessen, daß ihr Episkopat keinen selbständigen zweiten Episkopat, sondern nur die Verwaltung desselben einen Episkopats bedeute, den Petrus bereits zuvor empfangen hatte⁵². Der Petruspruch (Matth. 16,

⁵² Cyprian De catholicae ecclesiae unitate c. 4: loquitur Dominus ad Petrum: ego tibi dico, inquit, quod tu es Petrus (Matth. 16, 18. 19) —, super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit me pater (Joh. 20, 21—23), tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. — Die zweite Rezension des c. 4 lautet: Loquitur Dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quod tu es Petrus (Matth. 16, 18. 19) — et eidem post resurrectionem dicit: Pasce oves meas (Joh. 21, 16). Super illum aedificat ecclesiam et illi pascendas oves mandat. Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensu pascatur. Die beiden Texte von c. 4 sind sachlich völlig gleichbedeutend. Beide Texte sind gleichermaßen echt cyprianisch. Das hat in gründlichster Erörterung dargetan Chapman, Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Eglise (Revue Bénédictine 1902. 1903), und das wird sich durch die folgende Darstellung bestätigen. Die Gegenüberstellung der beiden Texte bei Chapman Jahrg. 1903 p. 40 ff. — Die übrigen Apostel empfangen dasselbe Bischofsamt, das dem Petrus bereits übertragen ist, denselben Bischofsstuhl (una cathedra), der dem Petrus bereits gehört, um dieselbe Herde (grex unus) zu weiden, die Petrus bereits weidet. Sie üben Petri Amt aus. Sie sind die ersten Nachfolger und Vertreter Petri gleich dem Ortsbischof der Ortskirche. Die Einheit des Episkopats wird durch die Mehrheit der Apostel nicht aufgehoben. Sie haben alle den Episkopat Petri. Um das auszudrücken, um den Einepiskopat (Petri) trotz der Mehrheit der Apostel als notwendig für die Kirche Christi zu begründen, gab Christus den Episkopat zunächst an Petrus

18. 19) wiederholt sich in dem Wort des Herrn, durch welches er dem Petrus, und wiederum ihm allein, das „Weiden seiner Herde“ anbefohlen hat (Joh. 21, 15—17)⁵³. Es soll „eine Herde und ein Hirte“ sein (Joh. 10, 16). Nur eine Kirche, eine Christenheit, ein Volk Gottes ist durch Christum gewollt und geschaffen worden. Die Einheit der Herde hat die Einheit des Hirten zur Voraussetzung. Es darf nur ein Bischof (Hirte, Pastor) in der Kirche Christi sein. Die Bindung der Kirche Christi an den Einepiskopat ist ein Teil des von Christo der Welt gebrachten Evangeliums⁵⁴.

Aus diesen Sätzen ergibt sich alles weitere.

Die Ortskirchenheit will und soll die Kirche Christi darstellen. So muß die Ortskirchenheit eine Herde unter einem Bischof sein. Die Kirche Christi wird gespalten, das Kleid Christi zerrissen, die „Einheit Gottes aufgehoben“, wenn an demselben Orte ein zweiter Altar, ein zweiter Bischof, eine zweite Herde sich durchsetzen will. Ein todeswürdiges Verbrechen, Empörung gegen Gottes Ordnung liegt darin⁵⁵.

allein. Dieser eine Episkopat ist die unitatis origo: er begründet und erhält die una ecclesia.

⁵³ Vgl. den zweiten cyprianischen Text von c. 4 De cath. eccl. unitate (Anm. 52).

⁵⁴ Cypr. ep. 15, 1: contra evangelii legem ist die alleinige Zuständigkeit der Schlüsselgewalt an den Bischof mißachtet worden; ep. 59, 13. 14: die Presbyter, welche die Schlüsselgewalt ohne den Bischof ausgeübt haben, sind „vom Evangelium abgewichen“ (ab evangelio recessisse); ep. 73, 7: non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare; ep. 46, 1: contra Dei dispositionem, contra evangelicam legem, contra institutionis catholicae unitatem alium episcopum fieri, — id est ecclesiam alteram institui.

⁵⁵ Cyprian De cath. eccl. unit. c. 8: Quis ergo sic sceleratus — ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, vestem Domini, ecclesiam Christi? monet ipse in evangelio suo et docet dicens: et erunt unus grex et unus pastor. et esse posse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures? Wenn tatsächlich an demselben Orte ein zweiter Bischof mit einer Gegenkirche dem rechtmäßig bestellten Bischof gegenübertritt, so ist nur die Kirche des rechtmäßigen Bischofs die Kirche Christi, denn es gibt nur eine Kirche Christi, und die Ortskirchenheit will und

Der Einepiskopat gilt aber nicht für die Ortskirchenheit als solche. Er gilt für die Ortskirchenheit als für die Verkörperung der einen Kirche Christi auf Erden. An erster Stelle besteht die Notwendigkeit des Einepiskopats für die Gesamtkirche, und lediglich weil sie für die Gesamtkirche besteht, gilt sie für die Ortsekklesia. In der Christenheit auf Erden darf nur ein Bischof sein. Sonst wäre sie nicht „die eine Herde unter einem Hirten“. Aber wie soll das möglich sein? Die Christenheit ist in zahlreiche örtliche Gemeinschaften aufgelöst. Wie kann einer der Pastor, Hirte, Bischof all dieser unzähligen Ekklesien sein? Christus selbst hat die Frage bereits beantwortet. Er hat seine Kirche auf den einen Bischof Petrus gegründet, damit sie dauere bis zum Ende der Tage. Wie die Kirche, so dauert der Episkopat Petri, denn ohne den Episkopat Petri wäre keine Kirche Christi. Wie die Kirche, so dauert Petrus, der Felsen, der die Kirche trägt. Petrus ist der eine Bischof der gesamten Christenheit auf Erden, so lange die Christenheit besteht. Er ist der unsichtbare Bischof einer jeden Ortsekklesia. Und der sichtbare Ortsbischof? Er ist nichts anderes und kann nichts anderes sein als der Statthalter Petri. Die göttliche „Verordnung“ des Ortsbischofs zur Trägerschaft des Einepiskopats bedeutet die Betrauung mit der Vertretung Petri. Sie ist, wie Cyprian sich ausdrückt, eine vicaria ordinatio. Petrus ist durch den Ortsbischof der wahre Bischof einer jeden Ortsekklesia. Nicht bloß die Ortskirchenheit, sondern ebenso die Gesamtkirchenheit

muß die eine Kirche Christi zur Erscheinung bringen, Cypr. ep. 69, 3: ecclesia una est —; si enim apud Novatianum est, apud Cornelium non fuit. si vero apud Cornelium fuit, qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit, — Novatianus (der Gegenbischof) in ecclesia non est nec episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contempta nemini succedens (der Gegenbischof ist kein Nachfolger Petri) a se ipso ortus est; ebenda. § 8: Die Novatianer sind der Rotte Korah gleich, die Gott wegen ihrer Auflehnung gegen das rechtmäßige Priestertum mit dem Tode bestrafte. Lauter Sätze, die häufig von Cyprian wiederholt werden, vgl. Cypr. ep. 3, 1; 73, 8. De cath. eccl. unit. c. 17. 18.

ist wirklich eine Herde unter einem Hirten⁵⁶ (die übrigen Apostel), und gerade weil die Gesamtkristenheit nur einen Bischof, Petrus, hat, muß die Ortskristenheit den Einepiskopat besitzen, auf daß dieser eine Bischof Verkörperung, Darstellung, Nachfolger, Vertreter des einen Bischofs der Kirche Christi sei.

In jeder Ortskristenheit erscheint dieselbe Kirche, die Kirche Christi, in jedem Ortsbischof derselbe Bischof, Petrus, der Statthalter Christi. Es gibt nur ein Bischofsamt (episcopatus unus est), das Bischofsamt Petri, nur einen Bischofsstuhl (cathedra una), den Bischofsstuhl Petri, weil es nur eine Herde, nur eine Kirche gibt und geben kann (ecclesia una).

Jeder Ortsbischof ist ein Nachfolger Petri, ausgerüstet mit der Gewalt Petri (der Schlüsselgewalt). Die Nachfolge Petri bedeutet Nachfolge in den Einepiskopat Petri. Nur als Träger des Einepiskopats kann der Ortsbischof Träger der Gewalt Petri sein, aus welcher das Leben der Kirche

⁵⁶ Cypr. ep. 66, 5: wo kein rechter Bischof ist, da hat nec Christus antistitem nec Deus sacerdotem; der Bischof ist antistes et rector altari eorum (Gottes und Christi). 66, 9: Domino et Christo ejus, quibus servio et quibus puro atque immaculato ore sacrificia et in persecutione pariter et in pace indesinenter offero. 67, 2: in ordinationibus sacerdotum non nisi immaculatos et integros antistites eligere debemus, qui sancte et digne sacrificia Deo offerentes audiri in praecibus possint quas faciunt pro plebis dominicae incolunitate. Was vom Bischof, gilt auch von dem übrigen Klerus, ep. 72, 2: oportet enim sacerdotes (die Bischöfe) et ministros (die übrigen Kleriker) qui altari et sacrificiis deserviunt integros atque immaculatos esse. 1, 1: quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus atque orationibus vacare debeant. — Der Altardienst ist an erster Stelle der eucharistische Dienst, in welchem der Bischof (bzw. der ihn vertretende Presbyter) an Christi Statt handelt, das Opfer Christi wiederholend, Cypr. ep. 63, 14: Christus Jesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum optulit — utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat optulisse. Durch den Bischof vollzieht und wiederholt sich Christi Handeln und Christi Geist wirkt in dem Bischof. Vgl. Ignatius ad Magn. 3, 2: Christus ist der unsichtbare Bischof, der Bischof ist der sichtbare Christus.

Christi stammt. Die Lehre von der apostolischen Nachfolge war die Form, in welcher die Lehre von der religiösen Notwendigkeit des Einepiskopats den Sieg davontrug, in welcher zugleich die Idee von der Einheit der Kirche Christi auf Erden wirksam sich verkörperte. Es war nicht (wie heute in der römisch-katholischen Kirche) ein Bischof (der Papst), der durch seine Obergewalt über alle anderen die Einheit der Kirche in Rechtsform (in der Form des Körperschaftsrechts) hergestellt hätte. Alt-katholisch beruhte die Einheit der Kirche Christi in der gleichen Gewalt aller Bischöfe, in der Tatsache, daß in jedem Ortsbischof dieselbe Gewalt des Gottesgeistes wirksam war, die einst dem Apostel Petrus in der Schlüsselgewalt übertragen wurde. Die Einheit der altkatholischen Kirche ist nicht rechtlicher, sondern geistlicher Art. Gerade das brachte die katholische Nachfolge aller Bischöfe zum Ausdruck. Aber, wie sich bald des näheren ergeben wird, in dieser geistlichen Idee war zugleich die Vorstufe für das Aufsteigen des römischen Bischofs zu päpstlicher Rechtsgewalt gegeben.

5. Die Überordnung des römischen Bischofs.

Das geistliche Amt bringt dem Volke Gottes den Geist, den es begehrt: den Geist Gottes. Der protestantische Prediger durch das Wort Gottes. Der altkatholische Bischof durch das Sakrament Gottes. Der Dienst des altkatholischen Bischofs ist der Dienst im Sakrament und in dem, was unmittelbar mit dem Sakrament zusammenhängt wie die Wortverkündigung und Zuchtübung (durch Sakramentsverfassung) einerseits, die Verwaltung des Gottesguts, Armenpflege, Krankenpflege andererseits: er dient dem Altare. Er ist der Vorgesetzte der Ekklesia für die Sakramente, für die geheimnisvollen Handlungen der Ekklesia, durch welche Gottes Handeln sich vollzieht (oben S. 77, 78). Durch ihn wird die Handlung der Ekklesia zum Sakrament. Ohne Gemeinschaft mit dem rechten Bischof gibt es kein rechtes Sakrament⁵⁷. Er ist

⁵⁷ Wo das Handeln der Ekklesia (das Sakrament) ohne den rechten Bischof vollzogen wird, da ist Teufelsdienst, nicht Gottesdienst. So Ignatius (Kirchenr.

der Geistessträger, von dem alles Geistesleben der Ecclesia stammt. Er ist der Felsen, auf dem das Sein der Ecclesia als Christenheit beruht: die Ecclesia ist in dem Bischof⁵⁸.

Das ist der Sinn der altkatholischen Lehre von dem Episkopat Petri, dem Bischofsamt des Felsenmannes, auf den Christus seine Kirche gegründet hat (Matth. 16, 18. 19).

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts⁵⁹ bahnte sich die Lehre an, daß Christus durch Einsetzung des Apostolats den Episkopat geschaffen habe. Seit etwa 180 ist das im Abend-

Bd. 1 S. 196). Wo der Bischof ein unwürdiger und darum kein rechter Bischof ist, da gibt es keine Sacramente, Cypr. ep. 66, 5; 67, 2. Vgl. oben S. 179 ff.

⁵⁸ Irenäus adv. haer. IV, 53, 2: Die Ortskirche empfängt den character corporis Christi durch die sessiones episcoporum, quibus illi (die Apostel) eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt: die Ortskirche wird durch den Bischof zu einem geistlichen Körper, dem Körper Christi, nicht zu einer Körperschaft im weltlichen Sinn des Wortes. — Cypr. ep. 66, 8: scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo. — Ebenso noch neun Jahrhunderte später Hugo von Amiens (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) contra haereticos Lib. II c. 1 (Migne tom. 192 p. 1275): misit Deus filium suum pontificem et episcopum secundum ordinem Melchisedek in aeternum, effusa est — septiformis gratia spiritus sancti; ex quo pontificalis auctoritas et episcopalis dignitas plenius excrevit (Gal. 4, 4). Hinc Petro ait: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam (Matth. 16, 15). Est enim et Petrus in ea et ipsa in Petro, episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo. Est episcopus ecclesiae fundamentum, quia per episcopum habet ecclesia spiritum sanctum. Est episcopi conficere chrisma sacrum, oleum sanctum, oleum infirmorum, consecrare basilicas Dei et altaria, calicem et corporalia, officiales et eorum vestes et omnia ecclesiae instrumenta, baptizatos confirmare, Caesares et reges sacrare. De petra ista, super quam fundata est mater ecclesia, — fluunt aquae largissimae, aquae salutare.

⁵⁹ Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts kam Hegesipp nach Rom, um die Nachfolgerschaft der römischen Bischöfe von Petrus her festzustellen. Irenäus schreibt (um 180) den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel die Fülle des heiligen Geistes, des charisma veritatis zu, dem die Presbyter sich unterordnen müssen. Die Schrift De aleatoribus (Ausgang des 2. Jahrhunderts) nimmt für die Bischöfe den apostolatus ducatus (die den Aposteln gegebene Führerschaft) in Anspruch. Kirchenr. Bd. 1 S. 214—216; S. 254 Anm. 8.

lande bereits allgemeine feste Überlieferung⁶⁰. Durch die ganze altkatholische Zeit ist in gleicher Weise gelehrt worden⁶¹. Die Verleihung der Schlüsselgewalt und der Gabe des heiligen Geistes (das eine ist gleichbedeutend mit dem andern) an den Apostel Petrus, sodann auch an die übrigen Jünger (Matth. 16, 18. 19; 18, 18; Joh. 20, 22. 23) ward als Verleihung der bischöf-

⁶⁰ Cypr. ep. 3, 3: apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros (vgl. oben S. 647 Anm. 49). Cyprian gab damit die Lehre der römischen Kirche wieder, vgl. das Folgende. Daher die Dauerkraft dieser Auffassung.

⁶¹ Vergl. oben S. 647 Anm. 49. Iffidor De ecclesiasticis officiis II, c. 5 (Migne tom. 83 p. 781): In novo autem testamento post Christum sacerdotalis ordo a Petro coepit. Ipsi enim primum datus est pontificatus in ecclesia Christi; sic enim loquitur Dominus: Tu es (inquit) Petrus — et tibi dabo claves regni caelorum; — siquidem et caeteri apostoli cum Petro pari consortio honoris et potestatis affecti sunt. — Gottfried von Vendôme (um 1111) über die Ordination der Bischöfe, Libellus II (Mon. Germ. Libelli II, p. 684): Tota itaque ordinatio episcopi in sola electione consistit et consecratione, si tamen illam electio recta praecesserit. Haec autem prius per semet ipsum fecit Christus, deinde vero vicarii ejus. Et in apostolis quidem (so ist statt quidam zu lesen, vgl. p. 687. 695) a Christo facta sunt, quoniam ab ipso electi et consecrati fuerunt. Libellus III (p. 687): Nam quicumque canonice non electus quasi sacrandus accedit, execratus recedit et falso nominatur episcopus, qui adnullare conatus electionis et consecrationis ordinem, quem Christus per semet ipsum primus instituit. Ipse enim primus et elegit apostolos et consecravit, quos nisi prius electos consecrare non voluit. Hoc sanctum sacramentum, electionem videlicet et consecrationem apostolorum, Christus primus et primum fecit, per quod caetera fierent sacramenta. Das wird noch einmal wiederholt im Libellus VII p. 695 (oben S. 215 Anm. 23). — Hugo von Amiens (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) contra haereticos, Lib. II c. 1 (Migne tom. 192 p. 1273): Sicut enim summus pontifex et universalis episcopus noster Jesus Christus ex omnibus discipulis suis elegit duodecim, quos caeteris praeferens apostolos nominavit —: ita quoque ipsorum in episcopali gratia successores praesules sive pontifices excellentia singulari praeminere fecit, ut more apostolico sanctum donent spiritum his, quibus rite manus imponunt; auf p. 1275 folgt die oben Anm. 58 bereits mitgeteilte Ausführung.

lichen Gewalt bedeutet⁶². Das Wort: „wer euch höret, der höret mich“ (Luk. 10, 16, vgl. Matth. 10, 40; Joh. 13, 20), ebenso das Wort an Petrus: „weide, meine Lämmer, weide meine Schafe“ galt als an die Apostel in ihrer Eigenschaft als Bischöfe der Christenheit gerichtet⁶³. Die Verleihung der Gewalt des

⁶² Cypr. ep. 33, 1: Christus hat durch Verleihung der Schlüssel an Petrus die Gewalt der Bischöfe eingesetzt. Augustin Contra epist. fund. (oben S. 132 Anm. 47): ab ipsa sede Petri apostoli — usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum. De civitate Dei c. 9, 2 (Migne tom. 41 p. 673): die ecclesia hat das Gericht: sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur. Judicium autem datum nullum melius accipiendum videtur quam id, quod dictum est: Quae ligaveritis in terra —. Karolingische Glossen (um 840), Maassen, Glossen des kanon. Rechts, Wiener Sitzungsber. Bd. 84 S. 282: per manus inpositionem datum donum sancti spiritus catholicis episcopis, quibus insufflante Domino dicitur: Accipite spiritum sanctum. Die römische und abendländische Lehre stellt den Episkopat Petri als Quelle der bischöflichen Kirchenverfassung in den Vordergrund, vgl. unten. Die morgenländische Kirche hat die Bevorzugung Petri sich nicht angeeignet, aber doch gleichfalls die Verleihung der Schlüsselgewalt an die Apostel als Verleihung an die Bischöfe aufgefaßt, vgl. die Syrische Didaskalia (Ende des 3. Jahrhunderts) c. 5 (Achelis S. 19): der Bischof „lehre wie einer, der die Macht hat, die Sünder an Stelle des allmächtigen Gottes zu richten, denn zu euch, ihr Bischöfe, ist im Evangelium gesagt: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, soll im Himmel gebunden sein.“ Ebenso c. 7 (S. 27. 28): „o, Bischof, — erkenne deine Stellung, daß sie die des allmächtigen Gottes ist, und daß du die Macht, Sünden zu vergeben, empfangen hast, denn zu euch, ihr Bischöfe, ist gesagt worden: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, soll im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr lösen werdet, soll gelöst sein.“ Achelis in seiner Ausgabe der Syrischen Didaskalia (Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 2. Buch, 1904) S. 270 ist der Ansicht, daß der Gedanke der apostolischen Herkunft des Episkopats dem Verfasser der Didaskalia „einfach fremd“ sei. Die soeben angezogenen Stellen (vgl. auch Anm. 63. 66) beweisen das Gegenteil. Sie sagen, daß die Schlüsselgewalt den Aposteln als den Bischöfen der Kirche verliehen ist, daß in den Aposteln die Bischöfe angeredet wurden, daß also die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind.

⁶³ Cypr. ep. 66, 4: (Christus) dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: qui audit vos me audit —. Ebenso die Syrische Didaskalia c. 7 (Achelis S. 31): „den Bischöfen ist durch die Apostel gesagt worden: jeder, der euch hört, höret mich.“ Achelis S. 270 Anm. 1 meint, dies sei „die einzige Stelle, in die man die Idee des apostolischen Bischofsamts hineinlegen könnte“. Vgl. aber oben Anm. 51. — Augustin Sermo 46 c. 13, 30 (Migne tom. 38

Apostels war Verleihung des Episkopats⁶⁴. Ebenso umgekehrt: die Verleihung des Episkopats ist Verleihung des Apostolats. Der Bischof ist der Nachfolger der Apostel.

Von der römischen Kirche ging die neue Lehre aus. Dort ward sie schon im Anfang des dritten Jahrhunderts von der größten praktischen Bedeutung. Als Nachfolger Petri erließ Kallist (um 220) sein berühmtes Bußedikt über die Vergebung der Fleischesünden. Am die Mitte des dritten Jahrhunderts ward die volle und alleinige Schlüsselgewalt des Bischofs (Vergabung auch des Abfalls vom Christentum) in Rom und im Abendlande durch die den Aposteln gegebene Schlüsselgewalt gerechtfertigt. Das Morgenland schloß sich an. In der griechischen Kirche war bereits die Idee heimisch, daß „die Apostel“ von Christus mit der Belehrung und Führung der Kirche betraut seien: nicht ein Apostel vor den anderen, aber alle Apostel gemeinsam⁶⁵. So konnte auch hier die Vorstellung von dem Übergang der apostolischen Schlüssel-

p. 287): Multi erant apostoli et uni dicitur: Pasce oves meas. Absit ut desint modo boni pastores —. Utique si sunt bonae oves, sunt et boni pastores — sed omnes boni pastores in uno sunt, unum sunt. Illi pascunt, Christus pascit (durch Petrus und durch alle Bischöfe weidet Christus). Sermo 146, c. 1, 1 (p. 796): Commendavit Petro Christus agnos suos pascendos — et nos (wir Bischöfe) cum timore audimus: Pasce oves meas —, cum timore pascimus et timemus pro ovibus. Sermo 147 c. 2, 2 (p. 798): dicebat Dominus Jesus Petro — Pasce agnos meos —. In uno Petro figurabatur unitas omnium pastorum, sed bonorum, quia sciant oves Christi pascere Christo, non sibi. Sermo 296 c. 4, 5 (p. 1354): Quod Petro commendatum est, quod Petro mandatum est (Pasce oves meas), non Petrus solus sed etiam alii apostoli audierunt, tenuerunt, servaverunt — audierunt ista et ad nos (die Bischöfe) audienda transmiserunt. Pascimus vos, pascimus vobiscum.

⁶⁴ Ziflor De eccl. off. II, c. 3 (oben S. 192 Anm. 7): Paulo et Barnabae ab apostolis manus imposita est in episcopatum et sic missi sunt ad evangelizandum. So wird der in Ap.-Gesch. 13, 1—4 geschilderte Vorgang gebildet. Paulus und Barnabas wurden Bischöfe, indem sie den Lehrauftrag eines Apostels empfangen. Vergl. o. S. 647 Anm. 49.

⁶⁵ Die Didache (2. Jahrhundert) trägt bekanntlich die Überschrift: Lehre des Herrn „durch die zwölf Apostel“. Die Didaskalia des dritten und ebenso die apostolischen Konstitutionen des vierten Jahrhunderts geben sich als die Lehre der sämtlichen Apostel. Auch an die Überlieferung von dem „apostolischen“ Glaubensbekenntnis ist hier zu erinnern.

gewalt auf die Bischöfe, die nunmehrigen Lehrer und Führer der Christenheit, Wurzel schlagen. Der Bischof erschien den Morgenländern als der Nachfolger nicht eines bestimmten einzelnen Apostels, aber als Nachfolger „der Apostel“, der zwölf Apostel insgemein. Auch in der griechischen Kirche wurden in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Worte des Herrn an seine Jünger als Worte an die Bischöfe gedeutet⁶⁶. Um das Ende des dritten Jahrhunderts war die Gewalt des Bischofs (und nur des Bischofs) zur Absolution von allen Todsünden gemeines Kirchenrecht geworden. Die volle Schlüsselgewalt der Bischöfe als der Nachfolger in die apostolische Gewalt hatte sich in der ganzen Kirche durchgesetzt.

⁶⁶ Vgl. oben Anm. 63. 64 und das Schreiben Firmilians von Caesarea in Kappadocien an Cyprian, Cypr. ep. 75, 16: Sündenvergebung gibt es nur in der Ekklēsia, nicht bei den Königen; das erhellt daraus, quod soli Petro Christus dixerit: quaecumque ligaveris super terram — et iterum in evangelio in solos apostolos insufflavit Christus dicens: accipite spiritum sanctum, si cujus remiseritis peccata, remittentur illis — potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt — hostes autem unius catholicae ecclesiae, in qua nos sumus, et adversarii nostri qui apostolis successimus sacerdotia sibi illicita contra nos vindicantes — quid aliud sunt quam Core et Dathan et Abiron —? Zweifelsohne äußert sich in dem Vergleich der Könige mit der Rotte Korah, auch in der Wendung, daß zunächst soli Petro die Schlüsselgewalt gegeben sei, der Einfluß cyprianischer Ideen. Trotzdem ist die Ausführung echt firmilianisch. Das beweist schon der auch hier begegnende griechische Satzbau (adversarii nostri [ἡμῶν] qui apostolis successimus), vor allem die Tatsache, daß Firmilians Auffassung keineswegs mit dem cyprianischen (römischen) Gedankengang zusammenfällt. Firmilian betont nicht bloß die Schlüsselgewalt Petri, sondern ebenso stark die Schlüsselgewalt der sämtlichen Apostel. Die Bischöfe sind ihm schlechweg Nachfolger „der Apostel“, nicht aber (wie nach Cyprian und der römischen Lehre) die Nachfolger Petri (vgl. unten). Firmilian gibt die Form wieder, in welcher die Lehre von der apostolischen Nachfolge bei den Morgenländern sich durchsetzte. — O. Mitsch, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche (1885) S. 126 ff. gibt eine sorgfältige Untersuchung des firmilianischen Briefes, welche dessen Echtheit bekräftigt, aber Interpolationen wahrscheinlich macht. Auch die uns hier beschäftigende Stelle wird von ihm (S. 132) für teilweise interpoliert erachtet. Doch ist das für den uns hier angehenden Inhalt (Nachfolge „der Apostel“) jedenfalls nicht zutreffend.

Im Morgenlande blieb es bei diesem Ergebnis. Dort hat die „apostolische Nachfolge“ eine weitere Rolle nicht gespielt. Die unbestimmte Vorstellung, daß jeder Bischof Nachfolger „der Apostel“ sei, gab keinem Bischof eine Sonderstellung vor dem anderen. Die Herausbildung höherer Stufen bischöflicher Gewalt (der Metropolitangewalt, Patriarchalgewalt) erfolgte in der griechischen Kirche lediglich unter politischen Gesichtspunkten (in Anschluß an die Bedeutung der Stadt als Provinzialhauptstadt, Reichshauptstadt). Sie entbehrte darum der durchschlagenden geistlichen Kraft. Bis auf den heutigen Tag ist es in der morgenländischen Kirche bei der grundsätzlichen Gleichordnung aller Bischöfe (als Träger der gleichen Schlüsselgewalt, Sakramentsgewalt) geblieben⁶⁷. Es kam zu keinem Papsttum.

Anders in der Kirche des Abendlandes.

Die römische Lehre von der Nachfolge der Bischöfe in die apostolische Gewalt hatte von vornherein eine andere, bestimmtere Fassung, eine Fassung, die ihr Macht gab, die ganze nachfolgende Entwicklung des Abendlandes zu beherrschen. Auch die römische Lehre bedeutete die grundsätzliche Gleichordnung aller Bischöfe, aber mit einer Wendung, welche zugleich die Idee von der Überordnung des römischen Bischofs über alle anderen Bischöfe in sich trug.

Wenn die römische Kirche von der bischöflichen Nachfolge der „Apostel“ sprach, so meinte sie damit nicht eine Nachfolge in die Gewalt aller Apostel, sondern die Nachfolge in die Gewalt der römischen Apostel, des Petrus und Paulus, die nach römischer Überlieferung beide in Rom gemeinsam die bischöfliche Verfassung eingeführt, beide gleichzeitig dort den Märtyrertod erlitten und ihre Grabstätte gefunden hatten, so daß die beiden „Führer der Apostel“, die principes apostolorum (in dem Leitnam ist der Heilige anwesend), von der römischen Kirche als die Kraft-

⁶⁷ Rattenbusch, Lehrb. d. vergleich. Konfessionskunde, Bd. 1 (1892) S. 348 ff. 357 ff.

quelle ihres geistlichen Lebens besessen wurden⁶⁸. Entscheidend aber war nicht die Nachfolge Pauli, der nur ausnahmsweise genannt wird⁶⁹, noch auch die Nachfolge eines sonstigen Apostels, sondern ganz allein die Nachfolge Petri, des „Ersten der Apostel“.

⁶⁸ Vgl. Kirchenr. Bb. 1 S. 215 Anm. 10 (Irenäus: Petrus und Paulus haben gemeinsam den Linus zum römischen Bischof eingesetzt). Gelasius I. i. J. 495. 496 (Jaffé Nr. 700) C. I.: Die römische Kirche hat durch das Wort an Petrus den Primat empfangen. Addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli vasis electionis, qui non diverso, sicut haeretici garrunt, sed uno tempore, uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est: et pariter supradictam sanctam Romanam ecclesiam Christo Domino consecrarunt aliisque omnibus urbibus in universo mundo sua praesentia atque venerando triumpho praetulerunt. Nikolaus I. i. J. 865 an Kaiser Michael (Jaffé Nr. 2796, Migne tom. 119 p. 949): (Petrus und Paulus) Romam in carne venientes, vitae verbum evangelizantes — et in ea uno eodemque die martyrium consummantes sanctam Romanam ecclesiam roseo cruore suo consecraverunt et hanc non habentem maculam — Deo Domino dedicaverunt. Die Gräber der beiden Apostel bedeuteten den dauernden Machtbesitz der römischen Kirche. Schon unter Zephyrin (202—219) berief sich Cajus, ein hervorragender römischer Christ, in einer Streitschrift gegen den Montanisten Proklus für die Autorität der römischen Kirche und ihres Bischofs auf die Gräber („Trophäen“) des Petrus und Paulus, der „Gründer der römischen Kirche“, die er dem Gegner in Rom zeigen könne, Euseb. hist. eccl. II, 25, 7. Ebenso berief sich Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an Viktor I. (den Vorgänger Zephyrins) für die kleinasiatische Art der Osterfeier auf die in Kleinasien begrabenen Heiligen: den Apostel Philippus und dessen Tochter, den Apostel Johannes, den Märtyrer Polykarp und andere, Euseb. V, 24, 2—5. Der Montanist Proklus, gegen den Cajus schrieb, berief sich seinerseits auf die Tochter des Philippus und ihren Vater, deren Grab bei ihnen in Kleinasien sei, Euseb. III, 31, 4. In dem Zeichnam lebt der Heilige.

⁶⁹ Papst Julius I. i. J. 341 ad Eusebianos (Jaffé Nr. 186) c. 22: euer Verfahren ist unkanonisch, nequaquam talia sunt Pauli statuta, non haec patres tradiderunt: sed — novum hoc institutum; darum hört meine Mahnung an, nam quae accepimus a beato Petro apostolo, ea vobis significo, non scripturus tamen, quod nota apud omnes ea esse existimem, nisi quae gesta sunt nos conturbassent. — Gelasius I. oben Anm. 68. — Nikolaus I. i. J. 865 (gleichfalls schon zitiert in Anm. 68): Deposition des Photius Dei omnipotentis et beatorum apostolorum principum Petri et Pauli et omnium simul sanctorum auctoritate und Wiederinjehung des Ignatius per potestatem divina voce in beatissimo Petro collatam (oben S. 444 Anm. 49, 50): das entscheidende ist die Nachfolge Petri. — Nikolaus I. (Schreiben an Kaiser Michael i. J. 865, Jaffé Nr. 2796, Migne tom. 119 p. 948. 949): (vestra verba) in despectum beati

Wir treten hier an die letzten Grundlagen heran, auf denen die Entwicklung des römischen Papsttums und zugleich der ge-

Petri apostolorum principis — scripta et quasi detrahentia privilegii hujus sacratissimae ecclesiae. — — ecclesiae Romanae privilegiis, Christi ore in beato Petro firmata. — — licet ipsum honorem non meritis nostris sed ordinatione gratiae Dei per beatum Petrum et in beato Petro simul adepti, — cui sancto scilicet Petro addita est societas beatissimi Pauli, vasis electionis — (ebenso wie Gelasius oben Anm. 68). Hi ergo (Petrus und Paulus) tamquam duo luminaria magna coeli in ecclesia Romana divinitus constituti totum orbem — illustrarunt et Occidens eorum praesentia — factus est Oriens (durch diese beiden Apostel ist von Rom aus die Sonne des Christentums für die Welt aufgegangen) — sicque demum Alexandrinam ecclesiam suam fecerunt per beatum scilicet Marcum; — fecerat autem b. Petrus praesentia corporali et ecclesiam Antiochenam jam suam (die beiden römischen Apostel haben sich auch die anderen beiden Hauptkirchen zugeeignet) — per has igitur tres ecclesias (Rom, Alexandrien, Antiochien) omnium ecclesiarum sollicitudo beatorum apostolorum principum Petri ac Pauli procul dubio moderamen exspectat. Petrus und Paulus regieren wie in Rom so auch in Alexandrien und Antiochien, und doch werden die „Privilegien“ der römischen Kirche allein auf die Worte des Herrn an Petrus zurückgeführt. — Nikolaus II. gebietet (i. J. 1060) auctoritate sanctorum apostolorum Petri et Pauli (oben S. 457 in der Anm.). — Augustinus In defensionem Formosi I. c. 3 (Dümmler S. 62): apostolico patri tamquam beatis apostolis Petro et Paulo in omnibus optemperare satagimus. In der Regel aber bezeichnet Augustinus den Papst als den vicarius Petri (vgl. z. B. Dümmler S. 74. 89). — In der Exkommunikationsformel bei Regino De synodalibus causis II, c. 413 heißt es: nos eum — iudicio Dei omnipotentis, Patris, Filii et Spiritus sancti et beati Petri principis apostolorum et omnium sanctorum necnon et nostrae mediocritatis auctoritate et potestate divinitus collata ligandi et solvendi in coelo et terra a pretiosi corporis et sanguinis Domini perceptione et a societate omnium Christianorum separamus. In der zweiten Exkommunikationsformel (c. 415) heißt es: iudicio Patris et Filii ejus Domini nostri Jesu Christi et Spiritus sancti et auctoritate apostolis apostolorumque successoribus a Deo concessa. In der dritten (c. 416): in nomine Patris et Filii et virtute Spiritus sancti necnon auctoritate episcopis per Petrum principem apostolorum divinitus collata. Die römische Exkommunikationsformel des Pontificale Romanum (p. 396) lautet ebenso wie die erste Exkommunikationsformel Regino's. Dagegen heißt es in der römischen Absolutionsformel (Kessprechung von der Exkommunikation) von alterher und noch heute im Pontif. Rom. p. 398: Auctoritate Dei omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli atque ecclesiae suae sanctae, vgl. oben S. 284 in der Anm. — Durch den uns hier beschäftigenden Tatbestand dürfte sich auch die Lesart Hanc et Pauli unitatem in Cypr. De catholicae ecclesiae unitate c. 4 erklären. Auf den Satz, daß die Kirche um ihrer Ein-

samtlichen abendländischen Kirchenverfassung ruht. Eine unendliche Literatur hat sich über die hier gegebenen Fragen ausgebreitet. Aber man kann wohl sagen, daß sowohl von katholischer wie von protestantischer Seite keine dem Inhalt der Quellen gerecht werdende Auffassung gewonnen worden ist. Warum? Weil die Grundgedanken des altkatholischen Kirchenrechts unserer gesamten Wissenschaft unbekannt sind bis auf den heutigen Tag.

Welchen Inhalt hatte die altkatholische (im Laufe des 2. Jahrhunderts einsetzende) römische Lehre von der Stellung Petri, des Apostelfürsten?

Auf Petrus, auf den einen Petrus allein hat Christus seine Kirche (seine Christenheit, das Dasein des von ihm regierten Volkes) gegründet. Wodurch? Nach altkatholisch-römischer Lehre dadurch, daß er ihm und zwar ihm allein, zuerst vor allen anderen, die Schlüsselgewalt verlieh. Die Schlüsselgewalt ist die Gewalt Gottes, die Gewalt über den Geist Gottes. Sie kann den Geist Gottes geben und nehmen. Nur durch das Mittel der

heit willen nur auf Petrus, nicht auf die übrigen Apostel gegründet ist, folgt: *Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?* Einige Handschriften lesen: *Hanc Petri unitatem*; andere: *Hanc et Pauli unitatem*. Dem Urheber dieser letzteren Lesart schien die Bedeutung des Petrus durch das Vorausgehende schon genügend ausgesprochen zu sein. Er wollte sagen, daß die Gemeinschaft (*unitas*) mit der Kirche des Petrus notwendig auch die Gemeinschaft mit Paulus, des Mitbegründers der (römischen) Kirche in sich schließe. Vgl. zu dieser Frage die zu keinem befriedigenden Ergebnis gelangenden Ausführungen von H. Koch, Cyprian und der römische Primat (1910) S. 164 ff. Ernst, Cyprian und das Papsttum (1912) S. 17. 18. In Hartel's Cyprianausgabe p. 213 ist die Bearbeitung des c. 4 bekanntlich eine ungenügende. Erst durch die sorgfältige Arbeit von Chapman, *Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Eglise* (Revue Bénédictine, 1902. 1903) sind die handschriftlichen Verhältnisse und damit die beiden Texte von c. 4 mit ihren Varianten klar gestellt worden. Daß beide Texte cyprianisch sind, kann nach den Ausführungen von Chapman als bewiesen angesehen werden. Zugleich hat Chapman höchst wahrscheinlich gemacht, daß die Schrift *De unitate* von Cyprian zunächst als Gegenschrift gegen die karthagischen Schismatiker verfaßt, dann aber mit einigen, die Stellung der römischen Kirche noch deutlicher hervorhebenden Anmerkungen (das kennzeichnet den zweiten Text, vgl. unten Anm. 72) in Anlaß des novatianischen Schismas nach Rom an die dortigen Konfessoren geschickt wurde.

Schlüsselgewalt ist der Geist Gottes in der Christenheit, ist die Christenheit Volk Gottes, Kirche Gottes⁷⁰. Durch die Schlüsselgewalt Petri lebt Gott in der Christenheit. Die Schlüsselgewalt aber ist mit der bischöflichen Gewalt gleichbedeutend. Indem Christus dem Petrus die Schlüsselgewalt gab, verlieh er ihm den Episkopat. Die Schlüsselgewalt ist und heißt „apostolische“ Gewalt, da sie zuerst dem Petrus, sodann auch den übrigen Aposteln gegeben wurde. Ihre Verleihung war die Verleihung des „Apostolats“ als einer Gewalt. Aber die „apostolische“ Gewalt bestand darin, daß sie bischöfliche Gewalt war. Die Schlüsselgewalt machte die Apostel zu Bischöfen. Die Gründung der Kirche auf die dem Petrus gegebene Schlüsselgewalt bedeutete die Gründung der Kirche (Christenheit) auf den Episkopat Petri.

Petrus hat als Erster und zunächst Einziger den Episkopat von Christus empfangen. Dadurch hat Christus (Gott) die Verfassung seiner Kirche (*rationem ecclesiae suae* sagte Cyprian) für alle Zeit geordnet. Petrus hat seinen Bischofsitz in Rom genommen. In allen anderen Kirchen war er nur vorübergehend. Dadurch ward die römische Ortsekklesia die erste unter allen Ortsekklesien (*principalis ecclesia*), die erste nämlich, welche bischöfliche Verfassung, die von dem Herrenwort vorgeschriebene Verfassung, den Episkopat Petri besaß, die erste Christengemeinschaft, welche durch den Episkopat Petri zu einer Kirche Christi wurde, die „älteste Kirche“ unter allen Kirchen⁷¹. Alle anderen Ortsekklesien sind als Ekklesien

⁷⁰ Darüber wird unten (§ 23) des weiteren gehandelt werden [fehlt].

⁷¹ Das sagt schon um 180 Irenäus *adv. haer.* III, 3, 1: *quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romae fundatae et constitutae ecclesiae — traditionem — indicantes confundimus omnes eos* (die Häretiker) — *Ad hanc enim ecclesiam propter potioem principalitytatem necesse est convenire omnem ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles* (mit der römischen Kirche als dem Urbild muß jede andere Ekklesia „übereinkommen“), *in qua semper ab his, qui sunt undique, con-*

(Kirchen Christi) jünger als die römische Ecclesia. Aus dem Wachstum der römischen Kirche sind sie hervorgegangen wie

servata est ea quae est ab apostolis traditio. Mit der Wendung potior principalitas (die römische Kirche ist die „allererste“ unter den Kirchen) brückt Irenäus das gleiche aus wie mit dem Wort antiquissimae. Die römische Ecclesia ist die allerälteste. Daß der Glaube von Jerusalem ausgegangen sei, wußte Irenäus natürlich (adv. haer. III, 12, 5). Dennoch ist ihm Rom die älteste Ecclesia. Erst der Bischof macht die Ecclesia zum corpus Christi, d. h. zur Ecclesia (zum Volke Christi), adv. haer. IV, 53, 2 (oben Anm. 58). Die römische Kirche aber hat zuerst durch die Apostel Paulus und Petrus die bischöfliche Verfassung empfangen. Dadurch ist sie älteste Ecclesia. Die Ausführung des Irenäus ist nur von der Vorstellung aus verständlich, daß der römische Episkopat älter ist als der Episkopat in allen übrigen Kirchen. Irenäus bezeugt die schon damals geltende römische Lehre, daß der Apostel Petrus selber der erste römische Bischof gewesen ist, an dessen Stelle durch ihre Nachfolge (successiones) die weiteren römischen Bischöfe (sowie auch die übrigen Bischöfe) getreten sind. — Ganz in dem gleichen Sinne schreibt Cyprian ep. 59, 14: navigare audent (die karthagischen Schismatiker) ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est. In welchem Sinne und warum ist die römische Kirche die „erste“ (principalis) unter allen Kirchen? Weil von ihr das Bischofsamt (sacerdos heißt bei Cyprian nur der Bischof) ausgegangen ist, daselbe eine Bischofsamt (unitas sacerdotalis), welches in allen anderen Kirchen wiederkehrt. Die römische Kirche ist die älteste Bischofskirche, deren Verfassung den Ursprung, die Quelle des Bischofsamts in allen anderen Kirchen darstellt. Cyprian schreibt an den römischen Bischof Kornelius. Er setzt seine Auffassung als die selbstverständliche auch für den Papst geltende voraus. Er weiß, daß er nichts anderes als die römische Lehre vorträgt. Auch im Morgenlande war die Idee von der Erstlingseigenschaft der römischen Kirche schon seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts weit verbreitet. Bereits im Beginn des dritten Jahrhunderts (211 oder 212) reiste Origenes nach Rom, um die „älteste Kirche“ zu sehen (wie er selbst schreibt: εὐθέτως τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν, Euseb. hist. eccl. VI, 14, 10). Die drei aufgeführten Zeugnisse stimmen genau miteinander überein. Sie sind wörtlich zu verstehen. Das ist es, was bisher nicht erkannt wurde. Weil die römische Kirche zuerst den Episkopat Petri hatte (in ihr ließ Petrus sich dauernd als Bischof dieser Ortskirche nieder), war sie (nach altkatholisch-römischer Idee) wirklich die erstgegründete, älteste Kirche unter allen Kirchen. Von ihr ist die unitas sacerdotalis und damit die unitas ecclesiae ausgegangen nicht bloß in dem Sinne, daß in Rom „die cathedra Petri steht, welche die Bestimmung hat, die Einheit der Kirche aufrecht zu erhalten und zu wahren“ (so Ernst, Cyprian S. 42), sondern so, daß in Rom das eine Bischofsamt begründet wurde, dessen Wiederholung in allen anderen Kirchen die Einheit des Bischofsamts und damit die Einheit der Gesamtkirchen bewirkt. — Durch das Vorige wird vollends klar, daß die ganze Vorstellungs-

die Zweige aus dem Stamm des Baumes. Einen einzigen Bischofsstuhl hat Christus aufgerichtet, den Bischofsstuhl Petri in Rom. Eine einzige Ecclesia mit diesem einen Bischof hat er gegründet, die römische Ecclesia, um auszudrücken, daß es nur eine Ecclesia, nur ein Volk Gottes und nur einen Bischof auf Erden gibt. Diese eine Ecclesia hat alle übrigen hervorgebracht, indem sie mit der Ausbreitung des Christentums sich vervielfältigte überall in der ganzen Welt durch die Mitteilung ihres Glaubens, ihres Geistes, ihres Episkopats, des die Schlüsselgewalt in Händen tragenden Episkopates Petri. Ihren „Ursprung“ haben sie alle in der einen cathedra Petri zu Rom, in der einen römischen Ecclesia. Kraft dieses ihres einheitlichen Ursprungs bilden sie alle eine einzige Ecclesia (die Ausstrahlung, Vervielfältigung der in Rom gegründeten Ecclesia Christi), besitzen sie alle denselben einen von Christus eingesetzten Episkopat (die Ausstrahlung, Vervielfältigung des römischen Episkopats Petri. Nur durch diese ihre Abstammung von der römischen Ecclesia sind alle übrigen Ecclesien zu Kirchen Christi (zu von Christus regierten, den Geist Christi besitzenden) Kirchen geworden. Die römische Ortskirche ist die „Mutter“ aller Kirchen, die „Wurzel“, aus der sie sämtlich stammen, von der sie sich nicht trennen dürfen ohne ihr Dasein (als Darstellung der Kirche Christi) zu gefährden⁷².

reihe, auf welche die römische Kirche ihre Machtansprüche gründet, nicht unchristlich, sondern altkatholisch ist. Sie hat den Gedanken zur Voraussetzung, daß erst der Bischof Petrus die römische Ecclesia zur Ecclesia, zur Christenheit machte.

⁷² Cyprian De catholicae ecclesiae unitate c. 4: loquitur Dominus ad Petrum: tu es Petrus — super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat, — tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit, — exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur —. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit? qui ecclesiae renititur et resistit in ecclesia se esse confidit? Noch deutlicher heißt es in dem zweiten Text (den Cyprian nach Rom schickte, vgl. Anm. 69 a. C.): Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem — unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri,

Christus selbst hat die römische Kirche gegründet, indem er ihren Bischof (Petrus) mit der Schlüsselgewalt bekleidete.

quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur. Eo pastores sunt omnes (auch die übrigen Apostel sind Bischöfe gleich Petrus geworden), sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensu pascatur. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri, super quem fundata ecclesia est, deserit, in ecclesia se esse confidit? (nach Chapman a. a. O. Jahrg. 1903 p. 40 ff.). Die Schlüsselgewalt, die cathedra des einen Petrus ist der Ursprung und Einheitspunkt der Ecclesia. Sie hat sich wiederholt in den übrigen Aposteln (den übrigen Bischöfen), auf daß dieselbe eine Herde überall in derselben Art (mit der gleichen Gewalt) geweidet werde. (Vergl. o. S. 649 Anm. 52.) Aber die Erstlingschaft (primatus) hat Petrus empfangen, auf daß es keinen anderen Bischofsstuhl in der Christenheit gebe und daß dieser Bischofsstuhl der „Anfang“ der Kirche (exordium), der einheitliche Ausgangspunkt und göttliche Rechtsgrund für die einheitliche Entwicklung der Kirche (unitatis origo atque ratio) sei. Es leidet keinen Zweifel, daß von Cyprian mit der una cathedra Petri der römische Bischofsstuhl bezeichnet wird: dieser Bischofsstuhl ist unitatis (ecclesiae) origo atque ratio (die Anwendung auf die Schismatiker folgte aus dem Gedanken: es gibt in Rom und ebenso in Karthago nur einmal diesen auf Petri Schlüsselgewalt gegründeten Bischofsstuhl und darum nur eine Ecclesia: die des rechtmäßig gewählten Bischofs). Dann fährt Cyprian fort in c. 5: episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur (es gibt nur einen Episkopat, den in Rom errichteten, den auch die übrigen Apostel und auch wir anderen Bischöfe ungeteilt besitzen, da auch uns die Schlüsselgewalt Petri zuständig ist), ecclesia una est (es gibt nur eine Kirche, die in Rom auf Petrus gegründet), quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur (diese eine Ortskirche hat sich durch ihr Wachstum in der ganzen Welt ausgebreitet: aus einer örtlichen Kirche, der römischen, ist durch ihr incrementum die Weltkirche geworden), quomodo solis multi radii sed lumen unum et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum — unitas tamen servatur in origine; — ab arbore frange rami, fructus germinare non poterit, — sic et ecclesia Domini (die in Rom durch Christus gegründete Kirche) — ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, — profluentes largiter rivos latius pandit, unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa; illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. Von allen Kirchen der Welt ist eine das „Haupt“, der „Ursprung“, die „Mutter“, von der sie alle abstammen: die eine Kirche, welche Christus auf Petrus, den Bischof von Rom, gegründet hat. Dementsprechend schreibt Cyprian ep. 48, 3 an den römischen Bischof Kornelius, daß die nach Rom fahrenden Christen von ihm (Cyprian) erwähnt worden sind, ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent: sie sollten

Christus selbst hat die römische Kirche zu der erstgeborenen unter den Ecclesien (principalis ecclesia), zu der „Wurzel“ und

sich in Rom zu der rechten römischen Kirche (des Kornelius), zu der „Mutter und Wurzel der katholischen Kirche“ halten, denn die Gemeinschaft mit Kornelius ist die Gemeinschaft mit der Kirche: communicatio tua id est catholicae ecclesiae. Ebenso ep. 73, 2: nos autem qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus pro certo scimus et fidimus, nihil illi (dem Novatian) extra ecclesiam licere et baptismum quod est unum apud nos esse. Nur die Gemeinschaft mit der rechtmäßigen römischen Bischofskirche verbürgt für jede Ortskirche die Gültigkeit der Sakramente, die Eigenschaft als Ecclesia, weil die römische Bischofskirche „Mutter, Wurzel, Haupt“ aller Kirchen ist. So sind denn auch bisher diese Stellen allgemein verstanden worden. Neuerdings ist eine andere Deutung vertreten worden, insbesondere von H. Koch a. a. O. S. 74 ff., dem Ernst, Cyprian S. 95 ff. in der Hauptsache beipflichtet. Ecclesia als matrix soll bei Cyprian immer die Gesamtkirche, niemals eine Einzelkirche (die römische Kirche) bedeuten. Aus den von Koch gesammelten Stellen geht hervor, daß Cyprian oft die Gesamtkirche als „Mutter“ und „Wurzel“ bezeichnet (so De cath. eccl. unit. c. 23; ep. 45, 1; 47; 71, 2), aber immer nur im Verhältnis zu dem einzelnen Christen (vgl. z. B. De cath. eccl. unit. c. 6: habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem). Keine Stelle ist nachweisbar, in welcher die Gesamtkirche im Verhältnis zur Gesamtkirche als mater et radix bezeichnet würde. Für den Einzelnen ist die Gesamtkirche die „Mutter Kirche“, ohne die er nicht Christ sein kann. Die „Mutter der Kirche“, nämlich der Gesamtkirche, aber kann unmöglich die Gesamtkirche selber sein. Wie sollte denn auch die Gesamtkirche nach ep. 73, 2 als „Haupt und Wurzel“ (caput et radix) der Gesamtkirche verstanden werden können? Die Deutung des Genitivs (matrix oder radix ecclesiae) als eines erläuternden Zusatzes, so daß matrix ecclesiae mit mater ecclesia gleichbedeutend wäre, ist nicht bloß gezwungen, sondern auch durch den Gesamtgedankengang der oben angeführten Stellen ausgeschlossen. Ihren Sinn empfangen sie alle gleichermaßen durch die Vorstellung, daß der Zusammenhang mit der römischen Kirche über den Zusammenhang mit der Gesamtkirche entscheidet. Das ist es, was aus der Eigenschaft der römischen Kirche als der Hauptkirche (principalis ecclesia), mater, radix ecclesiae hervorgeht. In diesem Sinne gehen die Worte denn auch durch die ganze altkatholische Zeit. Vgl. z. B. Papst Siricius an Himerius, Erzbischof von Tarragona, i. J. 385 (Jaffé Nr. 255) c. 20: Du hast keine Anfragen betreffs des kanonischen Rechts gerichtet ad Romanam ecclesiam utpote ad caput tui corporis. Papst Pelagius I. (555–560), Mon. Germ. Lib. III, p. 597: cum ecclesia una sit — nullam esse aliam constat nisi quae in apostolica est radice fundata, a quibus ipsam fidem in universo orbe propagatam non potest dubitari. Pseudoisidor Hinschius p. 179 (Pseudo-Ducius, ebenso Pseudo-Marcellus p. 205): Haec sancta et apostolica mater omnium aecclesiarum Christi, ecclesiaeque per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicae traditionis nunquam errasse probabitur nec hereticis novitatibus depravanda succubuit, sed et in ex-

„Mutter“ gemacht, von der alle anderen Kirchen abstammen. Er gab ihr damit den Vorrang (das „Privileg“), kraft dessen die römische Kirche mit ihrem Bischof zum Grundstein („Felsen“) der gesamten Kirche wurde. Christus selbst hat zugleich die römische Kirche durch Einsetzung ihres Bischofs Petrus geordnet. Er gab ihr die Verfassung, welche die göttlich notwendige Verfassung seiner Ecclesia und darum aller Kirchen ist. Die übrigen Ortsecclesien sind von Christus nicht unmittelbar gegründet, noch ist ihnen unmittelbar von Christus ein Vorrang verliehen worden. Wenn sie gleichfalls „Privilegien“ besitzen, so beruht das lediglich auf kirchengeschichtlicher Entwicklung, sei es auf ihrem besonderen Zusammenhang mit dem römischen Bischof Petrus, sei es auf Schlüssen von Synoden⁷³. Einen unmittel-

ordio normam fidei christianae percepit ab auctoribus suis, apostolorum Christi principibus inlibata finetenus manet secundum ipsius Domini Salvatoris divinam pollicitationem. Augustinus In def. Form. II, c. 5 (Dümmler S. 85): Haec (die römische Ecclesia) nimirum mater est universae christianitatis, cujus radice omnium ecclesiarum propagines fecundantur, cujus mamillas fideles populi cum regibus ac principibus pariter sugentes ad aeternae vitae convivium praeparantur, cujus judicio totius orbis errata corriguntur. Petrus Damiani Liber gratiss. c. 29 (Mon. Germ. Lib. I, p. 59): cum Romana sedes, quae nimirum omnium ecclesiarum mater est, venalitati subjacuit, tamquam radix infecta per reliquarum quoque aeccliesiarum ramos symoniaca pestis venena diffudit. In einem anderen Sinne sind die Worte niemals verstanden worden. Die neuere Wissenschaft kann nur deshalb ein anderes Verständnis für möglich halten, weil nicht erkannt wird, daß für den Katholizismus durch den Episkopat Petri die römische Ecclesia wirklich und wörtlich die „älteste“ Kirche (vgl. Anm. 71) und darum die Mutterkirche für die gesamte Christenheit, den Quellpunkt alles Christentums bedeutete.

⁷³ Gelasius I. in seiner berühmten Dekretale De recipiendis et non recipiendis libris v. J. 495. 496 (Jaffé Nr. 700) c. 1: quamvis universae per orbem catholicae diffusae ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris primatum obtinuit: Tu es Petrus, inquit, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam —. Addita est etiam societas beati Pauli (vgl. oben Anm. 68). Est ergo prima Petri apostoli sedes Romana ecclesia, non habens maculam neque rugam nec aliquid hujusmodi (vgl. Eph. 5, 27). Secunda autem sedes apud

bar von Gott (Christus) gegebenen unveränderlichen, für die ganze Christenheit maßgebenden Vorrang besitzt nur die römische, von Christus zuerst gegründete und geordnete Ecclesia. Mit ihrer Ordnung muß die Ordnung jeder anderen Ecclesia übereinstimmen⁷⁴.

Alle übrigen Ecclesien sollen dasselbe sein wie die römische

Alexandriam beati Petri nomine a Marco — consecrata est. — Tertia vero sedes apud Antiochiam ejusdem beatissimi Petri apostoli habetur honorabilis eo quod illic priusquam Romam veniret habitavit et illuc primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est (aber Petrus war doch nicht Bischof von Antiochien). Ebenso Nikolaus I. i. J. 865 an Kaiser Michael (Jaffé Nr. 2796, Migne tom. 119 p. 948 ff.): cum ecclesiae Romanae privilegia, Christi ore in beato Petro firmata, in ecclesia ipsa disposita antiquitus observata et a sanctis universalibus synodis celebrata atque a cuncta ecclesia jugiter venerata, nullatenus possint minui — et quod Deus statuit firmum validumque consistit —. Ista igitur privilegia huic sanctae ecclesiae a Christo donata, a synodis non donata sed jam solummodo celebrata et venerata. — non Nicaena, non denique ulla synodus quodquam Romanae contulit Ecclesiae privilegium, quae in Petro noverat eam totius, jura potestatis pleniter meruisse —. Ex ejus enim ecclesiastica disciplina per omnes ecclesias, religionis jam crescente cultura, fons emanavit. (Die römische Kirchenordnung ist der Ursprung aller Kirchenordnung: die römische Kirche selbst empfängt keine Ordnung von den übrigen) —. Denique si instituta Nicaenae synodi diligenter inspiciamus, invenietur profecto quia Romanae ecclesiae nullum eadem synodus contulit incrementum: sed potius ex ejus forma quod Alexandrinae ecclesiae tribueret particulariter, sumpsit exemplum (darin hat der Papst ganz recht, vgl. Kirchenr. Bd. I S. 396 ff.). Weil die römische Kirche durch Christus gegründet und mit ihren „Vorrechten“ begnadet ist, bedeutet sie mit ihrer Kirchenordnung wie die Norm für alles Christentum (an der rechten Kirchenordnung hängt das rechte Christentum), so den Ursprung alles Christentums: Occidens factus est Oriens (oben Anm. 69). Ganz der gleiche Gedankengang wie bei Cyprian im dritten Jahrhundert (oben Anm. 72) und wie bereits bei Irenäus (vgl. Anm. 74) Ende des zweiten Jahrhunderts.

⁷⁴ Irenäus a. a. O. (oben Anm. 71): Ad hanc enim ecclesiam (Romanam) propter potiorem principalitatem necesse est convenire omnem ecclesiam. Die Worte können nicht anders verstanden werden als in dem Sinne, den die gesamte römische Überlieferung bestätigt: Die römische Ecclesia ist die „allererste“, die durch den Episkopat Petri von Christus erstgegründete, die „älteste“ Kirche, von der folglich alles Christentum und alle Kirchenordnung ausgegangen ist, so daß mit ihrem Vorbild alle anderen Ecclesien „übereinkommen“ müssen, um gleichfalls Christentum und die Ordnung der Kirche Christi zu besitzen.

Ekklesia: Kirchen Christi, erfüllt von dem Geist Christi, regiert durch den Geist Christi, besitzend die Gewalt Christi (die Schlüsselgewalt). Die römische Kirche hat ihr „Privileg“ vor den anderen Kirchen, aber — das liegt in der Vorstellung eines „Privilegs“ (Nikolaus I.), einer „potior principalitas“ (Frenäus), einer „principalis ecclesia“ (Cyprian) mit eingeschlossen — sie ist in ihrem Wesen nichts anderes als die übrigen Ekklesien. Gerade darum muß die Ordnung aller anderen Ekklesien der Ordnung der römischen Ekklesia nachgebildet sein.

Die römische Kirchenverfassung muß sich in jeder Ortsekklesia wiederholen, weil dieselbe geistliche Größe, das Volk Gottes auf Erden, in jeder Ortsekklesia erscheint. Das ist die eigentümlich altkatholische Idee, die dem ganzen vorhin entwickelten Gedankengang zugrunde liegt.

In jeder Ortsekklesia muß wie die Christenheit so das geistliche Oberhaupt der Christenheit, Petrus, wiederkehren: sonst wäre sie keine Darstellung der Christenheit. In jeder Ortsekklesia muß der Episkopat Petri vertreten sein: sonst wäre sie nicht Ekklesia Christi. In jeder Ortsekklesia muß die Schlüsselgewalt Petri einen Bischof als ihren Träger besitzen. Jeder Ortsbischof muß ein Bischof mit der dem Petrus gegebenen Schlüsselgewalt, ein Nachfolger Petri sein. Nur wo Petrus ist, nur da ist die Ekklesia.

Jeder Ortsbischof besitzt die Schlüsselgewalt Petri und soll sie besitzen. Dieser unbestreitbare Satz, in dem das ganze altkatholische Kirchenrecht (des Abendlandes) beruht, ist gleichbedeutend mit dem anderen: jeder Ortsbischof ist ein Nachfolger und Vertreter (vicarius) Petri. Wie auf die Schlüsselgewalt Petri das Dasein der Christenheit überhaupt (die Gesamtekklesia), so ist auf die Schlüsselgewalt ihres Bischofs das Dasein der Ortsekklesia (als Darstellung der Gesamtekklesia) gegründet. Ohne den Bischof, ohne einen solchen Nachfolger in die Schlüsselgewalt Petri, des „Felsenmannes“, würde die Ortsekklesia keine Ekklesia Christi sein.

Indem Christus, der Herr, sagt Cyprian, dem Petrus die Schlüsselgewalt verlieh und auf diesen „Felsen“ seine Kirche gründete, hat er die Kirchenverfassung geordnet und die Kirche auf die Bischöfe als die Nachfolger und Vertreter Petri gegründet⁷⁵. Deutlicher kann die soeben vorgetragene Gedankenreihe nicht bezeugt sein. Der im Evangelium Matthäi 16 überlieferte Petruspruch ist für Cyprian das Grundgesetz, und zwar das einzige Grundgesetz der katholischen Kirchenverfassung. Niemals wird von ihm das Wort des Herrn an die Apostel insgesamt (Matth. 18) als für die Kirchenverfassung grundlegend in Bezug genommen⁷⁶. Kraft des Petruspruches hat der Bischof, und nur der Bischof, die Gewalt der Sündenvergebung, die Schlüsselgewalt⁷⁷. Kraft des Petruspruches

⁷⁵ Cyp. ep. 33, 1: Dominus noster — episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: ego tibi dico quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam — et tibi dabo claves regni caelorum — inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituantur et omnis actus ecclesiae per eosdem ecclesiae praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror quosdam audaci temeritate sic mihi scribere voluisse, ut ecclesiae nomine litteras facerent, quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta. Der Petruspruch gilt jedem Ortsbischof. Durch den Petruspruch ist der Episkopat errichtet, der in jeder Ortsekklesia wiederkehrt, ist jede Ortsekklesia auf den Bischof als ihren Felsen gegründet. Von der Einsetzung des Petrus (als Bischof) an läuft die wechselnde Reihe seiner Nachfolger, der Bischöfe (per temporum et successionum vices) und damit der Bestand der bischöflichen Kirchenverfassung: wie einst die übrigen (sämtlichen) Apostel, so sind jetzt sämtliche Bischöfe Nachfolger und Vertreter Petri, unmittelbar von Gott (divina lege, durch den Petruspruch) zum Besitz der Gewalt Christi (Schlüsselgewalt), zum Regiment der Kirche Christi berufen. Vgl. Kircheng. Bd. 1 S. 221 ff., 251 ff.

⁷⁶ Das ist zutreffend schon von katholischer Seite bemerkt worden, vgl. Bruders in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1911 S. 85 Anm. 1. Ernst, Cyprian S. 65.

⁷⁷ Cyprian ep. 73, 7: Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur quod ille solvisset — unde intellegimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare. Petrus allein empfing zuerst die Schlüsselgewalt, auf daß der

ist jede Ecclesia göttlich (divina lege) so geordnet, daß der Bischof alle Handlungen der Ortskirchenheit als Christenheit (als Darstellung der Gesamtecclesia) zu leiten hat, daß im Namen der Ortskirchenheit als Christenheit (Ecclesia) nur der Bischof (mit Klerus und „stehender“ Laienschaft) das Wort zu führen imstande ist⁷⁸. Kraft des Petruspruches ist das Widerstreben gegen den Bischof durch Aufrichtung einer anderen Schlüsselgewalt (eines zweiten „Altars“) mit Widerstreben gegen Gott selber gleichbedeutend: Die Strafe der Rotte Korah wird den Übeltäter ertlen⁷⁹. Kraft des Petruspruches ist die bischöfliche Verfassung die „evangelische“ Verfassung, die alleinige Schlüsselgewalt des einen Bischofs das „evangelische Gesetz“, die Annäherung der Schlüsselgewalt durch einen anderen „Abfall vom Evangelium“⁸⁰. Die *ordinatio episcoporum* ist die *successio Petri*⁸¹.

Alle diese Gedanken sind keineswegs eigentümlich cyprianisch⁸².

Bischof allein die Gewalt der Sündenvergebung (an erster Stelle durch die Taufe, vgl. oben S. 154) besitze. Was von Petrus gilt, das gilt von jedem Bischof.

⁷⁸ Cyprian ep. 33, 1, oben Anm. 75.

⁷⁹ Das ist ein Sieblingsgedanke Cyprians, vgl. ep. 3, 1; 73, 8; De cath. eccl. unit. c. 17. 18.

⁸⁰ Cyprian ep. 15, 1: contra evangelii legem sind zum Götzendienst Abgefallene ohne bischöfliche Absolution wieder aufgenommen worden; ep. 46, 1: contra Dei dispositionem, contra evangelicam legem, contra institutionem catholicae unitatem alium episcopum fieri, — id est ecclesiam alteram institui. ep. 59, 13. 14: Den Presbytern, die Abgefallene despectis episcopis aufgenommen haben, fällt zur Last: ab evangelio recessisse; ep. 73, 7: non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare.

⁸¹ Vgl. ep. 33, 1 (oben Anm. 75), wo das wörtlich zu lesen steht.

⁸² Die bisher herrschende Lehre hat für die Sätze Cyprians überhaupt kein Verständnis. Das gilt insbesondere von der protestantischen Literatur. Cyprians Auffassung von der una cathedra Petri und der damit gegebenen unitas ecclesiae werden als Erzeugnis seiner persönlichen Entwicklung beurteilt und im Sinne einer kollegialistischen, episkopalistischen Kirchenverfassung gedeutet. Das Episkopalssystem, die Regierung der Kirche durch die Gesamtheit („Konföderation“) der Bischöfe soll die Kirchenverfassung Cyprians gewesen sein! Vgl. z. B. D. Ritschl, Cyprian (1885) S. 85 ff., insbesondere

Sie stammen aus Rom. Die römische Kirche des dritten Jahrhunderts hat sie ganz ebenso vertreten wie Cyprian⁸³. Das

S. 85. 86: Cyprian gelang es, eine „Vereinigung mit den Nachbarbischöfen herzustellen, die dann auch auf die römische und andere Kirchen sich erstreckte; diese „Bischöfsvereinigung“ war ihm die Kirche, deren Ordnungen Gehorsam zu leisten war. Der „Ertrag der Wirksamkeit Cyprians“ hat in seinem Kirchenbegriff Ausdruck gefunden. S. 91: „Cyprian stellt für die Einzelgemeine den Begriff auf: ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus est constituta; daneben spricht er aus, daß der „Bestand der Gesamtkirche auf alle Bischöfe gegründet sei“; S. 95: „Die Einheit des Episcopats, welche Cyprian gefordert hatte, kommt zustande in dem collegium sacerdotale, in welchem die Gesinnungen der unanimitas, concordia, caritas herrschen.“ v. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 (4. Aufl. 1909) S. 416 ff.: es ist der römische Bischof, der aus dem Satze, daß die Bischöfe per successionem auf die Apostel zurückgehen, eine Theorie abgeleitet hat, kraft welcher alle apostolischen Gewalten auf die Bischöfe übergegangen sind. „Die entsprechende Theorie von der Kirche hat Cyprian dazu geliefert“; Cyprians Kirchenbegriff bedeutet „die Nachbildung des politischen Reichsgedankens: ein großer, aristokratisch regierter Staat mit einem idealen Haupte“; sein Kirchenbegriff war „das Ergebnis der Kämpfe, die er durchgemacht hat“; nach Cyprian ist die katholische Kirche die Heilsanstalt, der alle die hohen biblischen Prädikate gelten, nicht als Glaubensgemeinschaft, sondern „als einheitlich organisierte Konföderation“, als der „Verband der Bischöfe“, welcher die „einheitlich organisierte“ „Konföderation der Kirchen“ in sich schloß. Rattenbuisch, Vergl. Konfessionskunde Bd. 1 (1892) S. 97 ff.: die Grundlage der alten Papaltheorie ward gebildet durch „Cyprians rhetorisch ausgeführte Phantasien über die cathedra Petri“; Cyprians Gedanken (über Matth. 16) „sind durchaus symbolisch gefaßt“; sie bedeuten nur „die geheimnisvolle Darstellung der Einheit, d. h. Einzigkeit der Kirche“. Aber „die römischen Bischöfe haben Cyprians Spekulationen nicht vergessen“. „Im Anschluß an Cyprians Deutung“ (von Matth. 16) haben die Päpste ihre Ansprüche erhoben und den Kampf mit Konstantinopel aufgenommen. Die Schöpfung einer „dogmatischen Primatsidee“ ist „Cyprians höchste Bedeutung für das Abendland“. — Die Idee von dem Episkopalismus Cyprians und der alten Kirche hat in den Tagen des Gallikanismus und Febronianismus bekanntlich eine große Rolle gespielt. Aber das Episkopalssystem des 14. Jahrhunderts und der Folgezeit hat die Körperschaftstheorie zur Voraussetzung (vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 340 ff.). Bei Cyprian und in der ganzen altkatholischen Kirche ist von Episkopalismus (im Sinne der Schlüsse von Konstanz und Basel) keine Spur. — In der Hauptsache habe ich die Lehre Cyprians schon früher zu entwickeln versucht (Kirchenr. Bd. 1 S. 221 ff. 251 ff.). Natürlich ohne jeden Erfolg, denn diese cyprianischen Gedankengänge passen zu körperschaftlichem Kirchenrecht wie die Faust auf das Auge. Es ist aber doch nicht möglich, daß das Kirchenrecht von damals kein Körperschaftsrecht, daß es anderer Art gewesen wäre als das Kirchenrecht von heute!

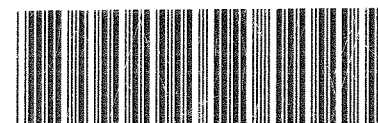
⁸³ Cyprian hat dem römischen Presbyterium von karthagischen lapsi befestigt. — Sohm.

römische Papsttum hat von diesem Gedanken seinen Ausgang genommen. In dieser Form ist die Lehre von der apostolischen Nachfolge im zweiten Jahrhundert zur Entstehung gelangt. Sie ist bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts von der altkatholischen Kirche des Abendlandes, von Päpsten und Kirchenschriftstellern als selbstverständlich vorausgesetzt worden.

richtet, die, weil durch einen Märtyrer absolviert, sich dem Bußverfahren nicht unterwerfen wollen (*pacem sibi quasi jam datam vindicantes*); Cyprian aber verfährt gegen sie *secundum evangelium* (ep. 35). Darauf antwortet das römische Presbyterium in ep. 36, 1—3: *vigor tuus et secundum evangelicam disciplinam adhibita severitas* wird gebilligt, *dum et cohortando ad poenitentiam viam legitimae salutis ostendis*; wenn die lapsi aliunde (durch den Märtyrer) *praerogativam communicationis habere se credunt, cum evangelio illam conferre conentur, ut ita demum firmiter valeat, si ab evangelica lege non dissonat. ceterum, quo pacto evangelicam poterit praestare communicationem, quod contra evangelicam decretum fuerit veritatem?* — nam si aliud quidem evangelium, aliud vero martyres dicunt posuisse decretum, so wird die Märtyrerkrone des Märtyrers selber gefährdet sein: *nulli magis tam sit competens, nihil contra evangelium decernere quam qui martyris nomen ex evangelio laborat accipere; die Märtyrer haben selbst anerkannt: cur ipsi non dederunt (pacem)? cur illos ad episcopum, ut ipsi dicunt, remittendos censuerunt? — dum ad episcopum illos remittunt, — evangelicae legis inlibatam sinceritatem custodiendam judicaverunt: — agant (lapsi) delicti poenitentiam — et de honore debito in Dei sacerdotem (den Bischof) eliciant in se divinam misericordiam.*

REV15

ÚK PrF MU Brno



3129S03426