

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

3. Jahrgang

Januar 1951

Nummer 1

## Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie<sup>1)</sup>

Von Klaus Mörsdorf, München

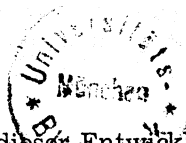
Rudolf Sohm<sup>2)</sup> hat in dem Aufkommen der Unterscheidung von potestas ordinis und potestas iurisdictionis den zweiten Bruch in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung gesehen. Das altkatholische Sakramentsrecht, das um die Wende des ersten Jahrhunderts die ursprünglich charismatische Verfassung der Kirche abgelöst haben soll, wird abgelöst durch das neukatholische Körperschaftsrecht. Die Kirche, vordem der Körper Christi, wandelt sich um zur Körperschaft Christi. Das Regiment sondert sich vom Sakrament. Die potestas iurisdictionis ist eine bis dahin unbekannte Macht, eine dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnte, rein körperschaftsrechtliche Regierungsgewalt. Unverändert bleibt allein die Ordinationsliturgie, aber sie steht im vollen Widerspruch zum neukatholischen Recht der Ordination. Die hierarchia ordinis im neuen Verständnis stellt die altkatholische Kirchenverfassung des dritten Jahrhunderts dar, damals die einzige Ordnung des Kirchendienstes, jetzt überspielt von der allbeherrschenden iurisdictionis.

Angesichts dieser leidenschaftlich vorgetragenen Thesen wirkt es seltsam, von Sohm selbst zu hören, daß die altkatholische Ordination die Entwicklung der Kirchenverfassung hinderte, daß dieser und jener Rechtssatz altkatholischer Prägung sich unmöglich behaupten konnte. Nach den Tagen Gregors VII. habe es sich immer deutlicher herausgestellt, daß es unmöglich war, das altkatholische Recht aufrechtzuerhalten. Sohm sagt geradezu: „Es war notwendig, daß das altkatholische Kirchenrecht unterging“<sup>3)</sup>. Es ist dies wohl dieselbe „eiserne Notwendigkeit“, die Sohm für die Ablösung der ursprünglich charismatischen Ordnung durch die altkatholische Sakramentsverfassung anerkennt. Sohm vermochte indessen nicht zu erkennen,

1) Vortrag auf dem Rechtshistorikertag in Gmunden vom 2.—5. September 1951. — Mit Rücksicht darauf, daß einer meiner Schüler mit demselben Thema befaßt ist, konnte ich auf nähere Angaben von Quellen und Schrifttum verzichten.

2) Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, München-Leipzig 1918 (= Altkath. KR).

3) Altkath. KR 453.



daß die Notwendigkeit, die zu dieser Entwicklung drängte, in der Kirchen-  
gründung durch den menschengewordenen Gottessohn angelegt ist.

Alle kirchliche Sendung und Gewalt nimmt ihren historisch greifbaren Ausgang von Jesus Christus. Der menschengewordene Gottessohn weiß sich vom himmlischen Vater gesandt, den Menschen das Heil zu bringen und gibt, bevor er zum Vater heimkehrt, die ihm gewordene Sendung weiter an jene Männer, die er zu seinen Aposteln erwählt hat. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich auch euch“ (Jo 20,21). Mit diesen Worten faßt der Evangelist Johannes Eigenart, Fülle und Weite der apostolischen Sendung zusammen. Die sprachgeschichtliche Forschung hat klargestellt, daß der christliche Gebrauch des Wortes apostolos keine Entsprechung in der klassischen Gräzität hat. Apostolos ist Übersetzungswort des jüdisch-aramäischen schalicha und in diesem ursprünglichen Verständnis juristischer Fachausdruck für den bevollmächtigten Stellvertreter<sup>4)</sup>. Einen klassischen Beleg für diesen Wortgebrauch gibt Jo 13,16 in den Abschiedsreden des Herrn: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, der Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch der apostolos größer als der, der ihn gesandt hat.“ Hier wird ein allgemeiner Rechtsgrundsatz ausgesprochen, der dem jüdischen Rechtsleben der Zeit Jesu mit der Einrichtung des schalicha vertraut ist. Der schalicha ist bevollmächtigter Stellvertreter, der im Namen des Vertretenen zu selbstmächtigem Handeln befugt ist. Die Rabbinen prägten den Satz: „Der schalicha eines Menschen ist wie dieser selbst.“ In dieser Weise konnte ein einzelner oder eine Personenmehrheit vertreten werden; es kam dabei nicht auf die Aufgabe an, die der Bevollmächtigte durchzuführen hatte, sondern allein auf die formelle Beauftragung. Von dem jüdischen schalicha zum apostolos Jaesou führt eine zum wenigsten formale Verbindung, die darin besteht, daß sich der Herr bei der Weitergabe seiner Sendung der im jüdischen Rechtsleben ausgebildeten Form der Stellvertretung bedient hat. Diese Feststellung schließt ein, daß die den Aposteln zuteil gewordene Bevollmächtigung auf einem formalen Übertragungsakt beruht und rechtlichen Charakter hat. Der Apostel ist Stellvertreter des Herrn, nicht bloß im Zeugnisgeben, sondern vor allem im verbindlichen Handeln für den Herrn. In allem, was der Apostel im Namen des Herrn fordert, hat er, weil er die Person des Herrn vertritt, Anspruch auf den Gehorsam, der dem Herrn selbst geschuldet ist.

Die Apostel vermitteln den geschichtlichen Übergang von Jesus Christus zur Kirche; sie sind die ersten Hierarchen der Kirche und haben nach dem ausdrücklichen Willen des Herrn in dem Apostel Petrus ihre hierarchische Spitze. Aus der ihnen zugewiesenen Aufgabe, das Heilswerk Christi durch den Wechsel der Zeiten hindurch fortzusetzen, folgt, daß die Apostel auf Lebenszeit Stellvertreter des Herrn und zugleich bevollmächtigt sind, ihre Sendung an andere weiterzugeben. Dieses Verständnis der apostolischen Sendung wird um die Mitte der 90er Jahre klar ausgesprochen im Brief des Clemens von Rom an die Gemeinde in Korinth: Gott sendet Christus, Christus sendet die Apostel, die Apostel bestellen ihre Erstbekehrten zu Vorstehern und Diakonen und geben diesen die Weisung,

4) S. hierzu Hans Frhr. von Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, *Studia Theologica* 1 (1947) 96–130.

daß nach ihrem Tode andere erprobte Männer in ihrem Dienst nachfolgen sollen (1 Clem 42,1—4; 44,2 f.).

Der Herr gab die apostolische Sendung allein durch das Wort, ohne sinnbildliches Zeichen; jedenfalls ist uns von einer symbolischen Handlung nichts berichtet. Wir treffen das Zeichen der Handauflegung aber sogleich dort, wo die Apostel Nachfolger in ihrer Sendung und Gehilfen ihres Dienstes bestellen. Um nicht durch den Tischdienst in der Verkündung des Wortes gehindert zu werden, entschließen sich die Apostel, Helfer für den Tischdienst zu bestellen. Sie tragen den Brüdern auf, aus ihrer Mitte sieben Männer von gutem Rufe und voll Geist und Weisheit zu erwählen. Die Gewählten wurden den Aposteln vorgestellt und diese legten ihnen unter Gebet die Hand auf (Apg 6,1—6). Was hier in den ersten Tagen der jungen Kirche erstmals geübt worden ist, wurde formgebend für die Bestellung zum kirchlichen Dienst. Der Sinn der Handauflegung wird deutlich in dem, was Paulus von der Bestellung des Timotheus berichtet. 1 Tim 4,14 mahnt der Apostel seinen Schüler: „Vernachlässige nicht die Gnadengabe in dir, die dir infolge von Weissagungen und Handauflegung des Presbyteriums verliehen worden ist“ und 2 Tim 1,6: „Daher erinnere ich dich daran, daß du Gottes Gnadengabe anfachest, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände.“ Beide Aussagen beziehen sich auf den gleichen Vorgang. Sie sprechen übereinstimmend davon, daß dem Timotheus ein Charisma verliehen worden ist, und daß das Charisma zufolge der Verleihung in ihm ist. Damit leitet sich der Besitz des Charisma von einem sichtbar gewordenen Vorgange her: Weissagungen und Handauflegung durch das Presbyterium und durch Paulus. Während es nach der ersten Aussage unklar bleibt, was den Weissagungen und was der Handauflegung zuzuschreiben ist, läßt Paulus in der zweiten Aussage keinen Zweifel daran, daß die Auflegung der Hände des Apostels die für die Verleihung des Charisma entscheidende Handlung ist. Die Handauflegung ist nicht Bestätigung für den Besitz des Charisma, sondern Instrumentalursache des verliehenen Charisma. Die Handauflegung gibt das Charisma; sie ist wirksame Mitteilung des Geistes Gottes und zugleich Ausstattung mit apostolischer Autorität.

Die Mahnung an Timotheus: „Lege niemand voreilig die Hände auf und mache dich nicht mitschuldig an fremden Sünden“ (1 Tim 5,22) ist wohl nicht auf die rekonziliatorische, sondern auf die ordinatorische Handauflegung zu deuten; sie läßt erkennen, daß die Bestellung zum Vorsteher und Diakon durch Handauflegung zu erfolgen hat. Der instrumentale Charakter der Handauflegung tritt deutlich hervor in dem Bericht der Apg 8,9 ff. über den ersten Versuch geistlichen Schachers: „Als aber Simon sah, daß durch Handauflegung der Apostel der Heilige Geist gegeben wird, bot er ihnen Geld an und sagte: gebt auch mir diese Gewalt, daß jeder, dem ich die Hand auflege, den Heiligen Geist empfangen.“ Simon zeugt dafür, daß der Heilige Geist durch Handauflegung gegeben wird und daß die Gewalt hierzu durch Traditionshandlung mitteilbar ist. In diesem Verständnis der Handauflegung besteht volle Einmütigkeit in der Tradition der Kirche.

Die Selbstverständlichkeit, mit der die Apostel zu dem Zeichen der Handauflegung griffen, erklärt sich daraus, daß diese Symbolhandlung dem jüdischen rituellen Brauchtum geläufig war<sup>5)</sup>. Die Lehrer und Richter in Israel (Nu 27, 18—23; Dt 34,9), die Leviten (Nu 8, 9—11) und später jedenfalls auch die zu religiösen Aufgaben in die Diaspora entsandten *scheluchim* wurden durch Handauflegung bestellt. Nach rabbinischer Auffassung ist die durch Handauflegung erfolgte Bestellung des Josue zum Nachfolger des Moses Ursprung und Vorbild jeglicher Bestellung zum Lehrer und Richter. Die Handauflegung ist das Mittel für den Übergang von Moses' Geist auf Josue; der Geist muß sich durch eine ununterbrochene Kette von Handauflegungen fortpflanzen von dem Vorgänger auf den Nachfolger. Ein Abreißen der Kette bedeutet, daß der Geist ausstirbt und alle Ordinationen ihr Ende finden. Die gleiche Auffassung findet sich sehr früh für die christliche Ordination in dem Bewußtsein, daß die Handauflegung für die Bestellung zum kirchlichen Dienst notwendig ist, und in dem bald aufkommenden Gedanken der apostolischen Nachfolge.

Die Apostel hatten eine gemeinkirchliche, an keinen Ort gebundene Sendung. Ihr Feld war die Welt. Von dem Apostel Paulus wissen wir, daß er sich die Maxime gesetzt hat, nicht dort zu arbeiten, wo ein anderer schon tätig gewesen ist (Rom 15,20; 2 Kor 10,15). Für die nachapostolische Zeit ist das Nebeneinander von gemeinkirchlichen Missionaren und ortsgebundenen Amtsträgern charakteristisch. Solche Verhältnisse liegen der Didache zugrunde. Gemeinkirchliche Wanderapostel, Propheten und Lehrer stehen noch im hohen Ansehen. Propheten und Lehrer dürfen sich dauernd in einer Gemeinde niederlassen. Der Wanderapostel aber darf höchstens zwei Tage bleiben. Andernfalls ist er ein Pseudoapostel. Die ortsansässigen Vorsteher und Diakone haben gegenüber dem gemeinkirchlichen Missionar ein geringes Ansehen; aber dieses soll gehoben werden, weil die örtlichen Amtsträger für die Einzelkirche den Dienst der Propheten und Lehrer vollziehen. Die Sicherungsmaßnahmen gegen Pseudoapostel und Pseudopropheten weisen klar darauf hin, daß das ortsgebundene Kirchenamt im Aufbau und die Tätigkeit des Wandermissionars im Abbau begriffen ist.

In den Ignatiusbriefen wird für die Städte Syriens und Westkleinasiens bezeugt, daß das ortskirchliche Bischofsamt zu Beginn des zweiten Jahrhunderts eine feste Einrichtung ist. Der Bischof ist der monarchische Leiter der ihm anvertrauten Kirche, unter ihm stehen die Presbyter als sein Synedrion und die Diakone als seine Gehilfen. Eine Gemeinde, die diese Ordnung nicht besitzt, heißt nicht Kirche (Ad Trall 3,1). In Angelegenheiten, welche die Ekklesia angehen, darf niemand etwas tun ohne den Bischof (Ad Smyrn 8,1). Die so verfaßte Ortskirche ist Repräsentantin der Gesamtkirche; denn „wo der Bischof erscheint, dort soll das Volk sein, wie die katholische Kirche all dort ist, wo Jesus Christus ist“ (Ad Smyrn 8,2). Bei einer so gestrafften Bindung der Gemeinde an ihren Bischof ist für einen gemeinkirchlichen Missionar kein Platz mehr, wenigstens in dem Sinne, daß der Missionar nichts tun darf ohne den Bischof des Ortes. Die feste Terminologie, die sich in den Ignatiusbriefen findet, läßt den sicheren

<sup>5)</sup> H. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1924, II, 647 ff.

Schluß zu, daß der monarchische Episkopat und die damit gegebene Dreiteilung der Träger apostolischer Sendung in episkopos, presbyteroi und diakonoi eine bereits längere Zeit gefestigte Einrichtung ist. Indessen hat sich der monarchische Episkopat nicht allenthalben so früh und in so vollendeter Form durchgesetzt; anderwärts währte die Entwicklung bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Im einzelnen kann darauf nicht eingegangen werden<sup>6)</sup>; ich muß mich darauf beschränken, jene Gesichtspunkte herauszugreifen, die für die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie von Wichtigkeit sind.

Das Aufkommen des monarchischen Episkopates steht in engstem Zusammenhang mit der Ablösung des Wandermissionars. 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 rechtliche Autorität auf den ortsansässigen Einzelvorsteher konzentriert hat. Neben anderen Gründen, die nach einer einheitlichen Leitung der Ortsgemeinde drängten, hat sicher, wie Sohm richtig beobachtet hat, die Ordnung der sonntäglichen Eucharistiefeyer den bestimmenden Einfluß ausgeübt<sup>7)</sup>. Es muß dazu aber, wozu Sohm sich nicht bekennen konnte, festgestellt werden, daß die Ordnung der Eucharistiefeyer mit dem einen Vorsitz, der die Person des Herrn vertritt, ein der Kirche innerwesentliches Organisationsprinzip ist, das uns Paulus anschaulich an dem Bilde des Leibes dargestellt hat.

Die Ansätze zu dieser Entwicklung begegnen uns bereits in der paulinischen Mission. Sobald dem Apostel die Gründung einer Gemeinde gelungen ist, bestellt er dieser, wie es in der Urgemeinde Jerusalem und in der alten Gemeinde Antiochien in Anlehnung an die Verfassung der Synagoge geschehen war, Vorsteher (presbyteroi, episkopoi, poimenes) und Diakonen. Für beide Ämter trifft Paulus in den für Titus und Timotheus ergangenen Weisungen bereits Eignungsbestimmungen (Tit 1, 6—9; Tim 3, 1—11). Die Oberleitung der von ihm gegründeten Gemeinden behält der Apostel selbst. Mehrere Wandergehilfen wirken längere Zeit in bestimmten Gemeinden, so kraft ausdrücklichen Auftrages des Apostels Titus in Kreta, um — wie es Tit 1,5 heißt — das, was noch fehlt, in Ordnung zu bringen und in allen Städten Älteste zu bestellen. Timotheus hat sicher den gleichen Auftrag für Ephesus gehabt und andere Wandergehilfen des Apostels dürften sonstwo in ähnlicher Weise tätig gewesen sein. Der Titus und Timotheus zuteil gewordene Auftrag schloß ein Doppeltes ein: eine wenigstens stellvertretende apostolische Autorität über die anvertraute Gemeinde und die Befugnis, Vorsteher und Diakone zu bestellen. Titus und Timotheus sind damit im Besitze der vollen apostolischen Sendung und nehmen für die Zeit ihrer Anwesenheit in Kreta und Ephesus die Stellung ein, die später dem monarchischen Bischof eigen ist. Es wird hier erkennbar, daß die Trias episkopos, presbyteroi, diakonoi ihrem Wesen nach apostolischen Ursprungs ist.

Mit der Durchsetzung des monarchischen Episkopats gelangte das ignatianische Prinzip zu allgemeiner Geltung: „Wo der Bischof ist, da ist die

<sup>6)</sup> H. E. Feine, Kirchl. Rechtsgeschichte, I. Bd. Die Katholische Kirche, Weimar 1950, 23 ff.

<sup>7)</sup> Altkath. KR 70 ff.

Kirche.“ Wenngleich hiernach jede Bischofskirche Repräsentantin der Gesamtkirche war, so gab es doch Unterschiede in dem ökumenischen Rang der einzelnen Kirchen, die auf der ungleich starken Missionskraft der einzelnen Sitze beruhten. Es gab hervorragendere Bischofssitze und andere, die in größerer oder geringerer Abhängigkeit zu der Kirche standen, von der sie gegründet worden waren. Zu den hervorragenderen Kirchen, die mit den Hauptmissionszentren identisch sind, gehören im Westen Rom, Lyon, Karthago, von denen die Mission in Italien, Gallien und Nordafrika ausging, und im Osten Antiochia, Smyrna, Ephesus, Korinth, Philippin und Thessalonich, die alten paulinischen Missionszentren Keinasiens, Griechenlands und Alexandrien, von wo aus erst im Laufe des 3. Jahrhunderts die Gründung von Bischofssitzen in Ägypten einsetzte. Die Abgrenzung der Einflußbereiche war im allgemeinen weniger territorial als personal bestimmt. Die apostolische Sukzession in den ökumenisch hervorragenderen Kirchen wurde zum Bürgen für die wahre apostolische Tradition. In diesen Kirchen, deren besonderer ökumenischer Rang unmittelbar aus der Missionsordnung herausgewachsen ist, liegen die ersten Ansätze zu dem Aufkommen von Oberbischöfen, die sich später in Metropolitane, Exarchen, Primate und Patriarchen aufgliedern. Unter den ökumenischen Hauptkirchen nahm Rom, wo der Apostelfürst Petrus gewirkt hat und als Blutzeuge für den Herrn gestorben ist, die erste Stelle ein. Der hl. Irenäus fordert, daß mit dieser Kirche wegen ihres mächtigeren Vorranges jede andere Kirche übereinstimmen müsse, weil in ihr die apostolische Tradition immer bewahrt worden sei von denen, die von allen Seiten kommen (Adv haer 3,3,4). In diesem mächtigeren Vorrang liegt der zeitgemäße Ansatz zur Entfaltung des päpstlichen Primates.

Die Ausbreitung des Christentums erfolgte von Stadt zu Stadt, daher wurde die Stadt zum Sitz des Bischofs. Mit der Ablösung der Missionsordnung hörte aber die Mission nicht auf, sie wechselte nur ihren Träger. Der zur Alleinherrschaft seiner Kirche, des früheren Missionszentrums, emporgestiegene Ortsbischof wird der Träger der Mission. In Anbetracht der verschiedenen Dichte der Bischofssitze waren die organistorischen Aufgaben jeweils andere. Hier bedurfte es der Gründung neuer Bischofssitze, dort genügte die Bestellung eines Presbyters. In Syrien und im städtearmen Kappadokien finden sich in der Zeit nach 250 chorepiskopoi, Landbischöfe, die im Bewußtsein ihrer vollen apostolischen Sendung ordinierten. Das Konzil von Ankyra (314) verbot ihnen die selbständige Vornahme von Ordinationen und band sie damit an den zuständigen Ortsbischof. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß in manchen dieser Landbischöfe der Wanderapostel von einst fortlebte.

Die Trias der ortsgebundenen Amtsträger wurde durch Abzweigung aus dem Diakonat erweitert um die Stufen des Subdiakonates, des Akoluthates, Exorzistates, Lektorates und Ostiariates. Diese Ordnung bestand in Rom in der Mitte des 3. Jahrhunderts; in der Ostkirche beschränkte sich die Ausgliederung aus dem Diakonat im allgemeinen auf zwei Stufen (Subdiakonat und Lektorat). Die Festigung des ortsgebundenen Kirchenamtes hatte zur Folge, daß die Ordination für eine bestimmte Kirche erfolgen mußte. Hier liegt der Ursprung des Ordinationstitels und des Grundsatzes

der relativen Ordination, die noch heute für die Bischofsweihe Rechtens sind. Aus derselben 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, an dem für die Bischöfe auch heute noch im Grundsatz festgehalten wird. Die Bischofsweihe machte den Ordinierten zum regierenden Bischof einer bestimmten Kirche, einerlei ob diese Kirche, ökumenisch betrachtet, in niederem oder in höherem Range stand. So wurde auch der Bischof von Rom wie jeder andere Bischof nicht (wie heute) durch die Wahl, sondern durch die Weihe regierender Bischof und oberster Hirt der Kirche.

Diese Weise der Amtsübertragung mußte zu einem ernststen Verfassungsproblem werden, als sich in den Reihen der Ordinierten persönliches Versagen zeigte. Man war sich von allem Anfang an darüber im klaren, daß ein Ordiniertes, der vom Glauben abgefallen war oder sich sonstwie gegen die kirchliche Gemeinschaftsordnung vergangen hatte, nicht mehr fähig war, das Volk Gottes zu leiten. Er wurde seiner Stellung entsetzt. Indessen herrschte größte Unklarheit darüber, ob durch das personale Versagen des Geistträgers alle und jegliche Gewalt erloschen sei, die ihm durch die Ordination gegeben worden war, insbesondere ob ein Ordiniertes, der seines Amtes entsetzt war oder außerhalb der Kirche stand, noch fähig war, die heiligen Handlungen der Taufe und der Ordination zu vollziehen. Rudolph Sohm hat aus der Deposition ein Sakrament gemacht, das die Ordination (als an einem Unwürdigen geschehen) mit rückwirkender Kraft vernichtet. In gleicher Weise ist ihm die Exkommunikation ein Sakrament, das die Taufe vernichtet und den Taufcharakter zerstört<sup>8)</sup>. Nüchterne Betrachtung muß diese Thesen in das Reich der Phantasie verweisen. Die Sakramente sind Zeichen des Heiles, nicht des Unheiles. Sakramentale Unheilszeichen hat es in der Kirche nicht gegeben.

Die hohe Meinung, die man von der Heiligkeit der Kirche hatte, ließ in Alexandrien 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. In der Ordinationsfrage zeigte sich dieser Spiritualismus einerseits darin, daß die Handauflegung nicht in jedem Falle für notwendig gehalten wurde, und andererseits darin, daß einem todsündlichen Geistträger die Fähigkeit zum geistlichen Handeln abgesprochen wurde<sup>9)</sup>. Klemens von Alexandrien und Origenes nennen den einen wahren Bischof, Presbyter und Diakon, der die innere Eignung dazu besitzt, auch wenn er nicht ordiniert ist. Origenes erkennt insbesondere dem Martyrer die Befähigung eines Presbyters zu. Scharf ausgeprägt ist dieser Spiritualismus in der Kirchenordnung Hippolyts. Der Martyrer hat durch die um des Herrn willen erlittene Bestrafung die Ehre des Presbyteramtes erworben und bedarf keiner Handauflegung. Allein wenn ein Martyrer als Bischof eingesetzt werden soll, muß er ordiniert werden. Ob und inwieweit diese

<sup>8)</sup> Altkath. KR 250, 265 ff, 340 ff.

<sup>9)</sup> Zum Folgenden Näheres bei Vinzenz Fuchs, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III., Bonn 1930, 41 ff.

Anschaungen zu praktischer Auswirkung gelangt sind, läßt sich nicht ermitteln. Die Quellen berichten uns von keinem Fall, daß ein Martyrer ohne Handauflegung Presbyter wurde und die Liturgie feierte; freilich ist dies bei dem spärlichen Fluß der Quellen nicht entscheidend. Aus der Praxis Cyprians wissen wir, daß die Martyrer nicht der Wahl durch die Gemeinde bedürfen, weil sie bereits durch Gott hierzu erwählt sind. Sie haben Presbyterrang, aber nicht Presbyterfunktion; hierzu bedürfen sie der Ordination.

Origenes macht die Binde- und Lösegewalt des Bischofs davon abhängig, daß er die rechte sittliche Haltung hat. Ein Bischof, der in den Fesseln seiner Fehler liegt, bindet und löst vergebens. Hippolyt wirft seinem Gegner Papst Kallist vor, er habe bestimmt, wenn ein Bischof sündige, selbst zum Tode, so solle er nicht abgesetzt werden. Wenn man die Polemik Hippolyts berücksichtigt, wird man als wirkliche Meinung Kallists annehmen dürfen, daß der todsündliche Bischof an sich amtsfähig ist und nicht ohne weiteres Amt und geistliche Gewalt verliert.

Zur schwärmerischen Entartung gelangten diese spiritualistischen Anschauungen im Montanismus, der in Tertullian seinen Anwalt fand. Neben die *Ecclesia disciplinae*, die sakramental-rechtlich begründete und hierarchisch verfaßte Bischofskirche, stellt Tertullian eine Kirche des Geistes, in der er die eigentliche und hauptsächliche Kirche erblickt. Die Bischofskirche hat bloß die disziplinäre Nachfolge der Apostel angetreten, die Fülle der göttlichen Sendung ist bei der unmittelbar vom Geiste Gottes selbst zusammengeführten und geleiteten Kirche des Geistes. In Anlehnung an das Herrenwort: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (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 gezeugnet; die Befähigung zum geistlichen Handeln beruht allein auf dem Besitz des Geistes. Nicht der Ordinierte als Ordiniertes, sondern die geisterfüllte Persönlichkeit, die sich durch ihre persönliche sittliche Haltung auszuweisen hat, ist fähig zum geistlichen Handeln. Der Dualismus im Kirchenbegriff Tertullians findet sich ansatzweise bereits in seiner Doppelung der Taufe in ein Wassersakrament und ein Glaubenssakrament; letzteres wird der Kirche der Drei als dem Abbild der Trinität zugeordnet. Letztlich ist der ekklesiologische in einem christologischen Dualismus begründet, in der Unterscheidung zwischen dem *hyios-pneuma* und *hyios-doulos*. 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 geschichtlichen Gnosis.

Der bei Tertullian herrschende Grundsatz: Ohne persönliche Heiligkeit keine geistliche Befähigung! hat nachhaltig eingewirkt auf Cyprian. Er führte hier jedoch 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 Bischofskirche. 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. In seiner Selbstverteidigung gegen Puppian, der ihm die Rechtmäßigkeit seines Episkopates abstriht, macht Cyprian geltend, daß alle von ihm Getauften und Rekonzilierten des Heiles verlustig wären, wenn der Vorwurf Puppians zu Recht bestände. Er gründet also den Geistbesitz auf die Rechtmäßigkeit der Ordination, macht aber den Geistbesitz zugleich abhängig von der persönlichen Heiligkeit des Ordinierten. Durch todsündliches Verhalten verliert der Ordinierte Geist und geistliche Gewalt.

Im Ketzertaufstreit stellte sich als apostolische Lehre heraus, daß die extra Ecclesiam gependete Taufe gültig ist. Die Theologie Cyprians erhielt dadurch einen empfindlichen Stoß, sie blieb aber stark genug, das kirchliche Verfassungsleben in der Frage der Ordination für die Zeitspanne eines Jahrtausends einer harten Zerreißprobe auszusetzen. Diese nachhaltige Wirkung Cyprians ist um so bemerkenswerter, weil Augustinus im Kampf mit dem Donatismus die theologischen Grundlagen zu der späteren Klärung gelegt hat<sup>10)</sup>. Dem Schisma des Donatus lag die Glaubensfrage zugrunde, ob die von einem Traditor gependete Bischofsweihe gültig ist, allgemeiner gesagt: die Frage, ob zur gültigen Sakramentenspendung die persönliche Würdigkeit des Spenders erforderlich ist. Augustinus lehrt die objektive Wirksamkeit der Sakramente. Die Sakramente sind in sich heilig, sie empfangen ihre Heiligkeit nicht vom Spender, sondern von Jesus Christus, dem Herrn der Sakramente. Wo das sakramentale Zeichen richtig gesetzt wird, kommt das Sakrament gültig zustande. Die in den heiligen Zeichen verborgene und verbürgte göttliche Wirkkraft ist unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Spenders; dieser ist bloßes Werkzeug in der Hand des Herrn. Auch die Unwürdigkeit des Empfängers kann das Heilige des Sakramentes nicht beflecken. So wirkt die Taufe, wenn das Zeichen richtig gesetzt ist, daß dem Getauften der charakter dominicus, das Eigentumsmerkmal Gottes, unverlierbar eingepreßt wird, aber nicht ohne weiteres die persönliche Heiligungsgnade (*gratia baptismi*), weil diese von der inneren Bereitschaft des Empfängers abhängig ist. Der Taufcharakter ist Voraussetzung und Grundlage für die Taufgnade. Er gereicht dem, der sich bekehrt, zum Heile und dem, der sich nicht bekehrt, zum Fluche.

Von der Unverlierbarkeit und Unwiederholbarkeit der Taufe schließt Augustinus auf die Unverlierbarkeit und Unwiederholbarkeit der Ordination. „Beide sind Sakrament und werden dem Menschen durch eine gewisse Konsekration gegeben, dieses, indem er getauft, und jenes, indem er ordiniert wird; daher darf in der katholischen Kirche keines von beiden wiederholt werden“ (c. ep. Parm. 2,13,28). Wie die Taufe den Taufcharakter, so wirkt die Ordination, einerlei, ob sie innerhalb oder außerhalb der Kirche gependet wird, ob Spender und Empfänger würdig sind oder nicht, eine objektive Konsekration, die dem Ordinierten unverlierbar eine geist-

<sup>10)</sup> Näheres hierzu s. bei Fritz Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933, 327 ff., 413 ff.

liche Befähigung mitteilt, so daß auch der persönlich Unwürdige die Sakramente wirksam spenden kann. Neben der Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Ordination steht mit entschiedenem Ernst die Forderung auf persönliche Würdigkeit des Ordinierten, und zwar mit Ausdrücken, die — aus dem Zusammenhang der augustinischen Ordinationslehre gelöst — die Aufhebung der objektiven Wirksamkeit der Sakramente aussprechen. Augustinus sagt: „Damit jemand wahrer Priester sei, muß er nicht nur mit dem Sakrament, sondern auch mit Gerechtigkeit umkleidet sein. Ein schlechter Priester ist nicht bloß kein wahrer, sondern überhaupt kein Priester“ (nullus sacerdos; c. lit. Pet. 2,30,69). Vom Bischof heißt es: „So muß ein guter Bischof sein; wenn er nicht so ist, wird er kein Bischof sein. Wer aber ist Bischof und wer ist keiner? Wer sich an seiner Ehre mehr freut als am Heile der Herde Gottes, wer in dieser Erhabenheit des Dienstes das Seinige sucht, nicht das, was Jesu Christi ist, der wird Bischof genannt, ist aber nicht Bischof; er hat nur den leeren Namen“ (s. Guelferb. 32,4, Mor. p. 566). Augustinus fragt: „Gibt es überhaupt schlechte Bischöfe? Nein, es gibt keine: Ja, ich wage zu sagen, es gibt keine schlechten Bischöfe; denn wenn sie schlecht sind, sind sie keine Bischöfe. Du wiederum verweist mich auf den Namen und sagst: er ist ein Bischof, denn er sitzt auf der Cathedra. Doch so ist auch ein Strohmann Wächter im Weinberg“ (ibid. 6, Mor p. 568). Mit diesen Sätzen, die aus der Feder eines Cyprians stammen könnten, weist Augustinus die dialektische Spannung auf, in der die Hierarchie der Kirche steht, und rettet mit dem Festhalten an der Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente das rechte Verständnis der Geistkirche, dem Tertullian erlegen und Cyprian nicht gewachsen war.

Das Spannungsfeld, in das die altchristliche Ordination die Kirche gestellt hat, lag in der inneren Verknüpfung von Geist und Amt, einer legitimen Erbschaft aus dem durch Handauflegung mitgeteilten Charisma der apostolischen Zeit. Die Ordination gab beides: Geist und Amt, und zwar, wie es der Grundsatz der relativen Ordination forderte, ein ganz bestimmtes Amt. Hierdurch waren Geist und Amt so ineinander verstrickt, daß es des Aufkommens einer ausweglosen Situation bedurfte, um die durch die Sakramentslehre Augustins längst reif gewordene Unterscheidung der beiden Hierarchien zu vollziehen. Der Weg der Klärung ist identisch mit dem Ringen um das Problem der *ordinatio irrita*<sup>11)</sup>. Die Ungültigkeit einer Ordination beruhte nach alter Auffassung entweder darauf, daß die Ordination außerhalb der Kirche oder unrechtmäßig in der Kirche gespendet worden ist. Die Klärung reifte heran an der Sohmschen Gleichung *ordinatio illicita = ordinatio irrita*. Jeder Verstoß gegen das kanonische Ordinationsrecht, zu dem der heilige Paulus mit den Eignungsbestimmungen für das Vorsteher- und Diakonenamt den Grund gelegt hatte, konnte zur Ungültigkeitserklärung einer Ordination führen, z. B. eine Verletzung des Verbotes der Neophytenweihe, Unregelmäßigkeiten bei der Wahl, Ordination durch einen abgesetzten oder unzuständigen Bischof, vor allem die Weihe ohne Weihetitel. In den Zeiten einer noch unentwickelten Kirchenverfassung mußte die Nullität einer unregelmäßigen Ordination als einzig

<sup>11)</sup> Alois Schebler, Die Reordinationen in der „altkatholischen“ Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms, Bonn 1936.

wirksames Mittel erscheinen, die Rechtssicherheit zu gewährleisten. Allein die Fülle der Nullitätsgründe, denen die innerhalb der Kirche gespendete Ordination ausgesetzt war, brachte die Rechtssicherheit ins Wanken. Bei zwiespältigen Bischofswahlen war es nicht allzu schwer, eine kanonische Rechtswidrigkeit zu entdecken und den Gegner zur Strecke zu bringen. Solange keine Instanz da war, die auf Grund des Rechtes entscheiden und die getroffene Entscheidung durchsetzen konnte, wurde die Frage, wer der rechtmäßige Bischof ist, häufig zu einer Frage der Macht. Allzu oft mußten angebliche Verstöße gegen das kanonische Ordinationsrecht auch dazu herhalten, einem Bischof, der sich lange Zeit im rechtmäßigen Besitz seines Amtes befand, dieses streitig zu machen. Dies erlebte selbst ein Cyprian. Indessen war es durchaus nicht so, daß eine Verletzung des kanonischen Ordinationsrechtes allgemein und in jedem Falle die Ungültigkeit der Ordination bewirkt hätte. So ist z. B. das auf apostolischer Anordnung beruhende (1 Tim 3,6) und vom Nicänum (c. 2) eingeschränkte Verbot der Neophytenweihe in zahlreichen Fällen nicht beachtet worden, ohne daß die Gültigkeit der Ordination irgendwie in Zweifel gezogen worden wäre. Berühmte Beispiele sind Fabian (236) und Ambrosius (374), die als Laien zum Bischofsamt erhoben worden sind. Auch sonst sind Fälle, in denen kanonische Regelwidrigkeiten nicht zur Ungültigkeit der Ordination führten, häufig anzutreffen. Sohm begegnet diesen Vorgängen mit dem Allheilmittel der dispensatorischen Rezeption<sup>12)</sup>. Da es hierzu nach Sohm keiner rechtlichen Entscheidung bedurfte, sondern alles darauf ankam, daß sich die Ordination rein tatsächlich durchsetzte, bedeutet es für ihn keine Schwierigkeit, Ordinationen gültig werden zu lassen, die niemals als ungültig betrachtet worden sind.

Die stärkste Auswirkung hatte zweifellos das Verbot der absoluten Ordination. Wenngleich dieses Verbot nicht auf einer apostolischen Anordnung beruht, erhielt es eine tragkräftige religiöse Unterbauung durch den Gedanken der geistlichen Eke und leistete der Entwicklung der Kirchenverfassung in der Schließung des Diözesanverbandes und der Unterwerfung der Ordinierten unter den zuständigen Bischof einen höchst bedeutsamen Dienst. Das Konzil von Chalcedon verbot in seinem sechsten Kanon die absolute Ordination der Presbyter, Diakone und der sonstigen Kleriker. Es forderte die öffentliche Ausrufung des Ordinandus, d. h. die Bekanntgabe des Weihetitels, und sicherte diese Bestimmungen durch die Sanktion, daß jene, die absolut geweiht werden, eine solche Ordination als kraftlose haben und nirgends wirken können, zur Schande für den Ordinator. Das akýron echein taen toiautaen cheirothesian des griechischen Textes übersetzt die Dionysiana mit: „irritam“ und die Hispana mit: „vacuam habere manus impositionem.“ Sohm spielt hier seine stärkste Karte aus: die absolute Ordination ist nichtig. Sie ist eine „Verordnung für den geistlichen Dienst ohne irgendwelche Verordnung, ein Widerspruch in sich selbst“; denn „wo Gott kein Amt gibt, da gibt er auch nicht den Geist des Amtes“<sup>13)</sup>. Das Konzil „sprach nur das aus, was sich altkatholisch von selbst verstand. Die Bedenken, welche die neukatholischen Gelehrten geltend machen, gab

<sup>12)</sup> Altkath. KR 121 ff.

<sup>13)</sup> Altkath. KR 198.

es nicht<sup>14)</sup>. Die Geschichte der absoluten Ordination zeigt jedoch, daß es solche Bedenken gegeben hat, und zwar vor wie nach dem Konzil von Chalcedon, dessen Sanktion geradezu der Angelpunkt der praktischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung wurde. Der Wortgebrauch von *akyros, irritus, vacuus, invalidus, nullus* war weder vor noch nach dem Chalcedonense ausreichend bestimmt und einheitlich. Wenn — wie wir das gesehen haben — Augustinus trotz seiner klaren Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Ordination von dem *Sacerdos* und *Episcopus nullus* spricht und von dem schlechten Bischof sagt, daß er nur den leeren Namen eines Bischofs habe, erübrigt es sich, weitere Zeugnisse beizubringen, um darzutun, daß man nicht genötigt ist, *akyros* im irritierenden Sinne zu verstehen. Es bestehen aber nicht die geringsten Bedenken, mit Sohm diesen Sinn anzunehmen. Es zeigt sich so klarer, als es die Annahme einer sogenannten praktischen Nullität vermag, die in damaliger Zeit gegebene Unentwickeltheit des Begriffs der Ordination. Geist und Amt sind von der urchristlichen Zeit her so ineinander verstrickt, daß eine Aussage über die Ordination sehr wohl bloß den einen, aber nicht den anderen Inhalt der Ordination treffen kann. Gerade darauf, daß man nicht mächtig war, die Verstrickung von Geist und Amt zu durchschauen und beide in ihrer Eigenständigkeit zu erkennen, beruht der erbitterte Kampf um die Grundlagen der kirchlichen Verfassung. Gleichwohl scheint es mir wichtig festzustellen, daß das Konzil nicht sagt: „Die absolute Ordination ist nichtig“, sondern: „Die so ordiniert werden, haben eine solche Ordination als kraftlose und können nirgends wirken.“ In dem *maedamou* liegt wohl der Schlüssel für das rechte Verständnis des Kanons. Der Ordinator wollte eine örtlich nicht gebundene Vollmacht geben; das Konzil aber verfügt „zur Schande für den Ordinator“, daß der so Ordinierte nirgends wirken kann.

Es wird hier der Gegensatz sichtbar zwischen ortsgebundener und gemeinkirchlicher Sendung. Der Grundsatz der relativen Ordination ist, wie gezeigt wurde, mit der Ausbildung des ortsgebundenen Kirchenamtes hochgekommen; die Eigenart der altchristlichen Ordination besteht ja in der Bindung an eine bestimmte Kirche. Die Spannung zwischen gemeinkirchlicher und ortsgebundener Sendung aber blieb erhalten und führte in steigendem Ausmaß zu Einbrüchen in das Prinzip der relativen Ordination. Der Gedanke der geistlichen Ehe ließ den Stellenwechsel, zu dem oft Ehrgeiz und Habsucht die Beweggründe abgaben, als Ehebruch erscheinen. Nichtsdestoweniger sind seit Beginn des 3. Jahrhunderts Stellenwechsel nachweisbar, auch Stellenwechsel von Bischöfen. Das Konzil von Nicäa und spätere Synoden erließen zahlreiche Translationsverbote, die jedoch keine Anwendung fanden, wenn ein Bischof aus irgendwelchen Gründen den Sitz, für den er ordiniert worden war, niemals eingenommen hatte, oder wenn er davon vertrieben worden war<sup>15)</sup>. In solchen Fällen vollzog sich die anderweitige Anstellung ohne Ordination durch Wahl von Klerus und Volk und im Einverständnis mit den Bischöfen der Kirchenprovinz. Im Orient waren die Stellenwechsel von Bischöfen verhältnismäßig häufig, im Abendland dagegen selten. Am längsten erhielt sich die volle Schärfe des Translationsverbotes für den römischen Bischofssitz (bis auf Marius 882,

<sup>14)</sup> Altkath. KR 200.

<sup>15)</sup> F u c h s, Ordinationstitel a. a. O. 78 ff.

vorher Bischof von Cäre), ein Rigorismus, der die bewährtesten Bischöfe vom obersten Hirtenamt der Kirche fernhielt<sup>16)</sup>. Auch für Priester und Diakone war der Stellenwechsel verboten; aber hier setzten sich früh Erleichterungen des Verbotes durch, wobei der Stellenwechsel von der Zustimmung des Bischofs abhängig gemacht wurde. Dessenungeachtet wurde die Anstellungskirche vielfach eigenmächtig verlassen, was zu einem regellosen Umherschweifen stellenloser und stellungsuchender Geistlicher führte. Die Legitimierung des Stellenwechsels schloß die Erkenntnis ein, daß die Ordination eine geistliche Befähigung gibt, die auch andernorts wirksam eingesetzt werden kann, und folgerecht auch dies, daß eine Ordination als Mitteilung einer geistlichen Befähigung auch ohne Anstellung wirksam bestehen bleibt.

Von hier aus bedeutete es keine Schwierigkeit, Ordinationen auch ohne Anstellung zu vollziehen. Diese Praxis verstand sich in der Zeit vor dem Aufkommen des monarchischen Episkopates von selbst, und es ist wohl sicher zu vermuten, daß sie sich in dem Institut der orientalischen Chorbischöfe erhalten hatte. Unter der Herrschaft des Grundsatzes der relativen Ordination sind die ersten absoluten Ordinationen um die Mitte des 4. Jahrhunderts nachweisbar, im Osten wie im Westen; es sind dabei bedeutende Männer der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens als Ordinand und Ordinatoren beteiligt<sup>17)</sup>. Der Kirchenvater Gregor von Nazianz gibt, einerlei ob man seine Bischofsweihe als absolute oder relative anzusprechen hat, ein instruktives Beispiel; er weiß sich — außer der vorübergehenden Tätigkeit in Konstantinopel — an keinen Sitz gebunden und übt seine bischöfliche Gewalt überall, „wo und wie die Verhältnisse es erheischen“<sup>18)</sup>. Die absolute Ordination gewann besondere Bedeutung für die Klöster, die im Zuge ihrer Verselbständigung nach eigenen Geistlichen strebten; im Kloster aber gab die Weihe, auch die Bischofsweihe kein Amt. Dies führte zu eigenartigen Verfassungsverhältnissen in der iredioschottischen Kirche, deren Nachwirkungen sich auf dem Festlande in der Einrichtung des fränkischen Chorepiskopates zeigten<sup>19)</sup>.

Den entscheidenden Auftrieb erhielt die absolute Ordination, als die Anstellung der Geistlichen mehr und mehr in die Hände der Grundherren geriet, eine Entwicklung, die mit der Ausbreitung des Christentums auf das Land einsetzte und zur Einrichtung des Eigenkirchenwesens führte, das dem Prinzip der relativen Ordination für die hierarchischen Stufen unter dem Episkopat den Todesstoß gab. Weihe und Anstellung waren getrennt; dem Bischof verblieb allein die Weihe, die Mitteilung einer örtlich nicht gebundenen geistlichen Befähigung. Hand in Hand mit dieser Entwicklung ging ein bedrohliches Anwachsen der simonistischen Weihe spendung und ein ebenso bedrohliches Zunehmen der clerici acephali. Die Wurzel allen Übels sah man in der Trennung von Anstellung und Weihe. Die um die Jahrtausendwende einsetzende Reformbewegung forderte die Rückgabe der Ämterverleihung an die Kirche, was nach langem zähen

<sup>16)</sup> E d u a r d E i c h m a n n, Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter, München 1951, 3 f.

<sup>17)</sup> F u c h s, Ordinationstitel a. a. O. 103 ff.

<sup>18)</sup> F u c h s, Ordinationstitel a. a. O. 105.

<sup>19)</sup> T h e o d o r G o t t l o b, Der abendländische Chorespiskopat, Bonn 1928 und F u c h s, Ordinationstitel a. a. O. 212 ff.

Kampf im wesentlichen erreicht wurde. Allein das Bemühen, auch den alten Einklang von Anstellung und Weihe wiederherzustellen, wurde im Zuge der Umgestaltung des Titelrechtes preisgegeben. Dies über setzte die volle Klärung der absoluten Ordination voraus.

Man ging nach wie vor mit aller Schärfe gegen die so Ordinierten vor, weil sie eine ständige Bedrohung der kirchlichen Ordnung waren. Dieses Vorgehen war gepaart mit dem Kampf gegen die Simonie. Um der simonistischen Weihespendung wirksamer begegnen zu können, wurde die Simonie als Häresie gebrandmarkt und die Ordination durch Simonisten der Ordination extra Ecclesiam gleichgestellt. Der von Leo IX. auf der römischen Synode 1049 unternommene Versuch, alle irgendwie von Simonisten erteilten Weihen zu „kassieren“, scheiterte — wie Petrus Damiani in seinem *Liber gratissimus* (c. 37) berichtet — an dem spontanen Widerspruch der Synodalen, die samt und sonders davon betroffen worden wären. Die tatsächlichen Verhältnisse zwangen zu einer milderer Praxis. Man ließ Nachsicht walten, wenn bei der Weihespendung keine Simonie begangen wurde und der Weihewerber nichts davon wußte, daß sein Ordinator Simonist ist. Dies trug in bedeutsamer Weise dazu bei, die praktische Anerkennung der absoluten Ordination durchzusetzen. Kardinal Humbert, der sich mit Schärfe gegen Petrus Damiani wendet und die simonistische der häretischen Ordination gleichsetzt, läßt keine Zweifel daran, daß die von Simonie freie absolute Ordination eine gültige Konsekration gibt. Der absolut ordinierte Bischof ist zwar Pseudo-Episcopus, weil er keine Kirche hat, er hebt sich aber entscheidend von dem simonistischen und häretischen Pseudo-Episcopus ab, der nichts hat. Aus der Zeit unmittelbar vor der Synode von Piacenza (1095), die im Anschluß an den 6. Kanon von Chalcedon noch einmal zum Schlage gegen die absolute Ordination ausholte, berichtet Bernold von Konstanz, ein um die Klärung der Ordination hochverdienter Theologe, daß es — anders als bei den Alten, die in der Ordination ihre Kirche erhielten — allgemeiner Brauch sei, daß längst Geweihte eine Kirche erhalten. Die Synode erklärte die absolute Ordination für irrita, sprach damit aber nicht die Ungültigkeit der Weihe aus, sondern daß der absolut Ordinierte seinen Ordo nicht ausüben darf. Bezeichnend hierfür ist, daß die Synode zwischen irritus und omnino irritus unterscheidet. Bereits vier Jahre darauf überläßt es die römische Synode 1099 dem Ermessen der Bischöfe, absolut Ordinierte die Ausübung ihrer Weihen zu gestatten, wenn es feststeht, daß die Ordination im übrigen ohne Regelwidrigkeit gespendet worden ist.

In dem Streit um die absolute Ordination ging es fortan nicht mehr um die Gültigkeit der Ordination, sondern allein um die Frage der Ausübung des Ordo. Hier tritt der hochgelehrte und streithafte Propst Gerhoh von Reichersberg (1093—1169) mit einer Lehre auf, in der die Cyprianische Sakraments- und Kirchentheologie ihren letzten Triumph feierte. Die Gewalt zum sakramentalen Handeln ist abhängig von dem Besitz der Amtsgewalt. Der absolut Ordinierte hat ein sacramentum integrum, sed irritum, oder wie es in seiner späteren Terminologie deutlicher heißt, das sacramentum officii, aber nicht das officium sacramenti. Der absolut Ordinierte steht außerhalb der Kirche und ist daher unfähig zum sakramentalen Handeln.

Die Kirche kann ihn jedoch in ihren Dienst nehmen und macht dadurch die *ordinatio irrita* zur *ordinatio rata*. So singulär diese Lehre Gerhohs stand, so hat sie doch das Verdienst, mit der Unterscheidung zwischen *sacramentum officii* und *officium sacramenti* einen wichtigen Beitrag zur Entwirrung des komplexen Begriffes der altchristlichen Ordination gegeben zu haben.

Magister Gratian stellte mit Sorgfalt die Zeugnisse der Tradition zusammen und befaßte sich eingehend mit der simonistischen und häretischen, aber nicht mit der absoluten Ordination. Als erster Dekretist geht Rufin ausführlich auf unsere Frage ein. Er lehnt die wenig geistvolle, aber verbreitete Auffassung ab, daß die absolute Ordination lediglich hinsichtlich des Empfanges eines Benefiziums ungültig sei, und macht geltend, daß die Sanktion der Ungültigkeit sich nicht auf die *veritas sacramenti*, sondern auf die *officii executio* beziehe. Es bleibt dabei offen, ob die *executio officii* bloß unerlaubt oder auch ungültig ist; es darf aber wohl in Anwendung der Regeln, die Rufin für die Suspension aufstellt (C. 1 q. 1), angenommen werden, daß der absolut ordinierte Priester das heilige Opfer gültig, jedoch unerlaubt feiert. Indessen ließ Rufin die entscheidende Frage, was unter dem *officium* verstanden werden soll, vollends ungeklärt. Sein Schüler Stephan von Tournai spürte dieses Ungenügen in der Lehre des Meisters und kam — ausgehend und gestützt von dem, was sich als kirchliche Gewohnheit durchgesetzt hatte — zu einer doppelten Feststellung: Der absolut Ordinierte kann die heilige Messe feiern, aber er kann nicht öffentlich die göttlichen Dienste für das Volk ausüben. Anders ausgedrückt: Er hat nicht die Ausübung dessen, was öffentlich dem Volke von seinem Priester geschuldet wird, wohl aber das, was den Vollzug des Sakramentes selbst betrifft (*Nec dicimus executionem, quae publice populo a suo sacerdote debetur, sed quae circa confectionem ipsius sacramenti respicitur*)<sup>20</sup>. Mit dieser Unterscheidung hat Stephan von Tournai die für die Klärung des Ordinationsbegriffes entscheidende Erkenntnis gewonnen. Die altchristliche Ordination gab eine doppelte geistliche Befähigung, der absolut Ordinierte aber hat nur die eine, kraft welcher er zur privaten Feier der Eucharistie befähigt ist, aber nicht die andere, die alles das umgreift, was den öffentlichen Kirchendienst für das Volk betrifft. Mit der Klarstellung, daß die eine Befähigung notwendig aus der Ordination fließt, die andere dagegen nicht, waren die beiden in der altchristlichen Ordination miteinander verbundenen Gewalten als eigenständige Größen erkannt.

Die junge Kanonistik hat damit den Weg frei gemacht, der praktisch geübten absoluten Ordination die rechtliche Anerkennung zu geben, was alsbald im Zuge der Umgestaltung des Titelrechtes geschehen ist. Der alte Weihetitel wurde seines geistlichen Charakters entkleidet und auf die Funktion eines Versorgungsanspruches eingeschränkt. Allein für die Bischofsweihe blieb das Prinzip der relativen Ordination erhalten, offenbar deshalb, weil die Bischofsweihe den Charakter einer Herrscherweihe hat und sinnvoll nicht ohne die wenigstens ideelle Zuordnung zu einem Bischofssitz gedacht werden kann. Hier zeigt sich noch heute eine innere

<sup>20</sup> Die *Summa* des Stephanus Tornacensis über das *Decretum Gratiani*, hrsg. v. F. v. Schulte, Gießen 1891, S. 95 (D. 70).

Verknüpfung von Weihe- und Hirtengewalt, die sich dahin auswirkt, daß der *Episcopus consecratus* im Unterschied zum *Sacerdos simplex* die gemeinkirchliche Befähigung besitzt, wirksam zu firmen und zu weihen. Damit erklärt es sich, daß der Episkopat in beiden Hierarchien beheimatet ist, in der *hierarchia ordinis* als höchste Stufe und in der *hierarchia iurisdictionis* als der anderen Stufe göttlichen Rechtes.

Das Ergebnis der gezeichneten Entwicklung zeigt folgendes Bild: Weihe- und Hirtengewalt sind heilige Gewalten, sie gehen aus von Christus dem Herrn und, was ihnen zu tun aufgegeben ist, kann immer nur von dieser Mitte aus geschehen. Mit dem Übergang der Sendung des Herrn in die Hand von Menschen ergab sich die zwingende Notwendigkeit, die göttliche Sendung vor menschlichem Versagen zu schützen. Es mußte einerseits die Gewähr dafür bestehen, daß die Sendung zum Heilswirken unbehelligt von menschlicher Schwäche fortbestehen und fortwirken kann, und andererseits mußte sich das Wirken der Geistträger einordnen in das sichtbare Gefüge der hierarchisch verfaßten Kirche. Aus dieser Spannung ist die Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt herausgewachsen. Die *potestas ordinis* wird durch heilige Weihung übertragen, sie ist zufolge des character indelebilis unverlierbar und in ihrer Wirkmächtigkeit an keinen Ort gebunden. Die *potestas iurisdictionis* wird, abgesehen von der Höchstgewalt des Papstes, durch kanonische Sendung übertragen und kann durch kanonische Maßnahmen entzogen werden. Die ihr eigentümliche territoriale und personale Begrenzung schafft die zu einer geordneten Leitung der Kirche notwendigen Teilgemeinschaften und damit eine hierarchische Ordnung, die einerseits die Beziehungen des Hirten zur Herde und andererseits die Beziehungen der Hirten zueinander ergreift und die rechte Grundlage dafür abgibt, daß sowohl die durch heilige Weihung als auch die durch kanonische Sendung übertragenen Gewalten in der rechten Weise ausgeübt werden. Dabei kann eine Befähigung der reinen Weihegewalt (z. B. Feier des heiligen Meßopfers) nur hinsichtlich der erlaubten, nicht der wirksamen Ausübung behindert werden. Verschiedene heilige Handlungen beruhen jedoch auf einem Zusammenwirken beider Gewalten, so daß hier der Entzug der erforderlichen Hirtengewalt die Unwirksamkeit der Handlung zur Folge hat. Dieses Zusammentreffen beider Gewalten zu einer Wirkeinheit, die für die sakramentale Absolution sicher bezeugt und für die Spendung der Firmung und der heiligen Weihen anzunehmen ist, macht deutlich, daß beide Gewalten aus einer Quelle fließen, einander eng verbunden sind und nicht durch eine gegenständliche Abgrenzung auseinandergerissen werden dürfen<sup>21)</sup>.

<sup>21)</sup> Zu den hier angedeuteten systematischen Fragen s. Klaus Mörsdorf, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, *Miscelanea Comillas XVI* (1951) 95—110.