

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

wird das Wort mit der Fülle geistlicher Wirksamkeit erfüllt ».²² Sohm aber gründet die Kirche, wie er sie als gläubiger Lutheraner sieht, allein auf das Wort Gottes, dem zu gehorchen nicht *Rechtspflicht*, sondern *Liebespflicht* sei.²³ Er sagt: « 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 ».²⁴ 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 Menschwerdung des Wortes Gottes.²⁵ 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 Kündler des Wortes der Sohn Gottes ist, zum Gehorsam verpflichtet ist. 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! » (Mt 5, 21,22). Er erweckt bei seinen Zuhörern den Eindruck, daß da « einer spricht, der Macht hat » (Mt 7, 29). Er selbst bekennt: « Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden » und gibt daraufhin den Missionsbefehl (Mt 28, 19). Er fordert Anerkennung mit ausdrücklicher Berufung darauf, daß er der Gesandte des Vaters ist. Als die Pharisäer ihm vorhalten, sein Zeugnis sei nicht wahr, weil er sich selbst bezeuge, geht er auf den dem 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

²² G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937, S. 18.

²³ Kirchenrecht I, S. 27 f.

²⁴ Kirchenrecht I, S. 23.

²⁵ Im Altkatholischen Kirchenrecht (S. 83 ff.) hat Sohm den Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Kirche zwar gesehen, aber keine Konsequenzen daraus gezogen.

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 den Herrn weiß und Gehorsam fordern kann, weil er der Herr ist.

Die rechtliche Struktur des Sakramentes ist für Sohm so offensichtlich, daß er das Recht der Kirche mit dem Sakrament entstehen läßt und für die erste — bis zu *Gratian* angenommene — Periode des sog. altkatholischen Kirchenrechtes geradezu als « Sakramentsrecht » charakterisiert. 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 urtümlichen 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. 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 Symbol in die sakramentale Zeichenwirksamkeit macht deutlich, daß das sakramentale Heilszeichen für die sichtbare Heilsgemeinschaft der Kirche im Rechtssymbol sein Analogon hat.²⁶ Die rechtliche Struktur des Sakramentes beruht indessen nicht darauf, daß die Gemeinschaft der Kirche in ein bestimmtes Zeichenverständnis hineingewachsen ist und diesen als verbindlich und wirksam anerkennt, sonder 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. In-

²⁶ Siehe *M. Kaiser*, a.a.O., S. 104-122.

dem 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.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat in seiner dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* eine umfassende Darstellung der Lehre von der Kirche gegeben. In dem Bewußtsein, daß die Kirche ein Geheimnis des Glaubens ist, verzichtete es darauf, eine Definition der Kirche zu geben. Es hat, was für viele Väter überraschend kam, den Begriff des neuen Gottesvolkes zum tragenden Gedanken seiner Lehre von der Kirche gemacht, ohne den paulinischen Begriff vom Leib Christi aufzugeben, der in der Enzyklika « *Mystici Corporis Christi* » *Pius' XII.* vom 29-6-1943 so im Vordergrund steht, daß dieses nach wie vor wichtige Lehrschreiben über die Kirche den Begriff des neuen Gottesvolkes nicht einmal erwähnt. Das Konzil verwendet beide Begriffe, fügt sie aber nicht zu einer umgreifenden Einheit zusammen, die so gesehen werden kann, daß das neue Gottesvolk nach dem Strukturprinzip der Einheit von Haupt und Leib gebaut ist und in dieser Verfaßtheit seine Heilssendung im Namen des unsichtbaren Herrn vollzieht. Bei aller Verschiedenheit haben beide Aussagen gemeinsam, daß sie die komplexe Realität der Kirche aufgrund der Heiligen Schrift in einem Begriff erfassen und dadurch einem Trennungdenken wehren, das sich der Theologie in vielerlei Variationen bemächtigt hatte und die Einheit des Kirchenbegriffes zu sprengen drohte, so z.B. in der Unterscheidung zwischen Leib und Seele der Kirche, die in der Frage der Kirchengliedschaft zu einer Trennung auswuchs, in der Gegenüberstellung von Institution und Gemeinschaft, wobei die Kirche in ein institutionelles « Es » und ein personales « Wir » auseinanderzufallen drohte, und insbesondere in der weithin anzutreffenden Unterscheidung zwischen der Kirche als Heilsgemeinschaft und rechtlicher Gesellschaft, die das Recht der Kirche in einen Eigenbereich verwiesen hat, wo es nur um äußere Ordnung, aber nicht um das heilsmittlerische Tun der Kirche geht.

Will man die vom Konzil dargebotene Lehre von der Kirche auf eine kurze Formel bringen, so läßt sich sagen: Die Kirche ist das in hierarchischer Ordnung lebende neue Gottesvolk im Dienste des Reiches Gottes. Der Volk-Gottes-Gedanke verbindet die Kirche heilsgeschichtlich mit dem auserwählten Volke Israel, das von Gott dazu bestimmt war, die Menschheit auf den neuen, allen Völkern der Erde

offenen Bund in seinem Sohne vorzubereiten. Im Unterschied zum Gottesvolk des Alten Bundes bildet sich das neue Gottesvolk nicht durch die Geburt aus dem Fleische (Abraham), sondern durch die Wiedergeburt aus Wasser und Geist (vgl. Jo 3, 5.6). Alle Menschen sind zum neuen Gottesvolk gerufen, aber Glied dieses Volkes wird der Mensch allein dadurch, daß Gott ihn im Sakrament der Taufe zum Glied seines Volkes macht. Als Volk Gottes gründet die Kirche ganz auf dem Willen Gottes — sie ist Gott zu eigen und auf die erbarrende Liebe Gottes angewiesen (vgl. 1 Petr 2, 9.10) —, nicht auf dem Willen ihrer Glieder. Gleichwohl ist die freie personale Entscheidung der von Gott Berufenen für alle, die eigener Entscheidung mächtig sind, notwendige Voraussetzung für das Heilswirken Gottes an den Menschen. Die volle Wirklichkeit der Kirche steht damit zugleich auf der recht verstandenen freien Gefolgschaft ihrer Glieder.²⁷ Die Kirche wäre aber nicht Volk Gottes, wenn das Gliedsein in diesem Volke²⁸ der Verfügungsmacht der einzelnen Glieder anheimgestellt wäre; die Kirche wäre nicht geistgewirkte Gemeinschaft, sondern bloße rechtliche Gesellschaft oder ein Verein, bei denen es auf den Willen des einzelnen ankommt, ob und wie lange er « Mitglied » sein will. Die konsekratorischen Sakramente (Taufe, Firmung, Weihe) haben eine Wirkmächtigkeit, die das einmal wirksam gesetzte Zeichen dem menschlichen Willen vollends entzieht. Weder der so Gezeichnete noch die kirchliche Autorität können daran etwas ändern. Soweit die sakramental vermittelte Christusbildlichkeit Zeichen für den persönlichen Heilserwerb ist, kann sie für den mündigen Christen nicht fruchtbar werden ohne die freie Aufnahme der Gabe Gottes; soweit sie aber Zeichen dafür ist, anderen das Heil zu vermitteln, ist sie unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Gezeichneten, weil dieser bloßes Werkzeug in der Hand des unsichtbaren Herrn ist. Diese Verschiedenheit im Aufbau und im Wirken des neuen Gottesvolkes macht es notwendig, zwei verschiedene Schichten zu unterscheiden: eine *konsekratorische Schicht*, in der die Kirche in sakramental-seinshafter Weise von Gott errichtetes und menschlichem Versagen entrücktes Zeichen des Heiles ist, und eine *tätige Schicht*, in der das neue Gottes-

²⁷ Dies im Unterschied zu der von J. Klein (Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, Tübingen 1947, S. 27) erhobenen Forderung nach der Kirche der freien Gefolgschaft.

²⁸ Siehe hierzu K. Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, Berlin 1974, S. 615-634.

volk in freier Aufnahme der Gaben Gottes und mit dem Beistand Gottes darnach strebt, dem Reiche Gottes in Wort und Tat zu dienen und hierdurch das Zeichen des Heiles so zum Leuchten zu bringen, daß es die ihm eigene geistliche Wirkkraft entfalten kann.

Wenn die im Begriff des neuen Gottesvolkes liegende Einheit einer geistgewirkten Gemeinschaft ernstgenommen wird, ist es kaum noch zuträglich, die Kirche teils als Gemeinschaft und teils als Gesellschaft zu sehen. Das Konzil bedient sich noch beider Kategorien, versichert jedoch mit allem Nachdruck, daß die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten sind, sondern eine einzige komplexe Wirklichkeit bilden, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.²⁹ Bei diesem Bekenntnis des Konzils zur « *una realitas complexa* » kann kein Zweifel daran bestehen, daß jeglichem Trennungsdenken gewehrt werden soll; die auf der Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft beruhende Aussageweise läßt indes erkennen, daß das Verständnis vom neuen Gottesvolk noch nicht so weit ausgereift war, um auf die bisher gewohnten Denkkategorien verzichten zu können. Jedenfalls würde man den Sinn der konziliaren Aussage gründlich verfehlen, wollte man der Gemeinschaft einerseits und der Gesellschaft andererseits je einen eigenen Stellenwert zusprechen, etwa im Sinne der von Ferdinand Tönnies gegebenen Abgrenzung, die in der Soziologie längst aufgegeben worden ist.³⁰

Das Konzil weist mehrfach darauf hin, daß Wort und Sakrament die geistlichen Bauelemente der Kirche sind, und sieht in der durch Wort und Sakrament aufgebauten Kirche das für alle Völker aufgerichtete Zeichen des Heiles, das universale *sacramentum salutis*. Es bekennt sich damit zu einem Selbstverständnis der Kirche, das bereits vor der wissenschaftlichen Entwicklung des Sakramentsbegriffes da war. In der Sakramentenlehre unterscheidet man zwischen dem Zeichen (*sacramentum tantum*) und der durch das Zeichen bewirkten Heilsfrucht (*res sacramenti*); dazu kommt eine mittlere Wirkung, die als bewirktes

²⁹ *Lumen Gentium* n 8, Abs. 1.

³⁰ Hierzu s. N. Monzel, *Katholische Soziallehre*, 1. Band: Grundlegung, Köln 1965, S. 303 ff.

und zugleich bewirkendes Zeichen (*res et sacramentum*) verstanden wird. In einem analogen und zugleich umfassenden Sinne läßt sich das Gleiche von der Kirche als dem allgemeinen Sakrament des Heiles aussagen. Die damit gegebene Möglichkeit, bei der Aussage über die « *una realitas complexa* » die Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft zu überwinden und in der Sprache der Sakramentstheologie die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche darzustellen, blieb ungenutzt. Daß vielen Vätern die Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche nicht weniger neu war als der Volk-Gottes-Begriff, dürfte hierzu weniger beigetragen haben als die in der vorkonziliaren Theologie weithin anzutreffende Trennung zwischen Recht und Sakrament, die auch heute noch nicht überwunden ist. Das Recht der Kirche ist nicht in einer mit hierarchischen Organen ausgestatteten Gesellschaft, sondern in der geistgewirkten Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes selbst zu suchen. Es hat seinen theologischen Ort in der Ebene der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche, nicht dergestalt, daß es zu der durch Wort und Sakrament konstituierten geistlichen Gemeinschaft, als ein anderes Drittes hinzuträte, sondern in dem Sinne, daß es in Wort und Sakrament selbst wirksam ist und zugleich die geistliche Lebensordnung der Kirche mitträgt und schützt.

In dem Dekret über die Ausbildung der Priester gibt das Konzil die Weisung, bei der Darstellung des kanonischen Rechtes den Blick auf das *Mysterium der Kirche* gemäß der vom Konzil erlassenen Konstitution über die Kirche zu richten.³¹ Dem Kanonisten ist damit eindeutig eine theologische Aufgabe gestellt. Der theologische Ort seines Schaffens liegt in der Ebene der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche, auf welcher er mit dem Einsatz der von ihm erwarteten juristischen Arbeitsweise seinen Teil dazu beitragen soll, die Kirche als das für alle Menschen aufgerichtete Zeichen des Heiles glaubwürdig zu erhalten und die Identität der Kirche Jesu Christi zu bewahren. Mit aller Eindringlichkeit fordert der Papst eine engere Zusammenarbeit von Theologen und Kanonisten und weist darauf hin, daß kein Bereich der Offenbarung unbeachtet bleiben dürfe, wenn das Geheimnis der Kirche, deren institutioneller Aspekt von ihrem Stifter gewollt ist und wesensgemäß zu ihrem zutiefst sakramentalen Charakter gehört, im Glauben Ausdruck und Vertiefung finden wolle.³² Mit Recht sagt der

³¹ Dekret *Optatum totius* n 16, Abs. 2.

³² So in der Ansprache an den II. Internationalen Kanonistenkongreß vom 17-9-1973: *Communicationes* 5 (1973) 124.

Papst, daß es nach dem Konzil unmöglich sei, Studien des kanonischen Rechtes ohne ernsthafte theologische Bildung aufzustellen, und fordert von den Laien, die sich dem kanonischen Recht widmen, eine ausreichende theologische Bildung. Das kanonische Recht ist, wie der Papst feststellt, ein *ius sacrum*, das von weltlichem Recht vollends verschieden ist. Er läutet damit eine neue Epoche des kanonischen Rechtes wie der ihm dienenden Wissenschaft ein, einer Kanonistik, die sich darauf besinnt, eine theologische Disziplin zu sein.

SUMMARIUM:

Quaestioni in appositas partes discussae « *an scientia canonistica sit disciplina vere theologica* », determinata solutio ab auctoribus datur secundum conceptum quem quisque sibi de ipsa « natura » iuris canonici praeformavit. Divergentia opinionum ex eo profluit, an aestimes ius canonicum tamquam realitatem theologicam inscindibiliter coniunctam cum essentia Ecclesiae quatenus est originis divinae, annon ita iudices. Negata realitate theologica iuris canonici, illud inter cetera iura mundana distingues velut « ius quoddam societarium », cuius *proprietas* in eo tantum dignoscitur quod sit ius particulare vel constitutivum illius corporis socialis (ad modum etiam « syndacatus » apparentis) quale a singulis Ecclesiis exhibetur.

Nec satis est, ad dirimendam quaestionem, recolere « munus » iuris canonici eiusque « finem » intra missionem salvificam Ecclesiae inscriptum. Propria « functio » iuris canonici ex eiusdem iuris « natura » dilucidanda erit. Dum inter ipsos cultores iuris canonici non desunt, qui pro affirmanda eius ratione theologica etiam hodie ancipites haereant. Papa Paulus VI iteratim talem indolem theologicam asseruit. Est « ius sacrum, prorsus distinctum a iure civili », est etenim « ius societatis visibilis quidem, sed supernaturalis, quae verbo et sacramentis aedificatur et cui propositum est homines ad aeternam salutem perducere ». Proinde eius cultores propriam scientiam profundius in Sacra Scriptura et Theologia fundent, ut indolem sibi propriam scientiae sacrae revelet nec pro mera « arte practica » habeatur quae conclusionibus theologis et pastoralibus vestem formularum iuridicarum adaptet.

Inveteratus mos distinguendi inter « theologos » et « canonistas » confirmationem habuit in « Studiis Generalibus » Mediae Aetatis, quando Canonistae et Legistae in eadem Schola Iuris specifica necessitudine uniebantur. Ipse tamen *Gratianus* in sua « Concordia discordantium canonum » fontes iuris canonici collegerat tum ex Sacra Scriptura tum

ex antiquis « ordinationibus ecclesiasticis », ex Canonibus Conciliorum oecumenicorum vel particulariorum, itemque ex Epistolis Pontificum et scriptis Patrum, i.e. ex fontibus totius theologiae communibus. Thematically collectio seu « Decretum » Gratiani non ita differebat a quadam theologia systematice coordinata. Novitas erat « methodus » iuridica, id quod Stephanus Tornacensis in propria « Summa in Decretum Gratiani » nervose exprimit: « Duos ad convivium vocavi, theologum et legistam ». Ut ergo « Canonista » sis, ad quaestiones theologicas conceptus et methodum Legistae applicabis.

Potenter florente disciplina canonica, non potuerunt non exoriri tensiones (« polarisationes ») inter theologos et canonistas, qui, in propria « Facultate » cum legistis uniti, canonisticam non iam pro disciplina sacra habeant (id quod satis explicat cur Ordines monastici eam ut non consonam cum vita « religiosa » iudicaverint). Nihilominus, praesertim in questionibus ecclesiologicis, quaedam communio semper vigeat inter theologiam et canonisticam.

Ut canonistica evaderet independens disciplina scientifica, non sola communio disciplinaria « utriusque iuris » (titulus academicus « Doctoris utriusque iuris ») influxum suum exercuit, sed etiam et maxime strenue agitata quaestio reciprocae necessitudinis duarum supremarum potestatum, ecclesiasticae scilicet et politicae seu statales. Agnitio antiquioris mentis quae « rem publicam christianam in Ecclesia » cogitabat, iuri canonico maximam et valde beneficam contulit vim ad ordinandum et positive promovendum etiam ordinem civilem. Cum autem traditionalis ista mens inde a saeculo XIV profundior in dies subiret mutationem, sive ex causa novi cultus « humanistici » sive ex supervenientibus factis historicis (cogita de scissione in christianitate occidentali producta, de illuminismo, de legalismo supermatiam Status extollente, etc.), Ecclesia vel Ecclesiae Statui subordinabatur: Ecclesia « in re publica » est (Ecclesia sub directione vel supervisione Status: « Staatskirchentum »). In Universitatibus Status non iam docebatur ius canonicum, sed aliquod « Ius Ecclesiasticum » cum finalitatibus ordinis politici seu civilis late concordans.

Nova saeculi XIX mutatio necessitudinum inter Ecclesiam et Statum exstantium impedimenta removit, quibus iuris canonici indoles theologica grave detrimentum in sortem habuerat. Sincera laude dignum tunc se exhibuit illustrissimus vir *Georgius Phillips* (1804-1872) qui « conscientiam ecclesiasticam » confortabat et systematicam proponens doctrinam « potestatis ecclesiasticae » iuri canonico theologice fundando novos suscitavit impulsus non ab omnibus plene intellectos.

Eodem ad finem vergente saeculo, notissimus iurista evangelicus *Rudolphus Sohm* (1841-1917) doctrinam canonisticam ad certamen provocavit, affirmans thesimum « ius canonicum naturae Ecclesiae contradicere » « Ecclesiam ex propria sua natura respicere ius canonicum ». Quodsi tamen Ecclesia, « ferrea necessitate » coacta, ius sibi conficiebat, unice isto facto demonstratur Ecclesiam « originarium proprium conceptum » amisisse. Secundum Sohm ordo originarius Ecclesiae erat *cha-*

rismaticus, non vero *iuridicus*. Ecclesia, etsi factum visibile sit, est « *Mysterium* », in eaque Deus ipse immediate operatur. Humano desiderio certitudinis mota, Ecclesia inde a primo saeculo « *ius sacramentarium* » congegit, quod re vera et ius divinum validitatem sacramentorum in tuto ponens. Hoc est ius « vetero-catholicum ». Inde ad exeunte saeculo XII creatur ius « neo-catholicum », ius corporativum regimen a sacramento secernens: hierarchie ordinis praedominatur hierarchia ac potestas « iurisdictionis ». Novum ius canonicum Ecclesiae catholicae est mixtio iuris spiritualis et profani, quemadmodum « ordo » et « iurisdictionis » duo facta sunt, severe distinguenda secundum propriam indolem una ex parte sacramentaliter spiritualem et altera ex parte terrenam. Nequivit Sohm percipere unitatem relationalem « ordinis » et « iurisdictionis », quia universum ius Ecclesiae ex « *Sacramento* » deducit adeoque « *Verbi* » indolem iuridicam non considerat.

Ut de thesibus a clarissimo Sohm propugnatis aequum et validum feramus iudicium, per rationes theologicas procedere debemus, indeque ex doctrina revelata simul clarescet *fundamentum theologicum iuris canonici*.

In Filio Dei incarnato fundatur in unicitate Ipsius potestatis omnis ab Eo concredita potestas sive ordinis sive iurisdictionis, cuius altera inamissibilis, altera, praeterquam in summo eius vertice, amissibilis est. Sicut Ipsum misit Pater, ita Christus misit « Apostolos » tamquam eos qui secundum vim iudaeo-aramaicam huius termini eius « authentici vicarii » erunt atque in nomine Mandantis agentes et loquentes eius vices gerunt. Potestas proinde Apostolis actu formali translata indole iuridica gaudet ac oboedientiam postulat. In Apostolis ergo perficitur transitus a Jesu Christo ad Ecclesiam, cuius primi « hierarchae » Apostoli cum Petro fuerunt!

Elementa spiritualia ex quibus aedificatur Ecclesia et in quibus ipse Dominus efficaciter agit sunt « *Verbum* » et « *Sacramentum* », quo id quod in Verbo auditur, actione symbolica credentibus visibile redditur. Verbum et Sacramentum reciproca relatione ad invicem iunguntur.

Sohm e contra, orthodoxam fidem lutheranam sequens, Ecclesiam *in solo interne intellectu Verbo Dei* fundat, cui non *ex officio iuridico* sed *ex officio amoris* oboedimus. Loquens de « unice Ecclesiam gubernante » Verbo Dei, quo illuminamur immediato divino influxu, Sohm etiam de solo « Cristo-Deo » loquitur, sic praeteriens factum determinans in quo Ecclesia fundatur, *Incarnationem* scilicet Verbi Dei, quod Verbum Incarnatum, nobis loquens, *etiam formaliter ex auctoritate ipsius Loquentis* nostram oboedientiam appellat: « Ego autem dico vobis » — « Data est mihi omnis potestas... Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos... ». « Et testimonium perhibet de me qui misit me Pater ». « Qui crediderit..., salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur ».

De structura iuridica « Sacramenti » nec Sohm movet obiectionem. Ut signum visibile et efficax realitatis salutiferae Sacramentum quandam, ut ita dicam, cognationem cum « symbolo iuridico » habet;

