

SEMINARIUM

De Iure Canonico
in formatione sacerdotali

COMMENTARII PRO SEMINARIIS, VOCATIONIBUS ECCLESIASTICIS, UNIVERSITATIBUS

ANNO XXVII - NOVA SERIES: ANNO XV - N. 4 - OCTOBRI-DECEMBRI 1975

Kanonisches Recht als theologische Disziplin

Professor Dr. KLAUS MÖRSDORF, Kanonistisches Institut, München

DIE Frage, ob « kanonisches Recht », oder besser gesagt, ob die Kanonistik, d.i. die wissenschaftliche Pflege des kanonischen Rechtes, eine theologische Disziplin ist, steht und fällt mit dem Wesensverständnis des kanonischen Rechtes. Ist kanonisches Recht eine theologische Realität, die mit dem Wesen der auf göttlicher Stiftung beruhenden Kirche untrennbar gegeben ist, so ist aller Streit um den theologischen Charakter des kanonischen Rechtes und der ihm dienenden wissenschaftlichen Disziplin müßig. Wird die theologische Realität des kanonischen Rechtes verneint, so folgt daraus unweigerlich, daß kanonisches Recht mit weltlichem Recht auf gleicher Ebene liegt und sich lediglich durch seinen Bezug auf die Kirche als Gesellschaftsrecht eigener Art darstellt und im Grunde nichts anderes ist als das Sonderrecht einer gesellschaftlichen Gruppe - eine Sicht, die in dem weltlichen Verfassungsrecht unserer Zeit an Bedeutung gewinnt und die Kirche als eine Art von Gewerkschaft erscheinen läßt. Hier wird deutlich, daß es nicht genügt, auf die dem kanonischen Recht eigene Funktion abzustellen, selbst wenn seine pastorale Aufgabe in der heilsmittlerischen Sendung der Kirche mit in Anschlag gebracht wird. Es wäre in der Tat allzu einfach, wenn man sich mit einem Konsens in der Funktion des kanonischen Rechtes begnügen wollte. Die Funktion des kanonischen Rechtes kann letztlich nur aus dem Wesen dieses Rechtes überzeugend dargetan werden.

Während sich die Kanonistik noch nicht allgemein dazu durchringen konnte, die theologische Realität des kanonischen Rechtes anzuerkennen¹, wobei insbesondere die italienische Laienkanonistik, aber auch die in unseren Tagen so kräftig aufblühende Schule von Navarra in

¹ S. hierzu G. May, Enttheologisierung des Kirchenrechts?: AfkKR 134 (1965) 370-376; A.M. Rouco-Varela, Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes: AfkKR 138 (1969) 95-113.

den Spuren eines weltlichen Rechtsverständnisses wandeln², hat sich Papst *Paul VI.* in mehreren Ansprachen, die aus jüngster Zeit stammen³, mit aller Entschiedenheit zu dem theologischen Charakter des kanonischen Rechtes bekannt. Er sieht in ihm ein « *ius sacrum, prorsus distinctum a iure civili* » und begründet dies damit, daß er das kanonische Recht bestimmt als « *ius societatis visibilis quidem, sed supernaturalis, quae verbo et sacramentis aedificatur et cui propositum est homines ad aeternam salutem perducere* »⁴. Der Papst weist darauf hin, daß der Kanonist angesichts der durch das Zweite Vatikanische Konzil erreichten Vertiefung der Lehre von der Kirche verpflichtet sei, « tiefer in der Heiligen Schrift und in der Theologie nach der Begründung der eigenen Wissenschaft zu suchen »⁵. Er sagt, das kanonische Recht könne nach dem Konzil nur in einer immer engeren Beziehung mit der Theologie und den anderen heiligen Wissenschaften stehen, weil es auch selbst eine heilige Wissenschaft sei und sicher nicht eine gewisse « *arte practica* », wie einige es haben möchten, deren einzige Aufgabe darin bestünde, die zu ihm gehörenden theologischen und pastoralen Schlußfolgerungen in juristische Formeln zu kleiden⁶.

Die hergebrachte Gegenüberstellung von *Theologen* und *Kanonisten* hat ihren geschichtlichen Grund in der Ausgliederung des kanonischen Rechtes aus dem allgemeinen theologischen Wissenschaftsbereich, die in der Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzte und durch die Organisation der Hohen Schulen des Mittelalters (*Studia generalia*)

² Einen vorzüglichen Überblick über die unterschiedlichen Strömungen in der zeitgenössischen Kanonistik gibt *E. Corecco*, Kritische Erwägungen zum Internationalen Kongreß für kanonisches Recht in Rom vom 14. bis 19. Januar 1970: *AfkKR* 139 (1970) 91-124.

³ Ansprache an den I. Internationalen Kanonistenkongreß vom 20-1-1970: *AAS* 62 (1970) 106-111; Ansprache an den Fortbildungskurs für kirchliche Gerichtspersonen vom 13-12-1972: *AAS* 64 (1972) 780-782; Ansprache an die S.R. Rota vom 8-2-1973: *AAS* 65 (1973) 95-103; Ansprache an den II. Internationalen Kanonistenkongreß vom 17-9-1973: *Communicationes* 5 (1973) 123-131; Ansprache an den Fortbildungskurs für kirchliche Gerichtspersonen vom 14-12-1973: *AAS* 66 (1974) 10-12.

⁴ Ansprache an den Fortbildungskurs für kirchliche Gerichtspersonen vom 13-12-1972: *AAS* 64 (1972) 781; Ansprache an die S.R. Rota vom 8-2-1973: *AAS* 65 (1973) 96.

⁵ Ansprache an den I. Internationalen Kanonistenkongreß vom 20-1-1970: *AAS* 62 (1970) 108.

⁶ Ansprache an den II. Internationalen Kanonistenkongreß vom 17-9-1973: *Communicationes* 5 (1973) 124.

mehr und mehr befestigt worden ist⁷. Das Aufblühen einer eigenständigen kirchlichen Rechtswissenschaft führte zu einem Verbund von Kanonisten und Legisten in der juristischen Fakultät, aber auch zur Gründung eigener kanonistischer Fakultäten (so in Paris unter Ausschluß des zivilen Rechtes), und gab nicht selten den Anstoß zur Gründung neuer Hoher Schulen.

Als « Vater der Kanonistik » gilt *Gratian*, Kamaldulensermönch zu St. Felix und Nabor in Bologna, wo er als Magister divinae paginae wirkte und durch seine *Concordia discordantium canonum* (etwa 1142) den Anstoß zur Bildung einer eigenständigen kirchlichen Rechtswissenschaft gab. Die *Concordia discordantium canonum*, später kurz *Decretum Gratiani* genannt, ist eine auf den Ausgleich von Widersprüchen angelegte Sammlung der Quellen und zugleich eine systematische Darstellung des kanonischen Rechtes. Die dargebotenen Quellen entstammen hauptsächlich der Heiligen Schrift, den alten Kirchenordnungen, den Canones ökumenischer und teilkirchlicher Synoden, den päpstlichen Dekretalen und den Schriften der Kirchenväter; mithin sind es Quellen, die für jedwede theologische Forschungsarbeit grundlegend sind. Auch in thematischer Hinsicht ist bei Gratian der Zusammenhang mit dem gegeben, was wir heute unter systematischer Theologie verstehen. Die Arbeitsweise ist bestimmt durch die scholastische *Sic et non*-Methode, aber zugleich mitgeformt durch die der kritischen Textanalyse zugewandte Renaissance der römischen Rechtswissenschaft, die in der Rechtsschule von Bologna durch den Romanisten Irnerius zu hohem Ansehen gelangt war. Das Neue liegt allein in der Übernahme juristischer Methodik. *Stephan von Tournai* sagt in dem Vorwort zu seiner *Summa in Decretum Gratiani* (nach 1160): « *Duos ad convivium vocavi, theologum et legistam* ». Er weist damit seine Leser darauf hin, daß der in seiner *Summa* behandelte Fragenkreis den Einsatz des Theologen wie des Juristen verlangt, dies offensichtlich deshalb, weil die in Rede stehenden theologischen Probleme die Anwendung rechtlicher Begrifflichkeit und der juristischen Arbeitsmethode erfordern. So läßt sich von Magister Gratian sagen, daß er in den

⁷ Vgl. hierzu M. *Grabmann*, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Br. 1933, S. 133 ff.; A.M. *Stickler*, *Historia Iuris Canonici latini*, I: *Historia fontium*, Turin 1950, p. 200 ss.; H.E. *Feine*, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katolische Kirche*, 5. Aufl., Köln-Wien 1972, S. 271 ff. und W.M. *Plöchl*, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. II, 2. Aufl., Wien-München 1962, S. 497 ff.

grundlegenden Fragen des kanonischen Rechtes Theologe und Jurist und darum Kanonist ist⁸.

Bei dem Aufschwung, den die junge Disziplin alsbald genommen hat, konnte es nicht ausbleiben, daß es zwischen Theologie und Kanonistik zu einer Polarisierung kam, die sich durch den Verbund der Kanonisten und Legisten in der juristischen Fakultät dahin zuspitzte, in der Kanonistik gleich der Legistik - eine weltliche Disziplin zu sehen. Ordensleuten (z.B. den Zisterziensern) wurde das Studium des kanonischen Rechtes verboten oder nur in eingeschränktem Maße gestattet, weil es als weltliche Wissenschaft von den religiösen Idealen des Ordensstandes ablenken könnte⁹. Bei aller Schärfe, welche die Polarisierung von Theologie und Kanonistik in mittelalterlicher Zeit erreichte, und die unterschwellig bis in unsere Tage hinein andauerte, ist die Feststellung gerechtfertigt, daß sich beide Disziplinen im Geben und Nehmen nahe geblieben sind, insbesondere in den Fragen der Ekklesiologie.

Bei der Ausbildung der Kanonistik zu einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin spielte das Verhältnis von Kirche und Staat mit, ein politischer Faktor, der für das Selbstverständnis der Kanonistik von schicksalhafter Bedeutung geworden ist. Der akademische Titel eines « Doctor iuris utriusque », der noch heute von juristischen Fakultäten verliehen wird, weist zurück in die Zeit, in der sich die junge Kanonistik mit der römischen Rechtswissenschaft auf dem gemeinsamen Arbeitsfeld des *ius utrumque* verbunden hat. Das kanonische Recht hatte den Vorzug, das jüngere Recht und das Recht der Kirche zu sein, in der die christlichen Staatswesen ihre Heimstatt hatten (*res publica in Ecclesia*). In dieser Zeit gewann das kanonische Recht seine welthistorische Bedeutung. Es hat einen weittragenden und höchst wohlthätigen Einfluß auf die weltliche Rechtsentwicklung ausgeübt, insbesondere auf das Straf- und Prozeßrecht, die Ausbildung eines staatlichen Ämterrechtes, das Völkerrecht und selbst auf das bürgerliche Privatrecht. Der Einfluß ging so weit, daß der profane Rechtshistoriker in fast allen juristischen Disziplinen auf kanonische Rechtsgedanken stößt, die die weltliche Rechtsentwicklung gefördert haben. Das Verhältnis erfuhr eine Umwälzung seit dem 14. Jahrhundert. Mit dem

⁸ Vgl. K. Mörsdorf, *Altkanonisches « Sakramentsrecht »?* Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des *Decretum Gratiani*: *Studia Gratiana*, vol. I, Bologna 1953, p. 485-502.

⁹ M. Grabmann, a.a.O. S. 136.

Bekanntwerden der staatspolitischen Schriften des Aristoteles, dem Erstarken des Nationalismus, der Verweltlichung der Kultur (Humanismus) ging die Ausbildung eines neuen Staatsbegriffes und der modernen Staatssouveränität Hand in Hand. Mit der Spaltung der abendländischen Christenheit war die Weltstellung des kanonischen Rechtssystem in der Hauptsache gebrochen. Das nun aufkommende Staatskirchentum brachte die Kirche bzw. die mehreren « Kirchen » in Unterordnung unter den Staat, die Kirche wurde ein Bestandteil des Staates (*Ecclesia in re publica*), ihre Rechtsordnung mußte sich in die staatliche einfügen und wurde geradezu ein Bestandteil des öffentlichen Staatsrechtes. Im Maße der Staat kirchliche Angelegenheiten als eigene Angelegenheiten ansah, gab er für den akademischen Unterricht entsprechende Weisungen. Typisch sind die Vorgänge in Österreich¹⁰, wo schon unter Maria Theresia (1740-1780) das Kirchenrecht an den theologischen Fakultäten abgeschafft wurde und die Studenten verpflichtet wurden, dieses Fach in den juristischen Fakultäten zu hören, deren Gangart durch staatliche Anordnungen bestimmt war. Von Kanonistik als einer theologischen Disziplin konnte hier nicht mehr die Rede sein. Es ging um ein « Kirchenrecht », das vom Staate verordnet war und vornehmlich staatlichen Zwecken dienen sollte. Mit dem im 19. Jahrhundert einsetzenden Wandel des Verhältnisses von Kirche und Staat wurde auch für die Kanonistik der Weg zu einer Besinnung auf die theologische Grundlegung des kanonischen Rechtes geebnet.

Es sei hier an *George Phillips* erinnert, — der in Königsberg geboren (1804) und in Salzburg gestorben (1872) — auf seiner akademischen Wanderschaft über Berlin (1827), wo er 1828 zur katholischen Kirche übertrat, über München (1834) und Innsbruck (1850) nach Wien (1851) maßgeblich an der Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins beteiligt war und durch seine historische wie systematische Forschungsarbeit, insbesondere in der Frage der Gewaltenlehre, der theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes neue Anstöße gegeben hat, die zugleich auf die Erneuerung der Theologie von der Kirche einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben. Seine wissenschaftliche Leistung¹¹ konnte nicht übersehen werden; gleichwohl galt er im

¹⁰ Vgl. *W.M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. V, Wien-München 1969, S. 368 ff.

¹¹ Sein Hauptwerk ist: Kirchenrecht, 7 Bände, Regensburg 1845-1872; dazu ein 8. Ergänzungsband von *F.H. Vering*, Regensburg 1889. Das Werk erlebte mehrere Auflagen und einen Nachdruck Graz 1959.

Kreise der zünftigen deutschen Kirchenrechtswissenschaft bis in die Mitte unseres Jahrhunderts als Außenseiter. Dies ist mit ein Zeichen dafür, daß der Sinn für die theologische Problematik des Rechtes der Kirche noch nicht hinreichend geschärft war.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hat *Rudolph Sohm*, damals Professor der Juristenfakultät in Leipzig, die Kirchenrechtswissenschaft in einmaliger Weise herausgefordert¹². Grundgedanke seiner Konzeption ist der Satz: « Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch », oder anders ausgedrückt: « Die Kirche will kraft ihres Wesens kein Kirchenrecht »¹³. Wenn Sohm trotzdem bekennt, daß sich praktisch « mit eiserner Notwendigkeit » Kirchenrecht gebildet habe, so liegt darin kein Selbstwiderpruch, weil die Notwendigkeit des Kirchenrechtes auf ein Kirchenverständnis bezogen wird, das nach Sohms Meinung die ursprüngliche Idee der Kirche preisgegeben hat. Man mag zu Sohm stehen, wie man will; er hat das Verdienst, durch seine Paradoxien der Kirchenrechtswissenschaft wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben, daß das Kirchenrecht eine Funktion des vorausgesetzten Kirchenbegriffes ist¹⁴. Der von den Fachgenossen oft Totgesagte oder Totgeglaubte hat der Kirchenrechtswissenschaft einen Stachel eingepflanzt, der sie nicht eher zur Ruhe kommen läßt, bis die Frage der theologischen Grundlegung des Rechtes der Kirche geklärt ist.

Sohm geht davon aus, daß die Kirche ursprünglich eine *charismatische*, aber *keine rechtliche* Ordnung gehabt habe. Er sieht in der Kirche ein *Mysterium*, einen sichtbaren Tatbestand, in dem auf geheimnisvolle Weise unmittelbar Gott selbst wirksam ist. 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 ver-

¹² R. Sohm, Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892 (2. Aufl. 1923); II: Katholisches Kirchenrecht, Leipzig 1923, unv. Nachdruck beider Bde, Berlin 1970; *ders.*, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. Festschrift für A. Wach, München-Leipzig 1918.

¹³ Kirchenrecht I, S. 1 und 700.

¹⁴ Hierzu s. H. Barion, Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931.

bürgte. Diese Ordnung läßt Sohm noch im Laufe des ersten Jahrhunderts aus der sonntäglichen Eucharistiefeier mit Bischof, Presbytern und Diakonen herauswachsen. Als diese Form der Eucharistiefeier sich als religiös notwendig durchgesetzt habe, sei die in das Reich Gottes führende Handlung sichtbar geworden. Das katholische Sakrament sei nunmehr da und mit ihm das Kirchenrecht. Dieses Recht ist nach Sohm ausschließlich göttliches Recht und in sich unveränderlich, es kennt nur Gültigkeits- und keine bloßen Ordnungsvorschriften. Es ist « Rechtsordnung für das Wirken des Gottesgeistes in und mit der Ekklesia, Rechtsordnung für Gott (Christus) selbst »¹⁵.

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 »¹⁶. Es ist dies wohl dieselbe « eiserne Notwendigkeit », die Sohm für die Ablösung der ursprünglichen 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. Jahrhunderts aufkommen läßt, erscheint ihm als ein rein weltliches Körperschaftsrecht. Die Kirche, vordem der Körper Christi, wandle sich um zur Körperschaft Cristi. Das Regiment sondere sich ab vom Sakrament. Die *Hierarchia ordinis*, ehemals die einzige Ordnung des Kirchendienstes, werde jetzt überspielt von der allbeherrschenden *Iurisdictio*, eine bis dahin unbekannte, dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnte, rein körperschaftsrechtliche Regierungsgewalt. Sohm erkennt dabei an, daß der katholischen Kirche neben der neuen Schicht des Körperschaftsrechtes die ältere Schicht des 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* kam Sohm nicht in das Blickfeld, weil er das

¹⁵ Altkatholisches Kirchenrecht, S. 557.

¹⁶ Altkatholisches Kirchenrecht, S. 453 f.

Kirchenrecht allein aus dem Sakrament abgeleitet und dabei das Wort übersehen hat.

Eine kritische Stellungnahme zu den Thesen Sohms, die nicht im Vorfeld steckenbleiben, sondern zum Kern des Problems vorstoßen will, ist nicht mit juristischer Dialektik, etwa mit Hilfe der unterschiedlichen Vorstellungen der Juristen über den Rechtsbegriff¹⁷, sondern theologisch aus den Quellen der Offenbarung zu bewältigen¹⁸. Der Angriff Sohms richtet sich nicht gegen den 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 »¹⁹. Diese Charakterisierung der Ordnungsgewalt der Kirche übersieht die Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, in der die Einheit der heiligen Gewalt der Kirche grundgelegt ist²⁰. Es wird einseitig abgestellt auf die durch das Sakrament der Weihe unverlierbar gegebene Weihegewalt (*potestas ordinis*), ohne der Hirtengewalt (*potestas iurisdictionis*) zu gedenken, die in all ihren Stufen verlierbar ist und — außer der unmittelbar von Gott übertragenen Höchstgewalt — durch die jeweils zuständige kirchliche Autorität entzogen werden kann. In Jesus Christus, dem menschengewordenen Gottessohn, von dem sich alle Gewalt der Kirche herleitet, ist die Fülle beider Gewalten, aber durchaus als eine Gewalt²¹. Die Notwendigkeit, zwischen einer unverlierbaren und einer verlierbaren Gewalt zu unterscheiden, stellte sich ein, als der Herr seine Sendung Menschen anvertraute und damit dem möglichen Mißbrauch aussetzte. Die Unterscheidung gilt mithin der ungebro-

¹⁷ Vgl. A. Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte*. München-Zürich 1958, insbesondere S. 3-13.

¹⁸ Hierzu s. K. Mörsdorf, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*: Münchener Theol. Zeitschrift 3 (1952) 1-16, und *dens.*, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*: Münchener Theol. Zeitschrift 3 (1952) 329-348, leicht verbesserte Fassung in: *Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festschrift für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stählin*, Münster-Kassel 1963, S. 224-248.

¹⁹ *Kirchenrecht I*, S. 23.

²⁰ Vgl. K. Mörsdorf, *Heilige Gewalt: Sacramentum Mundi II*, Freiburg-Basel-Wien 1968, Sp. 582-597.

²¹ Siehe M. Kaiser, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter*, München 1956.

chenen Fortdauer der Sendung des Herrn und der getreuen Bewahrung dessen, was der Herr Menschen anvertraut hat.

« Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich 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 ἀπόστολος keine Entsprechung in der klassischen Gräzität hat. Ἀπόστολος ist Übersetzungswort des jüdisch-aramäischen schaliach und in diesem ursprünglichen Verständnis juristischer Fachausdruck für den bevollmächtigten Stellvertreter. 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 ἀπόστολος größer als der, der ihn gesandt hat ». Hier wird ein allgemeiner Rechtsgrundsatz ausgesprochen, der dem jüdischen Rechtsleben der Zeit Jesu mit der Einrichtung des schaliach vertraut ist. Der schaliach ist bevollmächtigter Stellvertreter, der im Namen des Vertretenen zu selbstmächtigem Handeln befugt ist. Die Rabbinen prägten den Satz: « Der schaliach eines Menschen ist wie dieser selbst ». Von jüdischen schaliach zum ἀπόστολος Ἰησοῦ 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.

Wort und Sakrament sind die geistlichen Bauelemente der Kirche, in denen der Herr selbst, durch Menschen sichtbar vertreten, wirksam ist. Was in der Verkündung des Wortes gehört wird, erfährt im sinnbildlichen Geschehen des sakramentalen Handelns eine Verleiblichung; es wird sichtbar und greifbar, aber nur im Glauben. Das Wort steht so in engster Beziehungseinheit zum Sakrament. « Vom Worte wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistigkeit und vom Sakramente

