

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

3. Jahrgang

Oktober 1952

Nummer 4

Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche

Von Klaus Mörsdorf, München

Einleitung:

Das sakramentale Gepräge der Kirche

Der Satz „Extra Ecclesiam nulla salus“ ist der bündigste Ausdruck des christlichen Glaubensbewußtseins, daß die sichtbare, in hierarchischer Ordnung stehende Kirche das von Jesus Christus aufgerichtete Zeichen des Heiles ist, in dem der Gottmensch, der einzige Mittler des Heiles, sein Heilswirken bis zu seiner Wiederkunft in verborgener Weise fortsetzt. Als Zeichen des Heiles hat die kirchliche Gemeinschaftsordnung sakramentales Gepräge. Das in der Kirche gegenwärtige Heilswirken des Herrn wird in ähnlicher Weise sichtbar und greifbar wie bei dem Mensch gewordenen Gottessohn, dessen menschlicher Leib das göttliche Leben in seiner Fülle in sich barg. Wie der Gottmensch das Ursakrament ist, von dem alles sakramentale Geschehen seine Kraft und Mächtigkeit herleitet, so ist die Kirche als Gegenwärtigsetzung des Gottmenschen in Raum und Zeit das fortlebende Ursakrament oder, wie man zu sagen pflegt, das Sakrament der Sakramente.

Mit dem Auftrag, das Heilswirken des Herrn fortzusetzen, wurde der Kirche zugleich die Art und Weise bestimmt, in der sie ihren Auftrag zu erfüllen hat: durch die Verkündung des Wortes und durch den Vollzug der Sakramente. Wortverkündung und sakramentales Handeln sind zwei verschiedene Weisen der Heilsvermittlung, sie stehen aber in einer tiefgreifenden Zuordnung zueinander und begegnen sich in lebendiger Wirkeinheit, weil es der Herr selbst ist, der in beiden Weisen sein Heilswirken fortsetzt. Das Wort, das in der Kirche verkündet und gehört wird, ist das Zeugnis der Kirche von der Menschwerdung des Gottessohnes, von dessen Leben und Wirken und der frohen Botschaft, die er der Menschheit vom Vater

gebracht hat. Die Verkündung geschieht in der Vollmacht des Herrn, so daß sich der Herr in der Wortverkündung der Kirche selbst bezeugt. Der unsichtbare Herr verbürgt dem Wort der Kirche eine Wirkmächtigkeit, die menschlicher Rede nicht zugänglich ist. Als lebendiges Christuszeugnis der kirchlichen Gemeinschaft läßt die Wortverkündung die Glieder der Kirche heranreifen zu tieferem Verstehen und Ergreifen des Wortes und ruft jene, die draußen sind, auf zur gläubigen Entscheidung und zur Nachfolge des Herrn in der sichtbaren Kirche. Der Wortverkündung eignet damit eine gemeinschaftbildende und gemeinschaftserhaltende Kraft; sie ist wesentliches Element im Aufbau der sichtbaren Kirche.

Die Wortverkündung ist hingeordnet auf das sakramentale Leben der Kirche. Was im Worte gehört wird, wird im sinnbildlichen Geschehen des sakramentalen Handelns sichtbar und greifbar. Das Geheimnis des Heiles verleiht sich in sakramentalen Zeichen, d. h. in symbolischen Handlungen und in Dingen, die der natürlichen Ordnung entstammen und von dem Herrn dazu bestimmt sind, wirksame Träger seiner Heilungsvermittlung zu sein. Das sinnbildliche Handeln hat seine geistliche Wirkkraft nicht aus sich selbst, sondern aus dem Wort Christi, das sich mit dem sinnbildlichen Handeln verbindet und diesem die sakramentale Zeichenbedeutung und Zeichenwirksamkeit verleiht. Das Wort steht damit in engster Beziehungseinheit zum Sakrament. „Vom Worte wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistigkeit und vom Sakramente wird das Wort mit der Fülle geistlicher Wirklichkeit erfüllt“¹⁾).

Unbeschadet dieser engen Verflochtenheit, sind Wort und Sakrament zwei verschiedene Elemente im Aufbau der sichtbaren Kirche. Die Kirche ist weder bloß Kirche des Wortes noch bloß Kirche des Sakramentes, sondern beides zugleich und in einem: Kirche des Wortes und des Sakramentes. Damit erhält die der Kirche als Zeichen des Heiles eigene Sakramentalität eine bestimmte Differenzierung, die der verschiedenen Wirkweise von Wort und Sakrament entspricht. Eine weitere Differenzierung folgt aus der verschiedenen Wirkmächtigkeit der Sakramente. Es gibt Sakramente, die nur einmal, und andere, die mehrfach empfangen werden können. Taufe, Firmung und Weihe prägen der Seele ein geistliches unzerstörbares Zeichen, den sakramentalen Charakter ein; sie vermitteln in bestimmter Abstufung eine unverlierbare Konsekration und hierdurch eine ebenso gestufte Befähigung und Verpflichtung, an der Heilswirksamkeit der Kirche in Wort und Sakrament teilzuhaben. Sie sind die Zeichen des sakramentalen Aufbaues der Kirche. In gewisser Hinsicht nehmen Ehe und Letzte Ölung an der Eigenart der konsekratorischen Sakramente teil. Die in konsekratorischer Weise geprägte Christusbildlichkeit ist Gabe und Aufgabe, sie drängt auf tätiges Entfalten und Fruchtbarwerden im Leben der Kirche und gelangt zu vollwirksamer Darstellung in den Sakramenten der Buße- und der Eucharistie. Dieser Unterschied ist von wesentlicher Bedeutung für die Sichtbarkeit der Kirche; er läßt uns unterscheiden zwischen einer konstitutionellen und einer tätigen Ordnung der Kirche. In beiden Ordnungen lebt die Beziehungseinheit von Wort und Sakrament und in beiden Ordnungen ist die Kirche Zeichen des Heiles, aber in verschiedener Intensität.

¹⁾ Gottlieb Söhnngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937, S. 18.

I. Die rechtliche Struktur der sichtbaren Kirche

1. Übernatürliche Grundlagen

Als die durch Wort und Sakrament begründete Gemeinschaft ist die Kirche sichtbar und um ihrer Sichtbarkeit willen sakramental. Die Sichtbarkeit ist der Kirche wesentlich, weil sie nur als sichtbare Gemeinschaft Zeichen des Heiles sein kann. Das Recht der Kirche gehört zu dem, was an der Kirche sichtbar ist, nicht als etwas Äußerliches oder Nebensächliches, das aus einem menschlichen Sicherheitsbedürfnis zu der durch Wort und Sakrament begründeten Kirche hinzukäme, sondern als wesentliches Element der Sichtbarkeit. Die sichtbare Kirche hat rechtliche Struktur, d. h. es gibt in der Kirche eine Ordnungsgewalt, die sich nicht mit dem Wecken innerer Einsicht und Überzeugung begnügt, sondern mit verbindlichem Geltungsanspruch auftritt, der sich von einem in der Vergangenheit liegenden, sichtbar gewordenen Vorgang herleitet. In der Ablehnung eines solchen formalen Geltungsanspruches liegt für Rudolf Sohm der Angelpunkt seines Angriffes gegen das Recht der Kirche²⁾. Seine These: „Das Wesen der Kirche und das Wesen des Rechtes stehen miteinander in Widerspruch“, anders ausgedrückt: „Die Kirche will kraft ihres Wesens kein Kirchenrecht“ richtet sich nicht gegen den sachlichen Inhalt des Rechtes der Kirche, sondern allein gegen dessen Anspruch auf formale Geltung, d. h. gegen die Annahme einer Ordnungsgewalt, die darin gründet, „daß sie auf Grund bestimmter Tatsachen der Vergangenheit zustehe, ohne Möglichkeit der Kritik, ohne Rücksicht darauf, ob sie gegenwärtig als sachlich gerechtfertigt erscheint oder nicht“³⁾. Das katholische Sakrament mit seiner Wirkmächtigkeit *ex opere operato* schließt einen solchen Geltungsanspruch ein; das Sakrament erscheint Sohm darum als Rückfall in die kultischen Vorstellungen des Heidentums und des alten Israel, ein Sieg des Katholizismus über die urchristlichen Ideen. Sohm gründet daher die Kirche allein auf das Wort Gottes.

a) **Rechtliche Struktur des Wortes.** Sohm sagt: „Das Wort Gottes 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 *a n e r k e n n t*. Nur dem sachlich gerechtfertigten, in Wahrheit aus dem Geist Gottes stammenden Wort leistet sie Gehorsam“⁴⁾. Der dem Worte Gottes geschuldete Gehorsam ist indessen kein rechtlicher, sondern freier Gehorsam, nicht Rechtspflicht, sondern Liebespflicht⁵⁾. „Sobald gewiß ist, daß nicht Menschenwort, sondern allein Gottes Wort in der Ekklesia regieren soll, sobald ist ebenso gewiß, daß es keine Macht noch Amtsbestellung in der Christenheit geben kann, welche rechtliche Befugnis gegenüber der Gemeinde gibt“⁶⁾. Der Gedanke, daß Gottes Wort die Kirche regiert, ist bei Sohm so vorherrschend, daß er von Christus nur als dem Gott spricht; er übersieht dabei die erste und grundlegende Tatsache, auf der die Kirche beruht, die

²⁾ Rudolf Sohm, Kirchenrecht (= KR): I. Band. Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892, II. Band. Katholisches Kirchenrecht, Leipzig 1923 und Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, Leipzig 1918 (= Altkath. KR).

³⁾ Sohm, KR I 23.

⁴⁾ Sohm, KR I 23.

⁵⁾ Sohm, KR I 27 f.

⁶⁾ Sohm, KR I 23.

Menschwerdung des Wortes Gottes⁷⁾. Sohm hat nirgends die Frage aufgeworfen, ob Jesus Christus den Anspruch Gottes in einer Weise stellen konnte und gestellt hat, daß der Angesprochene nicht kraft der Einsicht in die innere Macht des Wortes, sondern aus dem formalen Grunde, daß der Kunder des Wortes der Sohn Gottes ist, zum Gehorsam verpflichtet ist. Die Möglichkeit eines solchen formalen und darum rechtlichen Anspruches und Gehorsams wird der nicht leugnen dürfen, der die Gottessohnschaft des Herrn und die Hoheit Gottes über alles Geschaffene bejaht. Daß der Herr das Wort Gottes mit diesem Geltungsanspruch tatsächlich verkündet hat, bezeugt uns die Heilige Schrift. Der Herr spricht autoritativ im Bewußtsein der ihm vom Vater gegebenen Sendung. „Den Alten wurde gesagt — Ich aber sage euch!“ Er erweckt bei seinen Zuhörern den Eindruck, daß da „einer spricht, der Macht hat“. 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 israelitischen Recht entlehnten Einwand ein, er beruft sich auf die gesetzliche Beweisregel, daß das Zeugnis zweier Menschen beweiskräftig ist, 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 sie ihn nicht verstehen. Auf solchem Hintergrund läßt die Sanktion, die der Herr für alle Zeit 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“ (Mk 16, 16). In dieser gebieterischen Weise kann nur sprechen, wer sich als der Herr weit und Gehorsam fordern kann, weil er der Herr ist. Die Botschaft des Herrn ist nicht ablösbar von der Person des Herrn; die gläubige Annahme erfordert die Anerkennung des Boten und der Botschaft. Dabei steht die Person des Mensch gewordenen Gottessohnes durchaus im Vordergrund, sodaß an dem Ja oder Nein zu ihm über Heil oder Verdammung entschieden wird. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist bereits gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes geglaubt hat“ (Jo 3, 18). Wir dürfen mithin feststellen: Der vom Herrn für sich und seine Botschaft erhobene Geltungsanspruch ist rechtlicher Art, weil er sich von der in der Menschwerdung sichtbar und greifbar gewordenen Sendung durch den Vater herleitet.

In der gleichen Mächtigkeit, mit welcher der Herr das Wort verkündet hat, lebt dieses fort in der Kirche. Der Herr schuf hierzu die Voraussetzung, indem er sich durch rechtliche Bevollmachtung die Apostel

⁷⁾ Im Altkath. KR. 83 f. hat Sohm den Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Kirche zwar gesehen, aber keine Konsequenzen daraus gezogen.

zu seinen Stellvertretern erwählte⁸⁾. Der Apostel ist Stellvertreter des Herrn, nicht bloß im Zeugnisgeben, sondern allgemein 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.

b) Die rechtliche Struktur des Sakramentes ist mit dem Sakramentsbegriff gegeben. 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 der Sitte eines Volkes; es wächst aus dieser ertümlichen Quelle des Rechtes, es steht so durch die Art seines Werdens mitten in der Gemeinschaft und erlangt durch sie die Kraft, im Sinnbild Rechtsverbindliches auszusagen oder zu bewirken. Das orientalische Recht und insbesondere das volksnahe germanische Recht hatten eine reiche Symbolik, von der vieles in dem Recht und in der Liturgie der Kirche fortlebt. Die Handauflegung, eines der wichtigsten und in vielfältigem Gebrauch stehenden sakramentalen Zeichen, ist im orientalischen und insbesondere im jüdischen Recht ein vielschichtiges Symbol sakralrechtlicher Art. Die Übernahme dieses Symbols in die sakramentale Zeichenwirksamkeit macht deutlich, daß das sakramentale Heilszeichen für die sichtbare Heilsgemeinschaft der Kirche im Rechtssymbol sein Analogon hat. Die rechtliche Struktur des Sakramentes beruht indessen nicht darauf, daß die Gemeinschaft der Kirche in ein bestimmtes Zeichenverständnis hineingewachsen ist und dieses als verbindlich und wirksam anerkennt, sondern 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 Existenz 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.

Die rechtliche Struktur des Sakramentes ist für Sohm so offenkundig, daß er das Recht der Kirche zusammen mit dem Sakrament entstehen läßt und für die erste — bis Gratian angenommene — Periode des sog. altkatholischen Kirchenrechts geradezu als „Sakramentsrecht“ charakterisiert⁹⁾. Die Anfänge hierzu sieht Sohm 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

⁸⁾ Vgl. hierzu Klaus Mörsdorf, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, MThZ 3 (1962) 2 f.

⁹⁾ Sohm, Altkath. KR 51 ff.; dazu s. Klaus Mörsdorf, Altkanonisches „Sakramentsrecht“? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani, in den demnächst erscheinenden Studia Gratiana (Bologna.)

der Kirche. Die Kirche des Urchristentums habe indessen bloß eine charismatische, keine rechtliche Organisation. 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 Eucharistiefeyer mit Bischof, Presbytern und Diakonen herauswachsen. Als diese Form der Eucharistiefeyer 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 ist nach Sohm ausschließlich göttliches Recht und in sich unveränderlich, es kennt nur Gültigkeits- und keine bloße Ordnungsvorschriften. Es ist „Rechtsordnung für das Wirken des Gottesgeistes in und mit der Ekklesia, Rechtsordnung für Gott (Christus) selbst“¹⁰⁾ Alles Handeln der Kirche ist daher ex opere operato sakramental. Neben dem Heil wirkenden Handeln gibt es Unheil wirkendes Handeln. So wird der Taufe als Gegensakrament die Exkommunikation zur Seite gestellt, die den Taufcharakter zerstöre und das Taufsakrament zunichte mache¹¹⁾, und der Ordination die Deposition, welche die Ordination (als an einem Unwürdigen geschehen) mit rückwirkender Kraft nichtig mache und den empfangenen Geist auslösche¹²⁾.

Das so in knapper Nachzeichnung der Sohmschen Konzeption skizzierte Sakramentsrecht ist ein ganz und gar einschichtiges Recht. Es kennt nicht den Unterschied von Wort und Sakrament und keine unterschiedliche Wirkweise im sakramentalen Bereich. Es sieht die Kirche nicht als Ganzes in ihrer durch Wort und Sakrament und die Verschiedenheit der Sakramente bedingten Abschichtung, sondern verabsolutiert eine bestimmte Schicht der sakramentalen Wirklichkeit und gibt diese aus für das Ganze der kirchlichen Wirklichkeit. Das Ungenügen des so verstandenen Sakramentsrechtes hat Sohm selbst gesehen und an der Problematik der altchristlichen Ordination eindringlich dargestellt. 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“¹³⁾. 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 Kirchenrechtes durch das sog. neukatholische den zweiten Bruch in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung. Das neue Recht, das Sohm gegen Ende des 12. Jahrh. aufkommen läßt, erscheint ihm als ein rein weltliches Körperschaftsrecht. Die Kirche, vordem der Körper Christi, wandle sich

10) Sohm, Altkath. KR 557.

11) Sohm, Altkath. KR 272 f.

12) Sohm, Altkath. KR 345 f.

13) Sohm, Altkath. KR 453 f.

um zur Körperschaft Christi. Das Regiment sondere sich ab vom Sakrament. Die Hierarchia ordinis, ehemals die einzige Ordnung des Kirchengdienstes, 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 sakramentalen Rechtes erhalten geblieben sei. Das katholische Kirchenrecht erscheint ihm somit als eine Mischung von geistlichem und weltlichem Recht. In gleicher Weise sind ihm Ordo und Iurisdictio zwei streng geschiedene Größen, die eine sakramentaler, geistlicher und die andere weltlicher Art. Die Beziehungseinheit von Ordo und Iurisdictio, auf die ich (im nächsten Abschnitt) näher eingehen werde, kam Sohm nicht in das Blickfeld, weil er das Kirchenrecht allein aus dem Sakrament abgeleitet und dabei das Wort übersehen hat. Allein die Doppelschichtigkeit, die Sohm für das sog. neukatholische Kirchenrecht feststellt, hat einen richtigen Kern; denn das Recht der Kirche ruht auf einer doppelten Grundlage.

2. Naturrechtliche Grundlagen

Die Kirche ist übernatürliche Gemeinschaft, aufgebaut durch Wort und Sakrament. Sie ist von oben, nicht von unten. Sie ist nicht aus einem menschlichen Gemeinschaftsbedürfnis in religiösen Fragen herausgewachsen, sie ist nicht Kirche, weil Menschen sich entschlossen haben, Gott als ihren Herrn anzuerkennen und als sein Volk in Gemeinschaft zu leben. Die Kirche ist 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 freie gnädige Stiftung Gottes, nicht von dieser Welt, aber als sichtbare Gemeinschaft von Menschen, die auch als begnadete Gotteskinder nicht aufhören, Menschen zu sein, in dieser Welt. Wie die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt und vervollkommnet, so bleiben die natürlichen Ordnungsbeziehungen, die das Naturrecht für das Leben in Gemeinschaft gibt, auch in der Kirche bestehen, erfahren aber zugleich eine Überhöhung und nähere Bestimmung durch die der Kirche in Wort und Sakrament von Gott gegebene Ordnung. Wie es Gott gefallen hat, sich durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes in die menschliche Natur zu entäußern, so zeigte sich bei der Kirchengründung als sein gnädiger Willen, sich in die Formen menschlicher Gemeinschaft zu entäußern. Die naturrechtlichen Grundlagen der kirchlichen Gemeinschaft gehören mithin wesentlich zu dem, was die Kirche sichtbar macht, und haben ihren Anteil an dem sakramentalen Gepräge der Kirche¹⁴⁾.

Das will sagen, daß der Kirche rechtliche Ordnung allein schon deshalb wesentlich ist, weil sie menschliche Gemeinschaft ist. Ubi societas ibi ius! Wo sich gesellschaftlicher Zusammenschluß zeigt, da bildet sich Recht. Der Mensch ist so, wie der Schöpfergott ihn gestaltet hat, hingeordnet auf den gesellschaftlichen Zusammenschluß. Er strebt nach Gemeinschaft, um

¹⁴⁾ Joseph Klein, *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechtes*, Tübingen 1947, S. 10 f. hat diesen Zusammenhang zwischen naturrechtlicher und sakramentaler Ordnung nicht gesehen.

sein individuelles Sein zu ergänzen und zur vollen Entfaltung zu bringen. Die Gemeinschaft gibt hierzu die nötige Hilfe und der Mensch dient der Gemeinschaft als Glied des Ganzen. Die Beziehungen der Glieder untereinander und zur Gemeinschaft als solcher erfordern eine Beschränkung der Freiheit des Einzelnen und die für alle Glieder bestehende Bindung verbürgt dem Einzelnen seine Freiheit im Rahmen des Gemeinschaftsganzen. Diese für alles menschliche Zusammenleben unerläßliche Ordnungsfunktion leistet das Recht. Es setzt damit notwendig eine Autorität voraus, die über die Gemeinschaft gebietet. Die höchste Autorität jeglicher Gemeinschaftsordnung ist Gott. Das Recht kann sich aber nicht mit dieser letzten Autorität begnügen; seine Aufgabe, in einer konkreten Gemeinschaft Ordnung zu schaffen und zu gewährleisten, erfordert notwendig eine durch Menschen repräsentierte Autorität. Bei der inhaltlichen Festlegung dessen, was hier und jetzt Recht sein soll, findet die irdische Autorität ein höheres Recht vor, das — wenn auch nicht überall in gleichem Maße — im Bewußtsein der ganzen Menschheit lebendig ist. Es ist das dem Menschen von seinem Schöpfer und Herrn eingeschaffene Gesetz des freien Handelns, das zu jedem in der Stimme des Gewissens spricht. Von ihm sagt Paulus, daß den Heiden „der Kern des Gesetzes in ihr Herz geschrieben“ ist (Röm 2, 15). An diesem höheren Recht hat sich alle menschliche Rechtsetzung und Rechtsanwendung auszurichten und von ihm empfängt das menschliche Gesetz letztlich seine Verbindlichkeit, weil alle irdische Autorität in der göttlichen gründet. Ein menschlicher Rechtsatz, der dem natürlichen Recht widerspricht, ist kein wahres Recht und kann nicht im Gewissen verpflichten.

Das recht verstandene Naturrecht ist kein menschliches Gemächte, sondern heilige Schöpfungsanordnung Gottes. Es kann darum der übernatürlichen Grundlegung der Kirche nicht zuwider sein; seine Herreinnahme in das Recht der Kirche bedeutet weder Einbruch weltlichen Rechtes in den sakralen Bereich noch Aufspaltung der durch Wort und Sakrament begründeten Kirche. Das Naturrecht ist eine lebendige Kraft in der Gestaltung des kirchlichen Gemeinschaftslebens, aber ganz und gar eingebettet in die übernatürliche Existenz der Kirche. Die übernatürlichen Grundlagen stecken das Feld ab, auf dem sich eine an dem Naturrecht ausgerichtete freie Rechtsentwicklung entfalten kann. So läßt z. B. die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung der Entfaltung eines Körperschaftsrechtes nur einen bescheidenen Spielraum, und man kann die kirchliche Iurisdictio nicht ärger verkennen, als wenn man in ihr, wie Sohm es getan hat, eine dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnte, körperschaftsrechtliche Regierungsgewalt erblickt.

II. Die Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie

Die Sakramentalität der Kirche ist unlöslich gebunden an ihre hierarchische Struktur; denn erst dadurch, daß das unsichtbare Haupt der Kirche in der sichtbaren Kirche sichtbar vertreten wird, ist die Kirche der in Raum und Zeit fortlebende Gottmensch, die sichtbare Darstellung des Herrenleibes, der nicht sein kann ohne sichtbares Haupt. Diese Ordnung der Kirche beruht auf dem Willen des Herrn, sein Heilswirken in der

Kirche durch bevollmächtigte Vertreter fortzusetzen. Die Weitergabe der eigenen Sendung an die Apostel schließt die Vollmacht ein, den Herrn in seinem Hauptsein sichtbar zu vertreten, und die Berufung des heiligen Petrus zum obersten Hirten der Kirche läßt keinen Zweifel daran zu, daß der Herr als Haupt der Gesamtkirche von einem einzigen als sichtbarem Haupt vertreten sein wollte. Bei dem besonderen Priestertum der Kirche geht es vornehmlich darum, der sichtbaren Kirche als Ganzem und jeder Teilgemeinschaft das Haupt Christus sichtbar darzustellen. Um so merkwürdiger erscheint es, daß die Hierarchie der Kirche nicht eingliedrig, sondern zweigliedrig ist, zumal wenn man bedenkt, daß die Kirche erst nach 12 Jahrhunderten in dieses Verständnis der inneren Grundlagen ihrer Verfassung hineingewachsen ist.

Der Codex Iuris Canonici (c. 108 § 3) stellt fest, daß die auf göttlicher Einsetzung beruhende Hierarchie der Kirche sich aus zwei Säulen aufbaut, der hierarchia ordinis der Bischöfe, Priester und Gehilfen, und der hierarchia iurisdictionis mit den beiden Grundpfeilern des päpstlichen Primates und des diesem untergeordneten Episkopates. In Entfaltung dessen, was der Kirche von ihrem Stifter gegeben ist, haben beide Säulen durch die Kirche eine weitere Ausgestaltung erfahren, so daß in beiden Hierarchien Stufen göttlichen und kirchlichen Rechtes zu unterscheiden sind. Der zweigliedrigen Hierarchie entspricht die Unterscheidung zwischen Weihegewalt (*potestas ordinis*) und Hirtengewalt (*potestas iurisdictionis*). Was diese Zweigliedrigkeit, die der Kirchenverfassung das ihr eigentümliche Gepräge gibt, im letzten Grunde sagen will, ist noch nicht befriedigend geklärt¹⁵⁾.

1. Herkömmlicher Sinn der Unterscheidung

Man sieht den Unterschied zwischen Weihe- und Hirtengewalt im wesentlichen bestimmt durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, an dem sich die eine und die andere Gewalt betätigt. Die mittelalterliche Theologie bezog die Weihegewalt auf das Corpus Christi verum und die Hirtengewalt auf das Corpus Christi mysticum. In Aufnahme dieser Unterscheidung sagt der Catechismus Romanus: „Die Weihegewalt bezieht sich auf den wirklichen Leib des Herrn in der allerheiligsten Eucharistie, die Hirtengewalt aber bewegt sich ganz im mystischen Leib des Herrn“¹⁶⁾. Hier ist ein wichtiges, aber nicht das bestimmende Unterscheidungsmerkmal eingefangen. Heute sieht man die Weihegewalt tätig werden beim Spenden der Sakramente und der Sakramentalien sowie bei der Ausübung anderer liturgischer Dienste und weist der Hirtengewalt die Kirchenzucht, also die äußere Leitung des Gottesvolkes zu. Die Weihegewalt erscheint so als die sakramentale Gewalt, weil ihr die Austeilung der göttlichen Gnadenmittel, das Heiligen der Kirchenglieder zugeordnet wird, und die Hirtengewalt als die rechtliche Gewalt, weil sie das Gottesvolk mit der einer souveränen Gemeinschaft zustehenden Hoheitsgewalt zu führen hat. Wenn dabei auch anerkannt wird, daß das Leiten und Führen mittelbar im Dienste der Heiligung des Gottesvolkes steht, so wird mit dieser Unterscheidung doch ein bedenklicher Gegensatz zwischen Sakrament

¹⁵⁾ Vgl. hierzu Klaus Mörsdorf, Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug, *Miscellanea Comillas XVI (1891) 95 — 110.*

¹⁶⁾ Pars II cap. 7 q 6.

und Recht aufgerissen, der weithin den Zugang zur Wesensschau der Kirche versperrt und das Kirchenbewußtsein nicht nur des gläubigen Volkes getrübt hat. Man sieht das pneumatische Element verdrängt durch das rechtliche und spielt die Liebeskirche aus gegen die Rechtskirche. Die Zweigliedrigkeit wurde in neuerer Zeit in Frage gestellt durch eine Dreigliederung der Kirchengewalt, welche die Lehrgewalt als eigenständige dritte Gewalt zwischen die Weihe- und Hirtengewalt einreichte¹⁷⁾. Daß es so unbedenklich hierzu kommen konnte, ist letztlich darin begründet, daß die hergebrachte Zweigliederung sich mehr oder weniger darin erschöpfte, beide Gewalten nach ihrem Aufgabengebiet gegeneinander abzugrenzen. In dieser Sicht konnte der kirchlichen Lehrverkündigung in der Tat eine eigene Gewalt zugeordnet werden. Gleiches könnte man auch für andere in der kirchlichen Sendung liegende Aufgaben tun. Nur müßte man sich darüber im klaren sein, daß eine solche Ausweitung der Gewaltenlehre das, worum es bei der Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt geht, in zunehmendem Maße verdeckt.

2. Ursprung und Sinn der Unterscheidung.

Um das ursprüngliche Anliegen der Unterscheidung zu erfassen, muß man sich darauf besinnen, daß Weihe- und Hirtengewalt in gleicher Mächtigkeit auf der Sendung des Herrn beruhen. In Christus ist die Fülle beider Gewalten, aber durchaus als eine Gewalt. Der Herr überträgt den Aposteln bei verschiedener Gelegenheit verschiedene Vollmachten, so, die frohe Botschaft zu verkünden, zu taufen, die heilige Eucharistie zu feiern, die Sünden nachzulassen oder zu behalten, und allgemein die Gewalt, zu binden und zu lösen. Es dürfte aber ein vergebliches Bemühen sein, hier schon die spätere Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt zu finden; jedenfalls kann das Wesentliche der Unterscheidung von hier aus nicht erhellt werden. Ihre Wurzel liegt vielmehr, wie ich in dieser Zeitschrift bereits näher dargelegt habe¹⁸⁾, in der Erkenntnis, daß die altchristliche Ordination eine unverlierbare und eine verlierbare Gewalt gab, d. h. eine mit dem Character indelebilis der Weihe bleibend gegebene konsekratorische Befähigung und eine von dieser verschiedene Gewalt, die auf kirchlicher Sendung beruht und dem Geweihten durch die kirchliche Autorität entzogen werden kann. Hirtengewalt und Weihegewalt haben ihre Entsprechung im Wort und im Sakrament. Die Weihegewalt ist, weil durch sakramentale Weihung verliehen, unverlierbar und die Hirtengewalt, weil auf kanonischer Sendung beruhend, grundsätzlich verlierbar.

3. Funktionale Verschiedenheit und Zuordnung beider Gewalten.

Mit dieser formalen Verschiedenheit beider Gewalten verbindet sich eine jeder Gewalt eigentümliche Funktion, die in dem Gleichnis von dem Weinstock (Jo 15, 1—11) anschaulich dargestellt ist. Der Herr spricht hier

¹⁷⁾ Daß es sich hier um die Aufpfropfung eines fremden Reises handelt, zeigt schon der Umstand, daß die Dreigliederung der protestantischen Theologie der Aufklärungszeit entstammt. Von hier ist sie zu Anfang des 19. Jahrhunderts über die Kirchenrechtler Walther und Phillips in die katholische Theologie eingedrungen. Siehe hierzu Joseph Fuchs, Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt, Theol. Diss. Münster i. W. 1946 (noch nicht veröffentlicht!); Auszüge daraus: Magisterium, Ministerium Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, Bonn 1941 und Wehesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt, Scholastik 16 (1941) 496—513.

¹⁸⁾ Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, MThZ 3 (1952) 1—16.

von zwei Kräften, die in der Kirche am Werke sind: von dem Weinstock, aus dem das Leben in die Zweige strömt, und von dem Winzer, der unfruchtbare Zweige entfernt und fruchtbare Zweige reinigt, damit sie reichlichere Frucht bringen. Beides sind Gotteskräfte und wirken das Leben der Kirche, aber in verschiedener Weise, die eine als zeugende und die andere als ordnende Kraft. Bei der Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt geht es um dieselbe funktionale Verschiedenheit. Die Weihegewalt ist das Prinzip des Lebens. Sie ist unverlierbar gegeben und immerzu wirkkräftig, bedarf aber, weil sie in der Hand von Menschen dem Mißbrauch ausgesetzt ist, notwendig der ordnenden Hand, die ihr Wirken in der rechten Weise lenkt. Die Hirtengewalt ist das Prinzip der Ordnung, sie darf nicht nach Willkür handeln, sondern muß ihre ordnende Funktion an den inneren Lebensgesetzen der Kirche ausrichten. Ihre Befähigung, der Weihegewalt gegenüber als ordnendes Element aufzutreten, ist darin begründet, daß sie von dieser formal verschieden ist, insbesondere dadurch, daß sie von der Person ihres Trägers ablösbar ist und damit den aus dem personalen Bereich drohenden Gefährdungen des kirchlichen Lebens wirksam begegnen kann. Hiermit hängen andere Eigentümlichkeiten zusammen. Die Weihegewalt ist so mit der Person des Geweihten verbunden, daß sie in der ganzen Kirche wirksam ausgeübt werden kann (z. B. Feier des heiligen Meßopfers); sie ist ihrer Natur nach eine gemeinkirchliche Gewalt. Hingegen ist die Wirkmächtigkeit der Hirtengewalt — abgesehen von der Höchstgewalt des Papstes und des Allgemeinen Konzils — territorial oder personal begrenzt und schafft hierdurch die zu einer geordneten Leitung des Gottesvolkes notwendigen Teilgemeinschaften. Daran ist auch die Weihegewalt beteiligt; denn die Weihe zeugt die Geistträger, denen es obliegt, das Volk Gottes zu leiten und die Liturgie zu vollziehen (vgl. c. 948). Allein nicht die Weihe, sondern erst die Übertragung von Hirtengewalt läßt ein Verhältnis der Unter- und Überordnung entstehen, das einerseits die Beziehungen des Hirten zur Herde und andererseits die Beziehungen der Hirten zueinander ergreift, und die Grundlage dafür abgibt, daß sowohl die durch heilige Weihung als auch die durch kanonische Sendung übertragenen heiligen Gewalten in der rechten Weise ausgeübt werden. Dabei kann eine Befähigung der Weihegewalt, weil diese aus sich heraus immer und überall wirkmächtig ist, nur hinsichtlich der erlaubten Ausübung behindert werden, eine Befähigung der Hirtengewalt dagegen hinsichtlich der erlaubten und der wirksamen Ausübung.

In der funktionalen Verschiedenheit offenbart sich zugleich eine tiefgehende Zuordnung beider Gewalten, die sich bei verschiedenen heiligen Handlungen in einer solchen Verflochtenheit zeigt, daß man von einer Wirkeinheit sprechen darf. Dies ist uns sicher bezeugt für das Sakrament der Buße. Hier hat ein Zusammenspiel beider Gewalten in der Weise statt, daß priesterliche Weihegewalt und hoheitliche Hirtengewalt (d. h. *iurisdictio* im fachlichen und vollen Sinn des Wortes) zusammen die sakramentale Lossprechung wirken (c. 872). Man kann diesem Sachverhalt nicht dadurch ausweichen, daß man das eigentliche sakramentale Element der Weihegewalt zurechnet und das der Hirtengewalt zugeordnete hoheitliche Entscheiden (*iudicium*) als bloßes Substrat des sakramentalen

Geschehens wertet¹⁹⁾. Im Gegenteil, die Hirtengewalt zeigt sich hier sicher nicht weniger als die Weihegewalt unmittelbar an dem sakramentalen Tun beteiligt; denn die Form des Bußsakramentes ist nun einmal der hoheitliche Spruch des Priesters, mithin ein Akt der *jurisdictio*, freilich in personaler und wirkmächtiger Verbindung mit der aus dem priesterlichen *Ordo* fließenden Gewalt. Es wird hier ganz deutlich, daß Weihe- und Hirtengewalt nicht vom Materialobjekt her voneinander abgegrenzt werden können. Ein ähnliches Zusammenspiel beider Gewalten zeigt sich bei den Sakramenten der Firmung und der Weihe. Es ist Lehre der Kirche, daß der konsekrierte Bischof, auch wenn er keine oberhirtliche Gewalt über eine kirchliche Gemeinschaft besitzt oder an der Ausübung seiner Oberhirtengewalt rechtlich behindert ist, wirksam firmen und weihen kann (vgl. cc. 782 § 1 951). Da diese Befähigung auf der Bischofsweihe beruht und unverlierbar ist, scheint die beim Firmen und Weihen auszuübende Gewalt ausschließlich Weihegewalt zu sein. Die Lehre der Kirche läßt es aber ebenso sicher zu, daß ein Priester mit päpstlicher Vollmacht und im Rahmen dieser Vollmacht die heilige Firmung und auch einige Weihen spenden kann (vgl. cc. 782 § 2 951). Man sagt, der Priester besitze die Gewalt, zu firmen, kraft seiner Priesterweihe, allein diese Gewalt sei durch die kirchliche Rechtsordnung gebunden und könne sich erst wirksam betätigen, wenn sie durch päpstliche Ermächtigung von dieser Bindung befreit sei. Da der Priester ohne päpstliche Ermächtigung nicht gültig firmen kann, kommt die hier angenommene rechtliche Bindung einem Entzug der sakramental gegebenen Gewalt gleich. Man müßte also anerkennen, die Hirtengewalt könne sich der Weihegewalt in einer Weise bemächtigen, daß diese nicht mehr zu wirken imstande sei, was sie nach göttlichem Willen zu wirken hat. Da eine derartige Behinderung der Weihegewalt die Macht der Kirche überschreitet, führt der Sonderfall der Firm- und Weihespendung durch einen Priester zu der Erkenntnis, daß hier ein Zusammenwirken von priesterlicher Weihegewalt und hoheitlicher Hirtengewalt vorliegt, und weil die Firm- und Weihegewalt in jedem Falle dieselbe sein muß, ist der weitere Schluß gerechtfertigt, daß auch die Firm- und Weihespendung durch den konsekrierten Bischof kraft eines Zusammenwirkens von Weihe- und Hirtengewalt erfolgt.

Dieses Zusammenspiel beider Gewalten eröffnet einen wichtigen Einblick in das Wesen der Bischofsweihe. Der Vorrang des *Episcopus consecratus* besteht vorzüglich in der Gewalt, zu firmen und zu weihen. Wenn aber der einfache Priester kraft päpstlicher Ermächtigung firmen und weihen kann, so zeigt sich hierin, daß der dem Bischof kraft seiner Weihe zukommende Vorrang ein gewisser Grundbestand an oberhirtlicher Gewalt ist, der den Geweihten in bleibender Weise zur Spendung von Firmung und Weihe befähigt. Für die Erhellung dieses Sachverhaltes ist es bemerkenswert, daß die Kirche für die Bischofsweihe an dem Prinzip der relativen Ordination festgehalten hat, d. h. der Bischof, auch der bloße Titularbischof, wird auf eine bestimmte Bischofskirche geweiht und dieser gleichsam vermählt. Wenn davon auch nicht die Gültigkeit der Bischofsweihe abhängt, so spricht aus der Praxis der Kirche doch das Bewußtsein, daß

¹⁹⁾ Lazzaro Maria De Bernardis, *Le due potestà e le due gerarchie della chiesa*, ed. 2, Genua 1946, p. 12 u. 2.

der Episkopat als höchste Stufe der Weihehierarchie innerlichst auf das ihm in der Hierarchia iurisdictionis zukommende Regierungsamt hingeordnet ist. Der Ritus der Bischofsweihe macht deutlich, daß die Vollendung des Priestertums, die hier in heiliger Handlung von Gott erbeten wird, auf die oberhirtliche Stellung des Bischofs bezogen ist; es ist der Ritus einer geistlichen Herrscherweihe, die in früherer Zeit, als die Bischofsweihe zugleich Übertragung des Bischofsamtes war, die volle oberhirtliche Gewalt gab, eine Gewalt, die, abgesehen von jenem Grundbestand, der zum Firmen und Weihen befähigt, verlorengehen kann. Es mag dabei offen bleiben, ob die Bischofsweihe ein bloßes Sakramentale ist, wie die großen Theologen des 13. Jahrhunderts meinten, oder ein Sakrament, wie man heute allgemein anzunehmen pflegt²⁰). Jedenfalls dürfte es nach dem Glaubensbewußtsein der Kirche sicher sein, daß die Vorranggewalt des *Episcopus consecratus* in unverlierbarer Weise gegeben wird. Obwohl diese Unverlierbarkeit ein eigentümliches Kennzeichen der Weihegewalt ist, kann daraus nichts gewonnen werden, was letztlich entscheidend gegen die Annahme spricht, daß es sich um einen Grundbestand an oberhirtlicher Gewalt handelt. Das Eigenartige ist eben die in der Person des *Episcopus consecratus* liegende Verknüpfung beider Gewalten, welche die sonst zutreffenden Kennzeichen der einen und der anderen Gewalt ineinanderfließen läßt. Die funktionale Verschiedenheit beider Gewalten wird dadurch nicht aufgehoben, aber der innere Bezug, den beide Gewalten zueinander haben, und das beiderseitige Zusammenspiel treten um so deutlicher hervor. Bei dem *Episcopus consecratus* findet sich damit eine einzigartige Teilhabe an der in Christus gegebenen Einheit beider Gewalten, die übrigens auch dadurch sichtbar wird, daß der Episkopat in beiden Hierarchien beheimatet ist. In vorzüglicher Weise gilt diese Teilnahme an der Einheit beider Gewalten von dem Papst, der neben dem Vorrang, den er mit dem *Episcopus consecratus* gemeinsam hat, als Stellvertreter des Herrn auf Erden die Hirtengewalt in höchster Fülle besitzt, zwar nicht in unverlierbarer Weise, weil er rechtswirksam darauf verzichten kann, aber so, daß sie, weil unmittelbar von Gott verliehen, nicht entzogen werden kann.

III. Konstitutionelle und tätige Ordnung

Aus eigenem Willen kann niemand zur Kirche kommen; denn die Kirche gründet als Volk Gottes ganz auf dem gnädigen Willen Gottes, nicht auf dem Willen ihrer Glieder. Gleichwohl ist die freie personale Entscheidung der von Gott zur Kirche Berufenen für alle, die zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, notwendige Voraussetzung für die Aufnahme in die Kirche. Was Gott durch sein Wort und seine heiligen Zeichen wirkt, ist Gabe, die, um heilswirksam zu sein, der gläubigen Annahme bedarf, und zugleich Aufgabe, die in freier personaler Entscheidung zu erfüllen ist. Die volle Wirklichkeit der Kirche steht damit auf der recht verstandenen freien Gefolgschaft ihrer Glieder²¹). Die Kirche wäre aber nicht Volk Gottes und von Gott errichtetes Zeichen des Heiles, wenn ihre Existenz

²⁰) Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik* III, 2^e (München 1941) 429 f.

²¹) Diese Einsicht hat nichts gemein mit der von Joseph Klein a. a. O. S. 27 erhobenen Forderung einer Kirche der freien Gefolgschaft, deren Eigenart darin liegen soll, daß die Kirche hoheitliche Gewalt nur gegenüber dem Christen habe, der sich freiwillig zu ihr bekennt.

und Wirkmächtigkeit auf das freie Wollen ihrer Glieder gegründet wäre. So ist die einem Unmündigen gespendete Taufe voll heilwirksam, auch wenn der Unmündige nie zum Gebrauch der Vernunft gelangt und sich daher nicht in eigener Entscheidung zur Kirche bekennen kann. Die konsekratorischen Sakramente haben eine Wirkmächtigkeit, die das einmal gültig gewirkte innere Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus und zu seiner Kirche dem menschlichen Wollen vollends entzieht. Weder der so Gezeichnete noch die Autorität der Kirche können daran etwas ändern. Soweit diese Christusbildlichkeit Zeichen für den persönlichen Heilserwerb ist, kann sie für den mündigen Christen nicht fruchtbar werden ohne die freie Aufnahme der Entscheidung Gottes, soweit sie aber Zeichen dafür ist, anderen das Heil zu vermitteln, ist sie unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Gezeichneten, weil dieser nur Werkzeug ist in der Hand des Herrn. Diese Verschiedenheit in Aufbau und Wirksamkeit der Kirche macht es notwendig, zwischen zwei Ordnungen zu unterscheiden, einer konstitutionellen Ordnung, in der die Kirche von Gott errichtetes, menschlichem Versagen entrücktes Zeichen des Heiles ist, und einer tätigen Ordnung, in der die konsekratorisch begründete Kirchengemeinschaft in Aufnahme der Heilsgaben Gottes und in freier personaler Entscheidung danach strebt, das Reich Gottes in Wort und Tat zu verwirklichen. Konstitutionelle und tätige Ordnung sind zwei verschiedene Schichten der Kirche, und zwar so, daß die tätige Ordnung die konstitutionelle voraussetzt und zugleich deren Auswirkung ist. Beide Ordnungen stehen in einer tiefgreifenden Zuordnung und machen zusammen erst die volle Wirklichkeit der Kirche aus. Sie dürfen daher nicht getrennt, müssen aber unterschieden werden. Wenngleich erst die tätige Ordnung der Kirche die volle Sinnbestimmung gibt, beansprucht die konstitutionelle Ordnung einen gewissen Vorrang, weil sie eine unabänderliche Bestimmung durch Gott und für Gott gibt und hierdurch die Grundlage für die rechtliche Ordnungsmacht der Kirche ist.

1. Konstitutionelle Ordnung. In der konstitutionellen Ordnung wirken das Sakrament und das von diesem unterschiedene Wort, das *verbum fidei*. Christus der Herr hat den Schatz des Glaubens der Kirche anvertraut, damit diese unter dem ständigen Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Lehre heilig bewahre und getreu darlege (c. 1322 § 1). Die Wahrnehmung dieser Aufgaben obliegt dem kirchlichen Lehramt, das jedoch keine eigene hierarchische Einrichtung darstellt, sondern in der zweigliedrigen Hierarchie der Weihe- und Hirtengewalt aufgeht. Das kirchliche Lehrzeugnis ist konstitutionell für die Kirche; denn die Kirche ist Gemeinschaft des Glaubens. Sie gründet als solche auf Schrift und Tradition als den Quellen der Offenbarung und auf der verbindlichen Glaubensvorlage durch die Kirche, insbesondere auf den feierlichen Glaubensentscheidungen. Auch die in dem Recht der Kirche festgelegte Ordnung beruht in ihrem wesentlichen Grundgefüge auf der Offenbarung und ist insoweit in gleicher Weise unabänderlich wie die Glaubenslehren der Kirche.

Der konstitutionelle Aufbau der Kirche vollzieht sich hauptsächlich in sakramentaler Weise. Es ist zu unterscheiden zwischen der allen Christen

gemeinsamen Grundgliedschaft und Sondergliedschaften, die einen eigenen Stand in der Kirche begründen.

a) Grundgliedschaft²²⁾. Taufe und Firmung sind die Sakramente der christlichen Initiation. Die Taufe gliedert den Menschen ein in die Kirche und die Firmung gibt kraft einer besonderen Geistmitteilung eine Verstärkung dieser Grundgliedschaft, indem sie dem Getauften das Charisma des mündigen Christseins verleiht. Während die Firmung in ihrer Bedeutung für den rechtlichen Aufbau der Kirche kaum entwickelt ist, tritt die gliedschaffende Funktion der Taufe um so beherrschender hervor. Kanon 87 des CIC leitet das kirchliche Verfassungsrecht ein mit dem prägnanten Satz: *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona*. Durch die Taufe wird der Mensch zur Person in der Kirche Jesu Christi, d. h. der zur Taufe kommende Mensch macht sich nicht selbst zur Person in der Kirche, sondern er wird durch die Neugeburt, die sich an ihm vollzieht, in die Kirche Jesu Christi als Person hineingestellt (constituiter). Auch bei der Taufe eines Erwachsenen, die gültig nur mit dessen Wissen und Willen erfolgen kann (c. 752 § 1), ist es nicht das Wollen des Täuflings, sondern das sakramentale Gottesgeschehen, das ihn zur Person in der Kirche macht. Die in der rechten Weise vollzogene Taufe, mag sie auch von einem Laien (Nottaufe), von einem nichtkatholischen Christen oder von einem Nichtchristen gespendet worden sein, ist gültig und hat immer die Wirkung, daß der Getaufte konstitutionelles Glied der einen katholischen Kirche ist. Mit dem Personwerden in der Kirche erhält der Getaufte alle Rechte und Pflichten der Christen, und zwar so, daß die Gliedschaftspflichten auf immer bleiben, die Gliedschaftsrechte aber von der rechtlichen Verbundenheit mit der hierarchischen Kirchengemeinschaft abhängig sind. Die Beschneidung der Gliedschaftsrechte erfolgt durch hoheitliche Anordnung, die bei Vorliegen persönlicher Schuld Strafcharakter und im übrigen bloßen Ordnungscharakter besitzt. Es will dabei beachtet sein, daß in keinem Falle ein völliger Entzug der Gliedschaftsrechte eintritt. Es bleiben unangetastet das Recht auf die Anhörung der Wortverkündung und andere Befähigungen göttlichen Rechtes, welche die Kirche nicht entziehen, sondern bloß hinsichtlich der erlaubten Ausübung behindern kann²³⁾. Das Bleiben der Gliedschaftspflichten bedeutet, daß die Hirtengewalt der Kirche unverrückbar auf der Taufe gründet²⁴⁾.

²²⁾ Vgl. August Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft, Rottenburg 1938, und Klaus Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, Theologie und Seelsorge 1 (1944) 115 — 131.

²³⁾ Auf der konstitutionellen baut die tätige Gliedschaft auf, die das in der konstitutionellen Ordnung Gegebene zu fruchtbarer Entfaltung bringen soll. Karl Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*, Z. f. kath. Theol. 69 (1947) 129 — 188 lehnt die Unterscheidung zwischen konstitutioneller und tätiger Gliedschaft ab, kommt aber selbst zu der Feststellung, daß zwischen „gültiger“ und „fruchtbarer“ Gliedschaft zu unterscheiden sei (S. 180). Bezogen auf die Ebene des Rechtes, will meine Unterscheidung dasselbe, nur mit dem Unterschied, daß ich von dem Zeugnis der kirchlichen Rechtsordnung her in dem sakramentalen Geschehen der Taufe, näherhin in der bei richtiger Setzung des sakramentalen Zeichens immer wirksamen Mitteilung des sakramentalen Charakters, das die Kirchengliedschaft grundlegende, d. h. wurzelhaft als allgemeines Vermögen konstituierende Element sehe und hierzu nicht, wie Rahner will, als weitere Elemente die in der Ebene der freien personalen Entscheidung liegenden Akte des rechten Glaubensbekenntnisses und der Unterwerfung unter die Kirchenführung hinzunehme. Diese weiteren Elemente sind bei der Erwachsenentaufe Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit des Sakramentes und bilden für den zum Vernunftgebrauch gelangten Getauften eine ihm durch die konstitutionelle Gliedschaft auferlegte Aufgabe, die tätig zu verwirklichen ist, damit die durch die Taufe unverlierbar gegebene Gliedschaft fruchtbar bleibe.

²⁴⁾ Und nicht wie Joseph Klein a. a. O. S. 19 ff. behauptet, auf der freien personalen Entscheidung, die heute für und morgen gegen die Kirche sein kann. Damit wird die von

b) Sondergliedschaften.

aa) Das Sakrament der Weihe legt in konsekratorischer Weise den Grund für den hierarchischen Aufbau der Kirche. Im Unterschied zur Konsekration der Taufe zielt die Weihe nicht auf persönlichen Erwerb des Heiles, sondern auf die Mitteilung der geistlichen Befähigung, Christus in seinem Hauptsein sichtbar zu vertreten, insbesondere bei der Feier der heiligen Eucharistie. Der Vorrang des Geweihten ist wesentlich Dienst für die Gemeinschaft. Indem der Geweihte der ihm anvertrauten Herde den unsichtbaren Hirten repräsentiert, verbindet er die Vielzahl der Glieder zur Einheit. Der durch die Weihe grundlegende Unterschied zwischen Laien und Geistlichen ist somit nicht trennend, sondern verbindend. Hauptfunktion hat der Geistliche nur um der anderen willen, die er zu Christus führen soll; für sich selbst gewinnt er daraus keinen Vorsprung vor dem Laien, sondern eine höhere Verpflichtung und Verantwortung vor dem Herrn, der ihn in seinen besonderen Dienst gestellt hat.

bb) Die klösterliche Profeß ist kein sakramentaler, aber ein kraft des Annahmewortes der Kirche wirkmächtiger Vorgang, eine geistliche Vermählung mit dem Herrn, die den Professoren auf Zeit oder für immer in den klösterlichen Stand einreicht. Die durch die Profeß gewirkte Bindung ist für den Professoren unwiderruflich, kann aber von der Kirche gelöst werden. Davon abgesehen, schafft die ewige, insbesondere die feierliche Profeß eine definitive Bindung an die frei gewählte klösterliche Lebensweise. Der klösterliche Stand ist eine Schöpfung der Kirche und in strenger Weise in ihre Ordnungsmacht eingespannt. Er umgreift Laien und Geistliche, ohne an dieser der Kirche als hierarchischer Gemeinschaft wesentlichen Gliederung etwas zu ändern; er ist nicht ein dritter Stand zwischen dem des Geistlichen und dem des Laien, sondern eher eine Klammer, welche die beiden Grundstände der Kirche miteinander verbindet²⁵⁾. Die kirchliche Anerkennung eines klösterlichen Verbandes bedeutet, daß der hier beschrittene Weg im Streben nach evangelischer Vollkommenheit der rechte Weg zum Heile ist.

cc) Das Sakrament der Ehe steht in symbolmächtiger Beziehung zur Kirche. Als Verbindung von Mann und Frau, die durch die Taufverwandlung dem Herrn ähnlich geworden sind, ist die christliche Ehe eine personale Begegnung, die sich in der Kirche abspielt und zugleich gnadenwirksame Darstellung des Liebesbundes des Herrn mit seiner Kirche ist, und zwar in der Weise, daß dem Manne die Rolle des Herrn und der Frau die Rolle der Kirche zugewiesen ist. Kraft ihres sakramentalen Wesens ist die christliche Ehe wirkmächtiges Abbild des Christus-Kirche-Bundes

Klein angestrebte sakramentale Grundlegung des kanonischen Rechtes vollends preisgegeben. — Karl Rahner, a. a. O. S. 142 und ihm folgend Alfons Gommenginger, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft, Z. f. kath. Theol. 37 (1951) 1—71 wollen in der durch die Taufe konstituierten Rechtspersönlichkeit nicht Gliedschaft, sondern bloß eine „Unterworfenheit“ oder „Untertänigkeit“ sehen. Rechtspersönlichkeit bedeutet jedoch schon rein begrifflich — und dies kommt in c. 87 klar zum Ausdruck („cum omnibus iuribus et officiis“) — den Träger von Rechten und Pflichten. Vgl. dazu Heinrich Keller — Oswald von Nell-Breuning, Das Recht der Laien in der Kirche, Heidelberg 1950, S. 16 ff.

²⁵⁾ Zu der in neuer Zeit aufgekommenen Dreiständelehre vgl. Nikolaus Hilling, Die kirchliche Ständelehre und die Apostolische Konstitution Provida Mater Ecclesia can. 2. 2, 1947 AfKKR 124 (1950) 96 ff.

und wird getreues Bild dieses Bundes doch erst dadurch, daß Mann und Frau in rechtem ehelichen Verhalten die ihnen zugewiesenen Rollen wirklich spielen. Die eheliche Bindung wird durch frei geschlossenen Vertrag begründet und erhält kraft des göttlichen Annahmewillens ihre Sanktion, so daß die so gefestigte Bindung dem Willen der Gatten entzogen ist und nach dem Vollzug der Ehe auch von der Kirche nicht mehr gelöst werden kann. Um die Ehe zur Würde eines Sakramentes zu erheben, bedurfte es keines eigenen Zeichens, weil die Ehe von Natur aus ein heiliger Bund ist. Als Symbol für den Bund Gottes mit dem auserwählten Volk weist die Naturehe auf Christus hin, die christliche Ehe aber ist von Christus her geprägt und mit der in der Kirche geborgenen Heilswirklichkeit erfüllt. Das Sakrament ist identisch mit dem Vertrag. Allein nur der kirchenrechtlich gültige Vertrag ist gnadenwirksames Zeichen; die rechtliche Anerkennung durch die Kirche ist mithin konstitutiv für die Sakramentalität der Ehe. Die Kirche befindet über die Voraussetzungen, die zum gültigen Vertragsabschluß notwendig sind, sie bestimmt die Form, in der die eheliche Willenseinigung zu erklären ist, und ist dabei in der Regel aktiv beteiligt durch den mit Traugewalt ausgestatteten Priester²⁶⁾. Die enge Verflechtung göttlichen und kirchlichen Rechtes, die sich bei der sakramentalen Ordnung der Ehe zeigt, ist charakteristisch für die rechtliche Gestalt der Kirche, deren Abbild die Ehe ist, und wie bei der Ehe Vertrag und Sakrament ineinander gebunden sind, so ist die Sakramentalität der Kirche gebunden an die rechtliche Struktur ihrer hierarchischen Verfassung.

2. **Tätige Ordnung.** Was in der konstitutionellen Ordnung grundgelegt ist, kommt in der tätigen Ordnung zu fruchtbarer Entfaltung, aber auch zu verbissener Ablehnung.

a) Im sakramentalen Bereich wirken sich die mit den konsekratorischen Sakramenten gegebenen Befähigungen aus in der heiligen Eucharistie und im Bußsakrament.

aa) Die heilige Eucharistie ist Mitte und Vollendung der sakramentalen Lebensordnung der Kirche. Die Befähigung zu ihrem Vollzug liegt ganz in der konstitutionellen Ordnung. Nur Getaufte können die Tischgemeinschaft bilden und nur der geweihte Priester kann der Tischgemeinschaft vorstehen. Die Weisen der gültigen Eucharistiefeier weichen stark voneinander ab²⁷⁾; gültig ist selbst die von einem degradierten Priester vollzogene Eucharistie, denn die Befähigung hierzu ist unverlierbar. Wenngleich der gültige Vollzug der Eucharistie allein auf der Weihegewalt beruht, so kommen doch gerade bei der Feier der Eucharistie Weihe- und Hirtengewalt zu ihrer fruchtbarsten Begegnung. Der wirkliche Leib des Herrn kann in heilswirksamer Weise nur greifbar werden im mystischen Leib des Herrn, d. h. nur in der Kirche kann im vollen Sinne Eucharistie gefeiert werden. In der eucharistischen Tischgemeinschaft offenbart die Kirche, was sie ist: eine aus Christus geborene und in, mit und durch Christus lebende Gemeinschaft, die sich hoffend auf dem Wege weiß zum himmlischen Vater. Es ist darum ein dringliches Anliegen

²⁶⁾ Vgl. Gertrude Reidick, Der Vertragsschließungsakt als äußeres Zeichen des Ehesakramentes, Kan. Diss. München 1951 (noch nicht veröffentlicht!)

²⁷⁾ Vgl. Joseph Pascher, Form und Formenwandel sakramentaler Feier, München 1949.

der Hirtengewalt, die Heiligkeit der Tischgemeinschaft und den würdigen Vollzug des Opfermahles zu gewährleisten. Wer sich nicht im Stande der Gnade weiß, ist von der eucharistischen Tischgemeinschaft ausgeschlossen. Die Entscheidung hierüber liegt zunächst bei dem Betroffenen selbst. Sowie es sich aber um schwere Verfehlungen handelt, die in den Gesichtskreis der Gemeinschaft gekommen sind; greift die Hirtengewalt der Kirche ein, um die Heiligkeit der Tischgemeinschaft zu schützen. Die Strafen des Kirchenbannes und der persönlichen Gottesdienstsperrung zeigen hier ihre empfindlichsten Wirkungen. Einem öffentlichen Sünder darf, solange seine Besserung nicht erfolgt ist und für den äußeren Bereich feststeht, der Leib des Herrn nicht gereicht werden. Selbst dem geheimen Sünder ist der Leib des Herrn vorzuenthalten, wenn er geheim darum bittet und seine Umkehr nicht erkannt ist, nicht aber dann, wenn er öffentlich darum bittet und nicht ohne Ärgernis übergangen werden kann. Der geheime Sünder, mag er auch mehr gesündigt haben als der öffentliche, wird anders behandelt, weil das, was noch geheim ist und dessen Bekanntwerden nicht zu befürchten ist, die Gemeinschaft in ihrer äußeren Erscheinung nicht berührt. Das Wirkungsfeld der Hirtengewalt ist aber nicht auf den äußeren Bereich beschränkt.

bb) Im Sakrament der Buße stößt die Hirtengewalt in eine Tiefenschicht, in der sich kirchlicher und göttlicher Bereich innerlich verbinden. In der sakramentalen Lossprechung werden einem Getauften, der die rechte bußfertige Haltung zeigt (Reue, Bekenntnis, Wille zu Besserung und Sühne), die nach der Taufe begangenen Sünden seitens eines von der Kirche hierzu bevollmächtigten Priesters nachgelassen. Bei der Lossprechung wirken also Weihe- und Hirtengewalt zusammen, wobei allerdings zu beachten ist, daß das Symbol des Sakramentes ganz in der Ebene des Rechtes liegt²⁸⁾. Deutlicher als der heutige Bußritus zeigt dies der alte öffentliche Bußritus. In der hier geübten Ausstoßung des schweren Sünders aus der Kirche und der nach Ableistung der Buße vorzunehmenden Wiederzulassung kommt das Glaubensbewußtsein der Kirche zu klarem Ausdruck, daß die in der sakramentalen Lossprechung sichtbar werdende Wiedererlangung der inneren Kirchengemeinschaft das wirkkräftige Zeichen der Versöhnung mit Gott ist. Der heutige Bußritus ist ausschließlich eine Einrichtung des inneren Bereiches. Aber die so erteilte Lossprechung hat mittelbare Wirkung im äußeren Bereich, d. h. der Lossprochene darf sich im äußeren Bereich als vollaktives Kirchenglied verhalten und insbesondere an der eucharistischen Tischgemeinschaft teilnehmen, sofern die Hüter des äußeren Bereiches nicht berechtigten Anlaß haben, die Zulassung zur äußeren Kirchengemeinschaft von dem öffentlichen Erweis der Sinnesumkehr abhängig zu machen. In diesen Zusammenhängen von göttlichem und kirchlichem, innerem und äußerem Bereich offenbart sich das alte Glaubensbewußtsein, daß die hierarchisch verfaßte Kirche der einzige Hort des Heiles ist.

²⁸⁾ Dies dürfte durch meinen Aufsatz über den hoheitlichen Charakter der sakramentalen Lossprechung, *Trierer Th Z* 57 (1948) 335 — 358 deutlich geworden sein. Die von Josef Ternus, *Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, *Z. f. kath. Theol.* 71 (1949) 214 — 230, daran geübte Kritik geht an dem Kern der Sache vorbei. Bei anderer Gelegenheit werde ich weiter darauf eingehen.

b) Im nichtsakramentalen Bereich ist die Kirche nicht weniger bestrebt, zum Heile zu führen. Sie tut dies in der Verkündung des Wortes und in der Kirchengzucht. Der Hirtengewalt öffnet sich hier ein weites Feld zur Gestaltung des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Das gesetzgeberische, richtende und verwaltende Tun der Kirche gleicht in formeller Hinsicht den Funktionen der hoheitlichen Gewalt des Staates; dies ist darin begründet, daß die Kirche die Prärogativen der vollkommenen Gesellschaft mit dem Staate teilt. Und doch ist, weil Kirche und Staat ihrem Wesen und Zweck nach verschieden sind, das hoheitliche Walten der Kirche anders als das des Staates. Die Kirche ist auch im nichtsakramentalen Bereich sakramentale Heilsgemeinschaft, so daß alle rechtliche Ordnung und Gestaltung irgendwie auf Vermittlung des Heiles hingebordnet ist. Die Kirche ist auch hier Werkzeug in der Hand des Herrn, freilich anders als im sakramentalen Bereich. Die ihr vom Herrn verliehene Gewalt, mit der Wirkung, zu binden und zu lösen, daß ihr Spruch auch vor Gott Geltung hat (Mt 16,19; 18,18), findet sich nicht bloß im sakramentalen, sondern auch im nichtsakramentalen Bereich. Es sind freilich nur wenige außersakramentale Hoheitsakte, für welche die Kirche eine unfehlbare Wirkmächtigkeit in Anspruch nimmt (z. B. für die feierliche Glaubensentscheidung, die Heiligsprechung eines Dieners Gottes u. a.). Man spricht hier von einem Handeln in Stellvertretung Gottes (*potestas vicaria*) im Unterschied zu dem eigenberechtigten Handeln der Kirche (*potestas propria*). Diese Unterscheidung ist nicht ganz glücklich; denn es gibt keine Gewalt der Kirche, die irgendwie ablösbar wäre von der durch den Herrn der Kirche gegebenen Sendung und Bevollmächtigung. Alle Gewalt der Kirche, auch die von ihrer naturrechtlichen Grundlage herzuleitende Gewalt, hat den Charakter kirchlicher Gewalt allein dadurch, daß der Herr diese Gemeinschaft mit dieser in ihren Grundlinien festgelegten Verfassung gestiftet hat. Auch die innere Verbindung, die zwischen Wortverkündung und Kirchengzucht besteht, macht deutlich, daß die rechtliche Gestaltungsmacht der Kirche auf dem Wesensgrund der Kirche aufruht. Unbeschadet dieser Grundlegung, hat das Recht seine naturgemäßen Grenzen. Die Aufgabe des Rechtes beschränkt sich darauf, die äußeren Angelegenheiten des Gemeinschaftslebens zu ordnen. Der alte Satz „*De internis non iudicat praetor*“ bedeutet nicht, daß das innere Verhalten dem Recht gleichgültig sei; denn alles wahre Recht drängt darauf, nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich, im Gewissen befolgt zu werden. Aber für die rechtliche Beurteilung kommt nur solches Handeln und Geschehen in Betracht, das irgendwie nach außen in die Erscheinung getreten ist. In foro externo nihil est quod non apparet. Die für die kirchliche Rechtsordnung eigentümliche Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich, auf deren Sinn und Tragweite hier nicht näher eingegangen werden kann²⁹⁾, zielt, wönniglich für beide Bereiche dasselbe Recht gilt, darauf hin, die mit der kirchlichen Rechtsordnung gegebenen Spannungen auszugleichen. Wenn die kirchliche Autorität dabei in Tiefen vorzustößen vermag, die weltlicher Rechtspflege unzugänglich sind, so bleibt doch ein bestimmtes Unvermögen bestehen, dem Gott allein zu begegnen vermag. Dies hat

²⁹⁾ Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I (Paderborn 1951) S. 292 f. und W. Bertrams, *De natura iuridica fori interni Ecclesiae*, *Periodica* 40 (1951) 307—340.

seinen Grund darin, daß es Menschen sind, die da führen und zu führen sind. Vom Menschen her steht die rechtliche Ordnung der Kirche in steter Gefährdung. Sie kann von schlechten Hirten bis zur Unkenntlichkeit entstellt und von böswilligen Christen ebenso mißbraucht werden. Solches Versagen ist mit der menschlichen Natur gegeben und nicht von der Kirche zu bannen; es ist aber unsere Glaubensüberzeugung, daß der Geist Gottes, der die ganze Kirche erfüllt und einigt³⁰⁾, dafür zu sorgen weiß, die Kirche für alle, die guten Willens sind, als das im Glauben sichtbare Zeichen des Heiles zu erhalten. Sein vorzüglichstes Werkzeug ist die Hirtengewalt der Kirche, die dazu berufen ist, dem menschlichen Versagen mahnend und strafend zu begegnen, nicht um zu verdammen, sondern um zur Umkehr zu rufen und die kirchliche Gemeinschaft zu einer zutreffenden Darstellung dessen zu machen, was sie ihrem Wesen nach ist.

³⁰⁾ Thomas v. A., De veritate q 29. a. 4. c.