STVDIA GRATIANA

POST OCTAVA DECRETI SÆCVLARIA

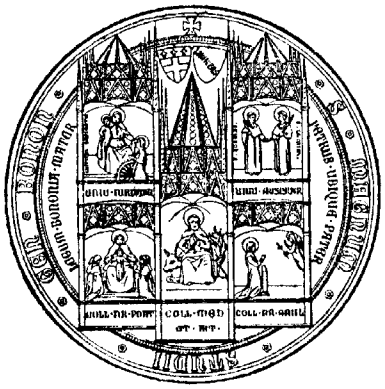
AVCTORE CONSILIO
COMMEMORATIONI GRATIANÆ INSTRVENDÆ
EDITA

I.

CVRANTIBVS

IOS. FORCHIELLI
ORD. IVR. ECCLES. VNIVERSITATIS BONONIAE

ALPH. M. STICKLER
PROF. HIST. IVR. CAN. PONT. ATHEN. SALES. AVGVSTAE TAVRIN



APVD INSTITVTVM IVRIDICVM
VNIVERSITATIS STVDIORVM
BONONIENSIS
MCMLIII

DE ANTIQUO-CANONICO IURE « SACRAMENTALI ». DISQUISITIO CRITICA IN OPINIONES A RUDOLPHO-SOHM DE INTERNIS PRINCIPIIS DECRETI GRATIANI PROLATAS

In Decreto Gratiani diiudicando Rudolphus Sohm ab eius aestimatione in schola canonistarum tradita totaliter recessit. Gratianum patrem novae disciplinae canonisticae fuisse prorsus negat illumque vocat ultimum theologum, qui ius canonicum antiquum seu, ut ait, antiquum-catholicum politissima arte coluerit. Quod ius canonicum totum esse divinum ac immutabile, et sicut Ecclesia necnon omnia, quae ad eam pertineant, sacramenta sint, ita etiam omne ius canonicum antiquum esse « sacramentale », e contra ius canonicum novum seu « novum-catholicum » modo post Gratianum a magnis legislatoribus Ecclesiae Romanae cum schola canonistica Bononiensi coniunctis a fine saeculi XII introductum naturam habere iuris humani et corporativi affirmat. Porro una cum novo iure canonico ortam esse iurisdictionem tamquam novam potestatem, qua potestas ordinis ut prius unica potestas ecclesiastica magis magisque oppressa sit. In Decreto Gratiani tantum praenuntia et signa quaedam novi iuris occurrere, imprimis in dist. 1-20 primae partis, attamen Gratianum in corpore sui Decreti sensum religiosum iuris antiqui scienter comprehendisse et sub conceptu iuris « sacramentalis » scientifice propugnasse. — Schola canonistarum unanimi fere consensu hanc doctrinam praeconceptae opinioni tribuendam esse censuit atque refutavit. Nihilominus Rudolphus Sohm scientiae canonicae denuo monstravit naturam iuris canonici natura Ecclesiae determinari. Sic etiam conceptus iuris « sacramentalis » definitam notionem Ecclesiae praesupponit, quam Sohm tamen non facit suam, atqui Ecclesiae pro tempore « antiquo-catholico » attribuit. Merito recurrit ad incarnationem Verbi Divini tamquam sacramentum fundamentale, sed penitus neglegit naturam humanam Domini Nostri Jesu Christi, quem semper Deum, non hominem vocat, ac proinde praecipuum elementum sacramentale amittit. Quo ex errore spiritualismus creatur, qui dominatur propriam doctrinam Rudolphi Sohm, naturae iuris Ecclesiae adversam esse. Iste spiritualismus simul influit in conceptum iuris « sacramentalis », quia tum distinctio inter verbum et sacramentum tum natura consecratoria sacramenti Ordinis negleguntur. Proprietas iuridica verbi non agnoscitur et structura iuridica sacramenti fundatur in defectione a principalibus ideis christianis. Vis consecratoria sacramenti Ordinis tempore post Gratianum inventa esse dicitur. Attamen hac in quaestione Gratianus, licet plerumque theologiae Cypriani adhaereat, magnum momentum affert ad victoriam doctrinae S. Augustini, docet enim sacra ordinatione in unitate Ecclesiae accepta potestatem dari, quae tolli nequeat ; necnon sacrae ordinationi in haeresi collatae, si observatur iuxta

Gratianum actionem sacramentalem unctionem, non manuum impositionem esse, eandem vim consecratoriam tribuit. Ita iam Gratianus habet non quidem verbo, sed re ipsa doctrinam sacra ordinatione characterem imprimi indelebilem. Stabilito hoc principio, quod a Sohm recte aestimatur fundamentale pro evolutione iuris canonici, ad maturitatem perduci potuit doctrina Ecclesiam structuram suam propriam obtinere duplici hierarchia et ordinis et iurisdictionis, cui respondet duplex potestas ecclesiastica ordinis et iurisdictionis. Licet Gratianus iam tradat terminum iurisdictionis, distinctionem inter duas potestates nondum habet, attamen ad explicandam notionem sacrae ordinationis principio relativae ordinationis adhuc regnante valde complexam Gratianus fundamentum posuit. — Igitur in hisce quaestionibus principalibus Magister Gratianus non minus est *theologus* quam *iurista* ideoque *canonista*. [Kl. M.]

Magister Gratian steht mit seinem Werke, das ihn ungeachtet des verschiedenen Urteils über den wissenschaftlichen Eigenwert seiner Leistung in die Reihe der unsterblichen Männer der Geisteswissenschaften eingeordnet hat, an einer bedeutsamen Wende der Entwicklung des Rechtes der Kirche. Die Schule verehrt in ihm den Begründer der kirchlichen Rechtswissenschaft und nennt ihn den Vater der Kanonistik. Dagegen hat Rudolph Sohm mit leidenschaftlicher Schärfe Front gemacht (1). Für ihn ist Gratian nicht der grosse Baumeister am Anfang einer neuen Epoche der kirchlichen Rechtsentwicklung, « nicht der Begründer der Kanonistik als einer « neuen », selbständigen « juristischen Disziplin », sondern der Vollender der altkanonistischen Wissenschaft als eines Teiles der Theologie » (2). In dem Augenblicke aber, als Gratian sein Werk vollendete, sei das von ihm mit vollendeter systematischer Kunst zur Darstellung gebrachte altkanonische Recht zum Untergang bestimmt gewesen, und er selbst habe durch seine Stellungnahme zugunsten der Allgewalt des Papsttums den grossen Umschwung mit vorbereitet. Ein Menschenalter nach ihm habe die Gesetzgebung der grossen Päpste, Alexanders III. und Innozenz' III. ihr Werk begonnen und gleichzeitig sei die Kanonistik von der Theologie in das Lager der Jurisprudenz übergegangen. Im Bunde mit der neukanonistischen Schule von Bologna habe das Papsttum das 'neukanonische' Recht geschaffen (3).

(1) *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Leipzig 1918 (= Altkath. KR); vgl. dazu die beiden Bände des Sohm'schen Kirchenrechtes (= KR): I. Band, *Katholisches Kirchenrecht*, Leipzig 1923.

(2) *Altkath.KR* 56.

(3) *Altkath.KR* 57.

Die Einmaligkeit der Leistung Gratians sieht Sohm darin, dass Gratian *das religiöse Wesen* des altkanonischen Rechtes bewusst erfasst und wissenschaftlich zur Darstellung gebracht habe (4). Alles kanonische Recht handle von Gott, von dem Geheimnis *seines* Lebens in der Christenheit. Darum gebe es für Gratian kein anderes kanonisches Recht als das Recht der Sakramente. Der Begriff des « Sakramentsrechtes » wird so zum goldenen Schlüssel, der den Zugang zum Verständnis des Gratianischen Dekretes öffnet. « 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 » (5) . Der verschiedene Rang, den die Sakramente für die äussere Regelung des kirchlichen Lebens einnehmen, sei das Ordnungsprinzip im Gratianischen Dekret. Weitaus an der Spitze stehe hiernach die Ordination. Das Ordinationsrecht sei « die Grundlage der ganzen Kirchenverfassung, die Gewalt über die Ordination Kern und Stern der Kirchengewalt » . Nach dem Sakrament der Ordination nehme das der Ehe den verhältnismässig grössten Raum ein ; hier sei das Gebiet, wo eine schon ziemlich entwickelte kanonische Ordnung bereits auch die Welt der Laien unterworfen habe. Auf diese beiden Sakramente folge dann verhältnismässig kurz das Recht anderer Sakramente (6). So geistreich und bestechend die Sohm'sche Analysierung des Gratianischen Dekretes im einzelnen auch sein mag, sie steht und fällt mit dem nicht von Gratian stammenden, sondern von Sohm erfundenen Begriff des Sakramentsrechtes. Hier liegt die Mitte des Sohm'schen Angriffs gegen die hergebrachte Deutung des Gratianischen Dekretes.

Die Kirchenrechtswissenschaft hat diese Würdigung des Meisters Gratian rundweg abgelehnt. Ulrich Stutz bezeichnete sie als « durch und durch quellenwidrig » (7) und Franz Gillmann (8) hat in sorgfältigster Detailarbeit nachgewiesen, dass die Sohm' sche Systematisierung des Gratianischen Dekretes nicht zutrifft. « Wenn Sohm Recht hätte », sagt Gillmann abschliessend, « so wäre er tatsächlich der erste, der den Gratian verstanden hat ». Das Urteil an-

(4) *Altkath.KR* 56.

(5) *Altkath.KR* 51.

(6) *Altkath.KR* 35 f.

(7) In der Besprechung von Sohm's altkath.KR : Z RG kan.Abt. 8 (1918) 239.

(8) *Einteilung und System des Gratianischen Dekretes nach den alten Dekretglossatoren bis Johannes Teutonicus einschliesslich,* AfkKR 106 (1926) 472-574.

derer um die kirchliche Rechtsgeschichte hochverdienter Forscher ist nicht weniger abweisend. Die zünftige Kirchenrechtswissenschaft hat die Sohm'schen Angriffe auf die Ergebnisse ihrer Forschung mit grosser Gelassenheit hingenommen. Abgesehen von den durch Franz Gillmann angeregten Arbeiten von Vinzenz Fuchs (9), Ernst Rösser (10) und Alois Schebler (11) sah man sich nicht veranlasst, den von Sohm aufgeworfenen Fragen näher nachzugehen. Dafür dürfte namentlich die entschiedene Haltung von Ulrich Stutz bestimmend gewesen sein. In der Tat, wenn es sich bei Sohm « um ein a priori konstruiertes Gedankengebäude handelt, das — natürlich nicht mit bewusster Absicht, sondern völlig naiv — erst hinterher historisch herausgeputzt wurde » (12), wenn Sohm « die elementarsten geschichtlichen Tatsachen völlig auf den Kopf stellt » (13), wenn der « in Sohm auch sonst vorherrschende geistreiche Dogmatiker eben wieder einmal den Historiker übermocht » hat (14), wenn die Sohm'sche Beweisführung « lediglich juristisch-dialektisch » ist (15), dann begreift man den Entschluss des grossen Berliner Kirchenrechtshistorikers, unbekümmert um die Sohm'schen Darlegungen, die auf den ernsthaften Forscher « wie ein erfrischendes Bad » wirkten, « um so fröhlicher und sicherer » seine Strasse von dannen zu ziehen (16). Man könnte damit Anlass haben, die von Sohm aufgeworfenen Fragen nicht erneut zu beschwören. Allein der von den Fachgenossen oft tot Gesagte und tot Geglaubte hat der Kirchenrechtswissenschaft einen Stachel eingepflanzt, der sie nicht zur Ruhe kommen lässt. Es ist die Frage der

---

(9) *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Eine Untersuchung zur kirchlichen Rechtsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Anschauung Rudolph Sohms*, Bonn 1930.

(10) *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte des Kirchenrechts mit besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms*, Paderborn 1934.

(11) *Die Reordinationen in der « altkatholischen » Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms*, Bonn 1936.

(12) ZRG kan.Abt. 8 (1918) 241.

(13) ZRG kan.Abt. 8 (1918) 239.

(14) ZRG kan.Abt. 8 (1918) 241.

(15) Ulrich Stutz, *Die Cistercienser wider Gratians Dekret*, ZRG kan.Abt. 9 (1919) 68.

(16) Ulrich Stutz *in der Besprechung von Sohms* KR II: ZRG kan.Abt. 13 (1924) 551.

Grundlegung des Rechtes der Kirche, an der auch eine Würdigung des Magister Gratianus nicht achtlos vorbeigehen kann.

Man mag zu Rudolph Sohm stehen, wie man will ; es ist sein Verdienst, durch seine Paradoxien der Kirchenrechtswissenschaft wieder zum Bewusstsein gebracht zu haben, dass das Kirchenrecht eine Funktion des vorausgesetzten Kirchenbegriffes und damit eine theologische Realität ist (17). Der Grundgedanke der Sohm'schen Konzeption ist der Satz : « Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch » (18), anders ausgedrückt : « Die Kirche will kraft ihres Wesens *kein* Kirchenrecht » (19). Wenn Sohm trotzdem bekennt, dass sich praktisch « mit eiserner Notwendigkeit » Kirchenrecht erzeugt, so liegt darin kein Selbstwiderspruch ; denn die Notwendigkeit des Kirchenrechts beruht nach Sohm auf einem Kirchenverständnis, das die ursprüngliche Idee der Kirche preisgegeben hat. Das Entstehen von Kirchenrecht fällt nach ihm zusammen mit dem Werden des katholischen Sakramentes (20). Die Anfänge hierzu sieht er bereits in der apostolischen Zeit. Dem Urchristentum sei die sichtbare Kirche ein Mysterium, ein sichtbarer Tatbestand, in dem auf geheimnisvolle Weise unmittelbar Gott selbst wirksam sei, und das Mysterium der Kirche wiederhole sich in allen Handlungen der Kirche. Die Kirche des Urchristentums habe indessen bloss eine charismatische, keine rechtliche Organisation. Im Anschluss an das Herrenwort : « Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen » (Mt 18, 20) hält Sohm alle Christenversammlungen für gleichrangige Darstellungen der Ekklesia. Jeder Christ sei gleich geistbegabt, jeder könne der Versammlung vorstehen und das Dankgebet sprechen, und es gebe niemanden, der ein Recht darauf habe, dies zu tun. So sei die Kirche zwar sichtbar, aber das Handeln der Kirche sei in dem Sinne unsichtbar, dass es kein äusseres Kennzeichen dafür gebe, dass eine konkrete Handlung ein Handeln der Kirche sei. Menschliches Sicherheitsbedürfnis habe daher nach äusserer Ordnung verlangt, welche das Handeln der Ekklesia versichtbarte und zugleich verbürgte. Diese Ordnung lässt Sohm noch im Laufe des ersten Jahrhunderts aus der sonntäglichen

(17) HANS BARION, *Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931.

(18) KR I 1.

(19) KR I 3.

(20) *Altkath.KR* 61 ff.

Eucharistiefeier mit Bischof, Presbytern und Diakonen herauswachsen. Als diese Form der Eucharistiefeier sich als religiös notwendig durchgesetzt habe, sei die in das Reich Gottes führende Handlung sichtbar geworden. Das katholische Sakrament sei nunmehr da und mit ihm das Kirchenrecht. Dieses Recht sei ausschliesslich göttliches Recht und in sich unveränderlich, es kenne nur Gültigkeits- und keine blosse Ordnungsvorschriften. Es sei « Rechtsordnung für das Wirken des Gottesgeistes in und mit der Ekklesia, Rechtsordnung für Gott (Christus) selbst » (21). Alles Handeln der Kirche sei ex opere operato sakramental. Neben dem Heil wirkenden Handeln gebe es Unheil wirkendes Handeln. So wird der Taufe als Gegensakrament die Exkommunikation zur Seite gestellt, die den Taufcharakter zerstöre und das Taufsakrament zunichte mache (22), und der Ordination die Deposition, welche die Ordination (als an einem Unwürdigen geschehen) mit rückwirkender Kraft nichtig mache und den empfangenen Geist auslösche (23). Dies ist, kurz skizziert, der Sohm'sche Begriff des Sakramentsrechtes, das die erste Periode der kirchlichen Rechtsentwicklung bis zu Gratian hinauf beherrscht haben soll.

Indessen hat Sohm das Ungenügen des so verstandenen Sakramentsrechtes selbst gesehen und an dem Problem der altchristlichen Ordination eindringlich dargestellt (24). Nach den Tagen Gregors VII, habe es sich immer deutlicher herausgestellt, dass es unmöglich war, das altkatholische Recht länger aufrechtzuerhalten. Sohm sagt geradezu : « Es war notwendig, dass das altkatholische Kirchenrecht unterging » (25). Es ist dies wohl dieselbe « eiserne Notwendigkeit », die Sohm für die Ablösung der ursprünglich charismatischen Ordnung durch das altkatholische Sakramentsrecht anerkennt ; denn wie er in der Geburt des Kirchenrechtes den ersten, so sieht er in der Ablösung des altkatholischen durch das sog. neukatholische Recht den zweiten Bruch in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung. Das neue Recht, das Sohm ein Menschenalter nach Gratian mit der grossen Gesetzgebungstätigkeit Alexanders III. und Innozenz III. aufkommen lässt, erscheint ihm als ein rein weltliches Körperschaftsrecht. Die Kirche, vordem der Körper Christi, wandele sich um zur

(21) *Altkath.KR* 557.
(22) *Altkath.KR* 272.
(23) *Altkath.KR* 345 ff.
(24) *Altkath.KR* 186 ff.
(25) *Altkath.KR* 453.

Köperschaft Christi. Das Regiment sondere sich vom Sakrament. Die Hierarchia ordinis, ehedem die einzige Ordnung des Kirchendienstes, werde jetzt überspielt von der allbeherrschenden Iurisdictio, eine bis dahin unbekannte, dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnte, rein körperschaftsrechtliche Regierungsgewalt. Sohm erkennt dabei an, dass der katholischen Kirche neben der neuen Schicht des Körperschaftsrechtes die ältere Schicht des Sakramentsrechtes erhalten geblieben sei (26). Das katholische Kirchenrecht erscheint ihm somit als eine Mischung von geistlichem und weltlichem Recht.

Dem Sohm'schen Begriff des « Sakramentsrechtes » liegt eine ganz bestimmte Vorstellung von dem Wesen der Kirche zugrunde, eine Vorstellung, die sich Sohm nicht zu eigen gemacht, sondern der « altkatholischen » Kirche unterstellt hat, und die er im Dekret Gratians vorzufinden glaubte als dem « letzten grossen Denkmal, in welchem der Altkatholizismus mit dem Wesen seines Kirchenrechts zugleich das Wesen seiner Kirche aussprach » (27). Dabei ist sich Sohm wohl bewusst, dass Gratian in seiner Lehre von den Rechtsquellen (Dist. 1-20) nicht den leisesten Versuch gemacht hat, das kanonische Recht als « Sakramentsrecht » zu verstehen. Im Gegenteil, Gratian wandelt hier weithin in der Bahn eines Rechtsverständnisses, das ein Rudolph Sohm geradezu als « neukatholisch » bezeichnen müsste. Wenn ihm dennoch das Gratianische Kirchenrecht als altkanonisches « Sakramentsrecht » gilt, so liegt dies offenbar an dem bei Gratian weit ausgebauten Ordinationsrecht, das die Kirchenverfassung als Sakramentsverfassunng erscheinen lässt. Die zentrale Frage, um die es Sohm hierbei geht, ist die Lehre von dem Character indelebilis der Weihe, deren Aufkommen den Untergang des « altkatholischen » und die Entstehung des « neukatholischen » Kirchenrechts bedeute (28). Weil Gratian die Lehre vom Character indelebilis noch nicht habe, gehört er für Sohm in die « altkatholische » Zeit. Es ist also ein eminent theologisches Problem, das nach Sohm für die Entwicklung des Kirchenrechtes von entscheidender Bedeutung geworden ist. Eine Auseinandersetzung mit dem Sohm'schen Begriff des Sakramentsrechtes kann daher, will sie nicht im Vorfeld stecken bleiben, nur von einer theologischen Einsicht in das Wesen der Kirche her geführt werden.

---

(26) *Altkath.RR* 552 f.
(27) *Altkath.KR* 568.
(28) *Altkath.KR* 536.

Der Sohm'sche Begriff des « Sakramentsrechtes » hat einen echten Kern ; denn die Kirche hat sakramentales Gepräge, und wenn das Recht der Kirche durch das Wesen der Kirche bestimmt wird, so nimmt das kanonische Recht irgendwie an dem sakramentalen Gepräge der Kirche teil. Das Wesen sakramentaler Wirkweise besteht darin, dass übernatürliches Heilswirken an sinnlich wahrnehmbare Vorgänge gebunden ist. Das Urbild aller sakramentalen Heilswirklichkeit ist der Mensch gewordene Gottessohn und von ihm leitet alles sakramentale Geschehen seine Kraft und Mächtigkeit her. Wie der Gottmensch das Ursakrament ist, so ist die Kirche als Gegenwärtigsetzung des Gottmenschen in Raum und Zeit das fortlebende Ursakrament oder, wie man sagen darf, das Sakrament der Sakramente. In ihr wird das Heilswirken des Herrn in ähnlicher Weise sichtbar und greifbar wie bei dem in historischer Stunde Mensch gewordenen Gottessohn, dessen menschlicher Leib das göttliche Leben in seiner Fülle in sich barg. Wenngleich Sohm davon spricht, dass sich das Sakrament der Inkarnation in dem Sakrament der Kirche wiederhole, und wenn er zugleich bekennt, dass die Kirche als Leib Christi die dauernde sichtbare Verkörperung Christi auf Erden sei (29) so übersieht er dabei doch das für die Sakramentalität entscheidende Element : die menschliche Natur des Gottessohnes ; denn er spricht in auffallender Betonung von Christus stets nur als dem *Gott*, nicht von dem *Menschen*. Hier liegt die Wurzel für die spiritualistische Grundhaltung des Sohmschen Gebäudes. Es verbinden sich damit weitere Irrungen im Sakramentsbegriff. Sohm lässt das Sakrament aus einem menschlichen Sicherheitsbedürfnis erst um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts entstehen und sieht darin einen Sieg der kultischen Vorstellungen des Judentums über die urchristlichen Ideen und von dieser Sicht aus wird das Wort ausgespielt gegen das Sakrament. Die Kirche aber ist weder bloss Kirche des Wortes noch bloss Kirche des Sakramentes, sondern beides zugleich und in einem : Kirche des Wortes und des Sakramentes (30). Wort und Sakrament sind zwei verschiedene, aber eng miteinander verflochtene Elemente im Aufbau der sichtbaren Kirche. Damit erhält die der Kirche als Zeichen des Heiles eigene Sakramentalität eine bestimmte Differenzierung, die der verschiedenen Wirkweise von Wort und Sakrament entspricht,

(29) *Altkath.KR* 83.

(30) GOTTLIEB SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937.

Das *Wort*, das in der Kirche verkündet und gehört wird, ist das Zeugnis der Kirche von der Selbstoffenbarung Gottes, die in der Menschwerdung des Gottessohnes ihren vollkommensten Ausdruck fand (Hebr 1, 1.2). Die Verkündung der Kirche geschieht in der Vollmacht des Herrn ; er bezeugt sich im Worte der Kirche und gibt diesem eine Wirkmächtigkeit, die menschlicher Rede nicht zugänglich ist. « Das Wort Gottes », sagt Sohm, « erkennt man nicht an irgendwelcher Form, sondern an seiner inneren Gewalt. Die Christenheit hat nur dem Wort zu folgen, welches sie kraft innerer freier Zustimmung als Wort Gottes *anerkennt*. Nur dem *sachlich* gerechtfertigten, in Wahrheit aus dem Geist Gottes stammenden Wort leistet sie Gehorsam » (31). Er leugnet damit den rechtlichen Charakter des Wortes, sowohl bei dem Herrn wie bei der Kirche. Sohm hat sich nirgends die Frage gestellt, ob Jesus Christus den Anspruch Gottes in einer Weise stellen konnte und gestellt hat, dass der Angesprochene nicht kraft der inneren Einsicht in die Macht des Wortes, sondern allein deshalb, weil der Künder des Wortes der Sohn Gottes ist, zum Gehorsam verpflichtet ist. Die Heilige Schrift bezeugt uns ein solches autoritatives Sprechen. Der Herr spricht in dem Bewusstsein der ihm vom Vater gegebenen Sendung : « Den Alten wurde gesagt — Ich aber sage euch » (Mt 5, 21.22). Er erweckt bei seinen Hörern den Eindruck, dass da « einer spricht, der Macht hat » (Mt 7, 29). Er selbst bekennt : « Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden » und gibt daraufhin den Missionsbefehl (Mt 28, 19). Er fordert Anerkennung mit ausdrücklicher Berufung darauf, dass er der Gesandte des Vaters ist. Als die Pharisäer ihm vorhalten, sein Zeugnis sei nicht wahr, weil er sich selbst bezeuge, geht er auf den dem jüdischen Recht entlehnten Einwand ein, er beruft sich auf die gesetzliche Beweisregel, dass das Zeugnis zweier Menschen beweiskräftig ist (Dt 19, 15 ; 17, 6), und verweist als Mitzeugen auf den Vater, der ihn gesandt hat (Jo 8, 12-20). Auf derselben Ebene liegt es, wenn der Herr die wunderbaren Erweise seiner Macht in den Dienst der Beglaubigung seiner Sendung und seines Wortes stellt (vgl. Mt 9, 1-8 ; Jo 2, 11 ; 5, 31-40 ; 9, 30-34 ; 20, 30-31). Er sieht sich hierzu veranlasst, weil es bei den Hörern des Wortes an der inneren Einsicht und Bereitschaft zur Annahme fehlt. Das Volk versteht ihn nicht und oft genug tadelt der Herr seine Jünger, dass auch

(31) KR I 23.

sie ihn nicht verstehen. Auf solchem Hintergrunde lässt die Sanktion, die der Herr für alle Zeiten mit seiner Botschaft verbunden hat, die rechtliche Struktur des Gotteswortes klar in Erscheinung treten: «Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden» (Mc 16, 16). Hierbei ist bedeutsam, dass die Botschaft des Herrn nicht ablösbar ist von der Person des Herrn; die gläubige Annahme erfordert die Anerkennung des Boten und der Botschaft. Ja, man darf sagen, dass die gläubige Annahme der Botschaft nur möglich ist über die Anerkennung des Boten. An dem Ja oder dem Nein gegenüber dem Herrn entscheidet sich das Heil (Jo 3, 18). Letztlich bestimmend ist also nicht die Einsicht in die innere Macht des Wortes, sondern die Autorität des sich offenbarenden Gottes, mithin ein formaler und rechtlicher Grund.

Was im Worte gehört wird, wird im *Sakrament* sichtbar und greifbar. Das Geheimnis des Heiles verleiblicht sich in sinnbildlichen Handlungen und in Dingen, die der natürlichen Ordnung entstammen und vom Herrn dazu bestimmt sind, wirksame Träger seiner Heilsvermittlung zu sein. Als sichtbares und wirksames Sinnbild einer unsichtbaren Heilswirklichkeit ist das Sakrament mit dem Rechtssymbol verwandt. Es liegt mit diesem in einer Tiefenschicht, die der sakralen Wurzel des Rechtes zugewandt ist. Das Rechtssymbol weist in gemeinschaftsbezogener Weise auf eine unsichtbare Wirklichkeit hin. Es ist entweder ein Gegenstand, der über seine sinnliche Erscheinung hinaus etwas aussagt, oder eine Handlung, die im sinnbildlichen Geschehen etwas Unsichtbares bewirkt. Das Rechtssymbol steht in lebendigem Zusammenhang mit Sitte und Brauchtum eines Volkes; es wächst aus dieser urtümlichen Quelle des Rechtes und erhält durch die ihm eigene Gemeinschaftsbezogenheit die Kraft, im Sinnbild Rechtsverbindliches auszusagen oder zu bewirken. Wenngleich die sakramentale Symbolik aus der natürlichen Ordnung stammt, so beruht die Heilswirksamkeit der Sakramente nicht darauf, dass die Gemeinschaft der Kirche in ein bestimmtes Zeichenverständnis hineingewachsen ist und dieses als verbindlich und wirksam anerkennt, sondern allein darauf, dass der Herr den von ihm auserwählten Zeichen ihre sakramentale Sinnbildlichkeit und Wirkmächtigkeit eingestiftet hat. Damit ist den Sakramenten auch die wesentliche Beziehung zur Gemeinschaft der Kirche vom Herrn selbst gegeben. Indem sich die Kirche nach dem Willen des Herrn in heiligen Zeichen aufbaut und zutiefst in ihnen ihre Exi-

stenz als Heilsgemeinschaft vollzieht, wird sie als sakramental geprägte Gemeinschaft zum Zeichen des Gottmenschen, der in und mit ihr sein Heilswirken in greifbarer und sichtbarer Weise fortsetzt (32).

Der Sakramentsbegriff, den Sohm der « altkatholischen » Kirche unterstellt, fusst in naiver Weise auf dem in damaliger Zeit weiten Wortsinn von sacramentum. Wenn hiernach alles, was zur Ekklesia gehört, als Sakrament im fachlichen Sinne betrachtet wird (33), so braucht auf diese durch die sakramentstheologische Forschung längst geklärten Fragen nicht eingegangen zu werden, auch nicht darauf, ob es jemals die sakramentale Heilswirklichkeit auslöschende, also gleichsam Unheil wirkende Gegensakramente gegeben habe, wie dies von Sohm z. B. für die Exkommunikation und die Deposition behauptet wird. Gratian spricht zwar in dem Dictum p. c. 39 C. 24 q. 1 von « alia vero sacramenta, ut sacri corporis et sanguinis Domini, excommunicationis vel reconciliationis » und sagt hierzu, dass diese, falls sie von einem Häretiker oder einem Katholiken, der nicht Priester ist, gespendet werden, entweder keine oder eine todbringende Wirkung haben. Mit excommunicatio vel reconciliatio sind hier nicht zwei verschiedene Sakramente, sondern nur ein Sakrament, das der Busse, gemeint, dessen Spendung sich im ersten christlichen Jahrtausend und darüber hinaus durch Ausstossung aus der Kirche und Wiederaufnahme in die Kirche vollzog (34). Die hier geübte Ausstossung erinnert an die ursprüngliche Verflochtenheit von Bann und Busse, ist aber, weil sie sich an einem busswilligen Sünder vollzieht, eindeutig vom Banne unterschieden (35). In unmittelbarem Zusammenhang hiermit steht die Unterscheidung zwischen äusserem und innerem Bereich, deren erste Anfänge mit der Scheidung zwischen Bann und Busse in eine sehr frühe Zeit zurückreichen (36), deren volle Klä-

(32) Vgl. hierzu MICHAEL SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* III, 12 (München 1940) 1 ff.

(33) *Altkath.KR* 83 ff.

(34) Das Pontificale Romanum hat noch diese volle Gestalt des Bussritus; zur geschichtlichen Entwicklung vgl. BERNHARD POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940.

(35) Vgl. KLAUS MÖRSDORF, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, Trierer Theol. Ztschr. 57 (1948) 335 ff.

(36) In der Didaskalia (II, 16, 4 und II, 41, 2) ist diese Scheidung bereits rituell entwickelt. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1906, I, 62, 130.

rung a er selbst heute noch nicht erreicht ist (37). Das Gratianische Dekret steht in einer Zeit, in der sich der Übergang von der Reconciliatio zur Absolutio anbahnte, und ist selbst noch Zeuge eines Kirchenverständnisses, in dem der Satz « Extra Ecclesiam nulla salus » im Bussritus noch einen volleren Ausdruck fand.

Der Sohm'sche Begriff des « Sakramentsrechtes » scheint mir indessen weniger dem weiten Sakramentsbegriff als den verfassungsrechtlichen Problemen abgelauscht zu sein, welche die altchristliche Ordination aufgeworfen hat. In dem Aufkommen der Lehre vom character indelebilis sieht Sohm ja die entscheidende Wende in der Entwicklung des kanonischen Rechtes und aus der konsekratorischen Wirkung der Weihe folgt die Unterscheidung zwischen Weihegewalt und Hirtengewalt, die für das « neukatholische » Kirchenrecht charakteristisch sein soll.

Mit dieser Wandlung vollzieht sich der Übergang vom dem Prinzip der relativen zum Prinzip der absoluten Ordination. Hier liegt wohl der bedeutsamste Einschnitt in der Entwicklung des kanonischen Rechtes, und wenngleich Sohm die Linien, die zu diesem Schnittpunkte führen, gewaltsam verzeichnet hat, so bleibt es doch sein Verdienst, die grosse Wende gesehen zu haben (38). Magister Gratian steht vor und in dieser Wende und ist, was Ulrich Stutz (39) für die Entstehung des Patronates feststellen konnte, auch in den drängenden ordinationsrechtlichen Fragen seiner Zeit nicht bloss Sammler, sondern schöpferischer Geist, der mit zeitnahem Blick auf die äusserst schwierig gewordenen Verfassungsverhältnisse einen wichtigen Beitrag zu deren Klärung geleistet hat. Um klarzustellen, worum es bei den schwierigen Zeitfragen der simonistischen und häretischen Ordination letzten Endes ging, ist es notwendig, kurz die rückwärtigen Entwicklungslinien aufzuzeigen (40).

Der Herr gab die apostolische Sendung allein durch das Wort, ohne sinnbildliches Zeichen. Wir treffen das Zeichen der Handauf-

---

(37) Vgl. hierzu W. BERTRAMS, *De natura iuridica fori interni Ecclesiae*, Periodica 50 (1951) 307-340.

(38) Vgl. ALOIS DEMPF, *Sacrum Imperium. Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München 1929; dazu die Besprechung von WALTHER SCHÖNFELD: ZRG Kan.Abt. 19 (1930) 682 ff.

(39) *Gratian und die Eigenkirchen*: ZRG Kan. Abt. 1 (1911) 1-33.

(40) Vgl. näherhin KLAUS MÖRSDORF, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, MThZ 3 (1952) 1-16.

legung aber sogleich dort, wo die Apostel Nachfolger in ihrer Sendung und Gehilfen ihres Dienstes bestellen. Die Selbstverständlichkeit, mit der die Apostel zum Zeichen der Handauflegung gegriffen haben, erklärt sich daraus, dass diese Symbolhandlung dem jüdischen rituellen Brauchtum geläufig war. Im Lichte dieses Brauchtums ist die in der Kirche geübte Ordination di sakralrechtliche Form für die Weitergabe der apostolischen Sendung, wobei sich schon in apostolischer Zeit bestimmte Abstufungen zeigen. Es kommt hier jedoch nicht auf die grössere oder geringere Fülle der Sendung, sondern darauf an, dass die Ordination geistliche Befähigung und rechtliche Autorität zugleich vermittelt. Das durch die Ordination verliehene Charisma umfasst beides. Geist und Amt sind ungeschiedene Grössen, sie liegen nicht nebeneinander, sondern ineinander. Diese Weise der Amtsübertragung musste zu einem ernsten Verfassungsproblem werden, als sich in den Reihen der Ordinierten persönliches Versagen zeigte. Man war sich von allem Anfang an darüber im Klaren, dass ein Versager nicht mehr fähig war, das Haupt Christus sichtbar zu vertreten. Indessen herrschte grösste Unklarheit darüber, ob durch das personale Versagen alle und jegliche geistliche Gewalt erloschen sei. In der nachapostolischen Zeit, für die das Nebeneinander gemeinkirchlicher und ortskirchlicher Geistträger charakteristisch ist, zeigt sich diese Problematik in den Sicherungsmassnahmen gegen Pseudoapostell und Pseudopropheten. In voller Schärfe stellte sich das Problem mit der endgültigen Festigung des ortskirchlichen Bischofsamtes. Neu an dieser Entfaltung der apostolischen Sendung ist nicht, dass nunmehr eine rechtliche Autorität über der Gemeinde steht, sondern allein dies, dass sich die von Anfang an vorhandene Autorität auf den ortsansässigen Einzelvorsteher konzentriert hat. Diese Entwicklung hatte zur Folge, dass die Ordination für eine bestimmte Kirche erfolgen musste. Hier liegt der Ursprung des Ordinationstitels (41) und des Grundsatzes der relativen Ordination. Aus der gleichen Wurzel stammt die Vorstellung von der geistlichen Ehe, die den Ordinierten auf Lebenszeit mit seiner Kirche verbindet, und als Kehrseite dieses Gedankens das bald einsetzende Verbot des Stellenwechsels.

Die sakramentale Weise der Amtsübertragung sicherte durch die innere Verknüpfung von Geist und Amt das Weiterleben der apostolischen Sendung ; sie war jedoch ausser Stande, die Forderung auf

(41) Vgl. hierzu VINZENZ FUCHS, *Ordinationstitel* a,a. O. 11 ff.

persönliche Würdigkeit des Ordinierten zu erfüllen. Die hohe Meinung, die man von der Heiligkeit der Kirche hatte, liess in Alexandreia und Karthago eine spiritualistische Richtung hochkommen, die als echtes Vermächtnis der apostolischen Tradition den Ruf nach der heiligen Kirche in sich barg, aber zugleich die Gefahr mit sich brachte, in Widerspruch zur hierarchisch verfassten Kirche zu geraten und in Schwärmerei auszuarten. Dieser Gefahr erlag Tertullian, indem er es unternahm, die Kirche in eine sakramental-rechtlich begründete, hierarchisch verfasste Bischofskirche und in eine Geistkirche, in der er die Wesenskirche erblickte, aufzuspalten. Hier hat die Sohm'-sche Grundthese ihr Vorbild. In Anlehnung an Mt 18,20 wird die Geistkirche dadurch konstituiert, dass drei im Heiligen Geiste beisammen sind. Der Geist « versammelt jene Kirche, die aus dreien besteht » (De pud. 21). « Wo der kirchliche Ordo nicht zusammentritt, opferst du und taufst du und bist du Priester dir allein ; denn wo drei sind, da ist die Kirche, auch wenn es Laien sind » (De exhort. cast. 7). Die Notwendigkeit der Ordination ist damit schlechthin geleugnet ; die Befähigung zum geistlichen Handeln beruht allein auf dem Besitz des Geistes. Der Dualismus im Kirchenbegriff Tertullians findet sich ansatzweise bereits in seiner Doppelung der Taufe in ein Wassersakrament und ein Glaubenssakrament und ist letztlich begründet in einem christologischen Dualismus, der Scheidung zwischen dem υἱός-δοῦλος un dem υἱός-πνεῦμα. Damit hat Tertullian das historisch-christologische Kirchenverständnis der apostolischen Tradition ausgespielt gegen ein unhistorisches, pneumatisch-trinitarisches. Der grosse Streiter gegen den Gnostizismus verfiel selbst der geschichtslosen Gnosis. Der Spiritualismus Tertullians hat stark eingewirkt auf *Cyprian*. Er führte hier aber nicht zu einer Spaltung der Kirche, wohl aber zu einer Einengung des Kreises der Geistträger. Die Einheit der Kirche liegt für Cyprian in der auf Petrus gegründeten, hierarchisch verfassten Kirche. Nur dort, wo der rechtmässige Bischof ist, da ist der Geist, und allein die Unterordnung unter den Bischof verbürgt das Heil. Ausserhalb der Kirche ist kein Heil, weil der Geist nicht da ist ; darum gibt es ausserhalb der Kirche keine Sakramente. Wenngleich Cyprian den Geist von der rechtmässigen Ordination ausgehen lässt, so macht er ihn doch abhängig von der persönlichen Heiligkeit des Ordinierten. Die Theologie Cyprians blieb trotz des empfindlichen Stosses, den sie im Ketzertaufstreit mit der Anerkennung der extra Ecclesiam gespendeten Taufe erhalten hatte, stark genug, das kirchliche Verfassungsleben in der Frage der

Ordination für die Zeitspanne eines Jahrtausends einer harten Zerreissprobe auszusetzen.

Die nachhaltige Wirkung Cyprians ist umso bemerkenswerter, als Augustinus im Kampf mit dem Donatismus die theologischen Grundlagen zu der späteren Klärung gelegt hat (42). Augustinus schliesst von der Taufe auf die Ordination. Wie die Taufe den Character dominicus, so wirkt die Ordination, einerlei ob sie innerhalb oder ausserhalb der Kirche gespendet wird, ob Spender und Empfänger würdig sind oder nicht, eine objektive Konsekration, die dem Ordinierten unverlierbar eine geistliche Befähigung mitteilt, sodass auch der persönlich Unwürdige die Sakramente wirksam spenden kann. Daneben steht mit entschiedenem Ernst die Forderung auf persönliche Würdigkeit des Ordinierten. Augustinus weist damit die dialektische Spannung auf, welche die altchristliche Ordination in sich trug, und rettet mit dem Festhalten an der Unverlierbarkeit der Konsekration das rechte Verständnis der Geistkirche.

Gratian steht in seiner Ordinationslehre noch stark im Banne der Sakramentstheologie Cyprians und übt an der Ordinationstheologie Augustinus eingehende Kritik, verhilft dieser aber doch, wie Alois Schebler (43) überzeugend nachgewiesen hat, in der theologisch entscheidenden Frage der konsekratorischen Wirkung der Ordination zu siegreichem Durchbruch. Im Geiste Cyprian weist er der Ordination als sacramentum dignitatis eine vom Taufsakrament scharf abgehobene Sonderstellung zu (44), die darauf beruht, dass das Weihesakrament nicht nur wegen des Empfängers, sondern der anderen wegen erteilt wird ; soweit es den Empfänger betrifft, erfordert es Reinheit des Herzens, soweit es die anderen betrifft, verlangt es nicht nur Freiheit von Schuld, sondern auch einen guten Leumund, weil das Priestertum gegeben wird «non solum ut presint, sed etiam ut prosint» (45). Augustinisch ist die von Gratian aufgenommene Unterscheidung zwischen Sakrament an sich und Wirkung des Sakramentes. Darauf aufbauend wird mit Hilfe der weiteren Unterscheidung zwischen Gewalt zur Weihespendung und Ausübung dieser Gewalt erklärt : Wer die priesterliche oder bischöfliche Salbung (= Weihe) in der

(42) Siehe hierzu FRITZ HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933, 327 ff., 413 ff.

(43) *Reordinationen* a.a. O. 281 ff.

(44) Dict. p. c. 45 C. 1 q. 1 ; dict. § 2 p. c. 97 C. 1 q. 1.

(45) Dict. p. c. 43 C. 1. q. 1.

Einheit der katholischen Kirche empfängt, erlangt aus dieser Konsekration Amt und Amtsausübung; im Falle des Glaubensabfalles behält er die durch das Sakrament erlangte Gewalt, wird aber des effectus suae potestatis beraubt, ähnlich wie Ehegatten, die sich trennen, dadurch nicht die einmal begründete Ehe auflösen, wohl aber dem ehelichen Wirken entfremdet sind (46). Damit lehrt Gratian für die Ordination in der katholischen Kirche eindeutig deren konsekratorische Wirkung. Wenn man beachtet, dass Gratian das Wesen der Weihehandlung nicht in der Handauflegung unter Gebet, sondern in der Salbung erblickt, so erkennt der Meister auch der in der Häresie emfangenen Weihe die konsekratorische Wirkung zu. In der Frage, wie die in der Häresie Ordinierten im Falle ihrer Heimkehr zur Kirche zu behandeln sind, entscheidet er sich für die Priester und Bischöfe dahin, dass sie entweder durch Handauflegung den effectum suae unctionis erhalten oder dass ihnen die Ausübung der Weihe auf immer verboten werden soll (47). In derselben Frage zieht Gratian hier und anderwärts (48) die Augustinische Parallele von der Taufe zur Ordination und spricht damit die konsekratorische Wirkung auch der häretischen Weihe aus. Der Weisung, dass eine formrichtig gespendete Weihe nicht wiederholt werden darf, ist die kirchliche Praxis fortan gefolgt.

Mit der Anerkennung der konsekratorischen Wirkung der Ordination hat Gratian wenn auch noch nicht den Ausdruck, so aber doch der Sache nach die Lehre vom sakramentalen Charakter der Weihe. Damit lag zugleich die Entwirrung des altchristlichen Ordinationsbegriffes, die Auflösung der Verflochtenheit von Geist und Amt, das Auffinden der Unterscheidung zwischen Weihegewalt und Hirtengewalt auf der Hand; denn das wesentliche Anliegen dieser Gliederung der Kirchengewalt besteht darin, dass die eine Gewalt unverlierbar, die andere aber verlierbar ist. Magister Gratian hat zwar schon den Fachausdruck iurisdictio (49) aber die Unterscheidung zwischen

(46) Dict. § 3 p. c. 97 C. 1 q. 1.

(47) Dict. § 3 p. c. 23 C. 1 q. 7.

(48) Dict. § 1 p. c. 37 C. 24 q. 1.

(49) Nikolaus Hilling, *Über den Gebrauch des Ausdrucks iurisdictio im kanonischen Recht während der ersten Hälfte des Mittelalters*, AfkKR 118 (1938) 168 hat festgestellt, dass zwei Quellenstellen des Gregorianischen Registers, in denen der Ausdruck iurisdictio gebraucht wird, in das Gratianische Dekret übergegangen sind (c. 39 C. 11 q. 1 und c. 52 C. 16 q. 1) und dass Gratian selbst diesen Ausdruck benutzt in dem Summarium zu c. 52 C. 16 q. 1 und zu c. 3 D. 94 sowie in den

potestas ordinis und iurisdictionis blieb ihm verborgen ; jedenfalls hat Gratian in D. 70, wo er von der Weihe ohne Weihetitel handelt, keinen Versuch gemacht, die durch das Prinzip der relativen Ordination ineinander verstrickten Gewalten zu entwirren. Allein bereits die mit der wissenschaftlichen Bearbeitung des Dekretes sich bildende Schule lieferte die Steine, mit denen der zweigliedrige Bau der kirchlichen Hierarchie aufgerichtet werden konnte. Wenn die Kirche erst nach so langer Zeit in dieses Verständnis der inneren Grundlagen ihrer Verfassung hineingewachsen ist, so handelt es sich gleichwohl um echte apostolische Tradition. Die iurisdictio, die unter der Herrschaft der relativen Ordination mit der potestas ordinis verflochten war, ist nicht weniger wie diese eine heilige Gewalt ; denn beide beruhen auf der Sendung des Herrn und zeigen die enge Beziehungseinheit von Wort und Sakrament.

In seiner Lehre von den Rechtsquellen hat Magister Gratian auch dem Naturrecht einen bedeutsamen Platz im Gebäude des kanonischen Rechtes eingeräumt. Wenn Sohm und mit ihm Joseph Klein (50) darin einen Einbruch weltlichen Rechtsverständnisses in den sakralen Bereich sehen, so zeigt sich auch hier ein Spiritualismus, der an der rechten Einsicht in das Wesen der Kirche vorbeigeht. Die durch Wort und Sakrament aufgebaute Kirche ist übernatürliche Gemeinschaft, d. h. die Kirche ist nicht aus einem menschlichen Gemeinschaftsbedürfnis in religiösen Fragen herausgewachsen, sie ist nicht Kirche, weil Menschen sich zusammengefunden und entschlossen haben, Gott als ihren Herrn anzuerkennen und als sein Volk in Gemeinschaft zu leben, die Kirche ist vielmehr Volk Gottes, weil Gott sie dazu gemacht hat und immerfort macht. Gott selbst ruft den Menschen über alle völkische und rassische Enge hinweg zur Kirche und macht ihn im sakramentalen Gottesgeschehen zum Glied der Kirche. So ist die Kirche nicht von dieser Welt, aber als sichtbare Gemeinschaft, von Menschen, die auch als begnadete Gotteskinder nicht aufhören, Menschen zu sein, doch in dieser Welt. Wie die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt und vervollkommnet, so bleiben die Ordnungsverhältnisse, die das Naturrecht für das Leben

---

Dicta zu c. 6 C. 13 q. 2 und zu c. 33 C. 2 q. 6. An letzterer Stelle sowie in c. 34 C. 24 q. 3 finde sich auch die Lesart ditio. Auch in dem Summarium zu c. 3 D. 94 dürfte iurisdictio nicht ursprünglich sein.

(50) *Grundlagen und Grenzen des kanonischen Rechts*, Tübingen 1947.

in Gemeinschaft gibt, auch in der Kirche bestehen, erfahren aber hier zugleich eine Überhöhung und nähere Bestimmung durch die der Kirche in Wort und Sakrament gegebene Ordnung. Da das recht verstandene Naturrecht kein menschliches Gemächte, sondern heilige Schöpfungsordnung ist, bedeutet seine Hereinnahme in das Recht der Kirche weder Einbruch weltlichen Rechtes in den sakralen Bereich noch Aufspaltung der durch Wort und Sakrament begründeten Kirche. Wie es Gott gefallen hat, sein ewiges Wort in der Fülle der Zeit Mensch werden zu lassen, so zeigt sich bei der Kirchengründung sein Wille darin, sich in die Formen menschlicher Gemeinschaft zu entäussern und so den Menschen nahe zu sein. Die naturrechtlichen Grundlagen der kirchlichen Gemeinschaft mithin gehören zu dem, was die Kirche sichtbar macht, und haben ihren Anteil an dem sakramentalen Gepräge der Kirche.

In diesem weiten Sinne darf alles kanonische Recht, weil es dem Aufbau der Kirche als dem Hort des Heiles dient, « Sakramentsrecht » genannt werden. Allein die Nähe der heiligen Kanones und der durch sie normierten Rechtshandlungen zur Wesensmitte der Kirche ist so verschieden, dass eine rangliche Verschiedenheit anerkannt werden muss. Gratian hat diese Einsicht gezeigt und kann daher nicht für den Sohm'schen Begriff des Sakramentsrechtes, das nur Normen göttlichen Rechtes kennt, in Anspruch genommen werden. Der grosse Bologneser Magister ist damit in den grundlegenden Fragen des kanonischen Rechtes nicht weniger *Theologe* als *Jurist* und darum *Kanonist*.