

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 27 (1980)

Heft: 1-2

Artikel: Die "sacra potestas" und die Laien

Autor: Corecco, Eugenio

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760968>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

EUGENIO CORECCO

Die «sacra potestas» und die Laien

I. Vorbemerkungen

Die Reaktion Karl Rahners auf die Publikation der «Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste»¹, mit welcher die Deutsche Bischofskonferenz die Aufnahmebedingung der Laien in den pastoralen Dienst der Kirche Deutschlands geregelt hat, ließ nicht lange auf sich warten.

In Anlehnung an eine bereits früher entwickelte These, wonach ein Laie seinen Status (als Laie) verliert, sobald er ein kirchliches Amt oder eine kirchliche Funktion auf Dauer ausübt und in eben diesem Maße zum Klerus gehört², wirft Rahner dem deutschen Episkopat vor, zu «theologischen Spitzfindigkeiten» Zuflucht zu nehmen, um die Existenz zweier verschiedener Kategorien des Klerus zu rechtfertigen und festzuschreiben: diejenige der ordinierten und diejenige der nichtordinierten Amtsträger. Für den jesuitischen Theologen ist die Anomalie nicht gegeben durch die Tatsache, daß nichtordinierte Laien zum Klerus gezählt werden können, sondern vielmehr dadurch, daß die Kirche, obwohl sie beiden Kategorien von Amtsträgern die Ausübung der Hirtengewalt gewährt (sei es, weil sie vorstehen, sei es, weil sie wenigstens Bezugspunkt für eine kirchliche Gemeinschaft sind), weiterhin darauf besteht, nur einem privilegierten Teil von ihnen (jenem, der das Gesetz des Zölibats

¹ Sie wurden vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz am 2. März 1977 in der Broschüre «Zur Ordnung der Pastoralen Dienste» als Nr. 11 der Reihe «Die Deutschen Bischöfe» veröffentlicht.

² Vgl. Über das Laienapostolat: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964, 339–373.

akzeptiert) die Ausübung der Weihegewalt zuzubilligen³. Für Rahner hat die Existenz eines «Doppelten Klerus»⁴ strenggenommen keine theologische Rechtfertigung, sondern stellt vielmehr die Frucht einer politisch-disziplinarischen Option der Kirche dar: d.h., das Weihesakrament nicht mit dem Ehesakrament verbinden zu wollen.

In dieser Ansicht des deutschen Theologen kommen alle trotz der durch das Vaticanum II erreichten Fortschritte noch ungelösten Schwierigkeiten bezüglich der dornenvollen Frage der Laien und ihrer theologisch-kanonischen Definition zum Vorschein.

Das erstmalige Auftauchen des «Laientheologen» als allgemein verbreitetes Phänomen des kirchlichen Lebens der siebziger Jahre hat evidenterweise die Situation verkompliziert, indem es ein Postulat doppelter Art mit sich brachte: einerseits die Bekräftigung des fundamentalen Rechtes aller Christen, ohne Zölibatsverpflichtung Zugang zum Priestertum zu haben, andererseits die Betonung des Vorranges des Rechts der christlichen Gemeinden auf eine genügende Anzahl ordinierter Diener gegenüber dem Recht der Universalkirche (wenigstens der lateinischen) auf Durchsetzung des Pflichtzölibates, welches als einer der Hauptgründe für den Klerusmangel angesehen wird.

Angesichts der inhärenten Zweideutigkeit, sich in diesem Zusammenhang der Kategorie des «fundamentalen Rechtes» zu bedienen, und angesichts der Komplexität des Problems, welches in der theologischen Definition des Laien seinen Ursprung hat, erscheint es angezeigt, aus methodologischen Gründen eine Trennung der unterschiedlichen Fragestellungen vorzunehmen: zuerst wäre das Problem der Natur der «sacra potestas», dann jenes ihrer Übertragung auf die Laien zu behandeln. Dabei sollte man von deren kirchenpolitischen Implikationen absehen, da sie auf Grund ihrer emotionalen Komponente eine sachgerechte Beurteilung zu beeinträchtigen drohen, ohne allerdings die Tatsache verschweigen zu wollen, daß auch den disziplinären Entscheidungen sozusagen immer, sei es auf positive oder auf negative Weise, eine tiefere theologische Valenz innewohnt.

In der Tat offenbart sich auch das Problem der theologischen Definition des Laien und jenes der Bedeutung desselben für die kirchliche Verfassung nach einem halben Jahrhundert der Reflexion⁵, wie viele

³ Vgl. *Pastorale Dienste und Gemeindeleitung: Stimmen der Zeit* 195 (1977) 733–743.

⁴ *Ibidem* 743.

⁵ Darüber vgl. z. B. E. SCHILLEBEECKX, *Die typologische Definition des christ-*

andere theologische Probleme der Vergangenheit, als eine «*cruce theologorum*». In Anspielung an den Ausspruch Luthers bezüglich der Auslegung des Binoms «*Lex et evangelium*» ist man versucht zu sagen, die Lösung des Problems der Definition der Laien sei heute zur «höchsten Kunst der Christenheit»⁶ geworden.

Die These Rahners, derzufolge der Laie, welcher in dauerhafter Weise ein kirchliches Amt ausübt, vom Laienstand zum Klerikerstand übertritt, hat die Hypothese zur Voraussetzung, daß die Jurisdiktionsgewalt von der Weihegewalt losgelöst werden kann bis hin zur Möglichkeit der getrennten Übertragung. Dieselbe Voraussetzung liegt übrigens unausgesprochen gewissen theoretischen Begründungen des Statuts der Katholischen Aktion zu Grunde, welches als Teilnahme am hierarchischen Apostolat selbst (oder am Apostolat der Hierarchie) verstanden wird⁷. Ein Gleiches gilt von den jüngsten Theorien, die sich auf den Text von «*Lumen gentium*» (33,3) stützen, worin den Laien «die Befähigung, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen werden zu können», anerkannt wird, um im Hinblick auf ein geistliches Ziel gewisse kirchliche Ämter auszuüben, woraus die Möglichkeit der Delegation der Hirten Gewalt an die Laien abgeleitet wird⁸.

lichen Laien: *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. von G. BARAÚNA, II, Freiburg-Basel-Wien 1966, 269 ff.

⁶ «... die höchste Kunst in der Christenheit», WA 36, 9, 28.

⁷ Auf die in dieser Definition der Katholischen Aktion innewohnende Gefahr der Verklerikalisierung der Laien hat schon 1949 H. U. VON BALTHASAR in seiner Schrift «Der Laie und der Ordensstand» (Freiburg i. Br.) mit aller Klarheit hingewiesen.

⁸ Die gleiche Auffassung ist im Can. 96 des zur Vorbereitung der Revision des CIC 1977 veröffentlichten «*Schema Canonum Libri I De Normis Generalibus*» zu finden, in welchem behauptet wird, daß «... in exercitio eiusdem potestatis (*regiminis*), quatenus quidem eodem ordine sacro non innititur, ii qui ordine sacro non sunt insigniti eam tantum partem habere possunt quam singulis pro causis auctoritas Ecclesiae suprema ipsis concedit». Trotz der verklausulierten Redewendung wird die prinzipielle Möglichkeit bejaht, daß die Laien fähig sind, an der Ausübung einer «*potestas regiminis*» und somit auch der «*sacra potestas*» teilzunehmen. Inwieweit die Teilhabe an der Ausübung («*exercitio*») der «*potestas regiminis*» von der Teilhabe an der «*potestas*» als solcher zu unterscheiden ist, ist allerdings nicht leicht zu verstehen. Auch der Hinweis auf die Existenz einer «*sacra potestas*», welche im Weihesakrament, und einer, die nicht im Weihesakrament grundgelegt ist, ist nicht problemlos. Soll man daraus entnehmen, daß in der Kirche eine «*potestas*» rein menschlichen Rechtes vorhanden ist? Steht nicht hinter dieser Auffassung die Annahme, daß in der Kirche eine Gewalt ausgeübt werden kann, welche nicht in der sakramentalen Struktur, sondern in einer vermutlich rein sozialen Struktur der Kirche grundgelegt ist?

II. Einheit und Einzigkeit der «sacra potestas»

1. In der Absicht, die dem Westen und Osten gemeinsame antike theologische Tradition auszuwerten, ohne jedoch zum ekklesiologischen Wert der von den Kanonisten schon vor dem 12. Jahrhundert⁹ eingeführten Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt Stellung zu nehmen, hat das Zweite Vaticanum die Einheit der «potestas sacra» in den Vordergrund gerückt. Die theologischen Elemente, welche auf eine einheitliche Konzeption der «potestas sacra» abzielen, sind einerseits das Prinzip der Sakramentalität des Episkopates¹⁰, andererseits das traditionelle Prinzip des can. 118, wonach sinngemäß die Hirtengewalt nur einer geweihten Person verliehen werden kann, und schließlich die Möglichkeit, der klassischen Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt eine neue Interpretation zu unterlegen.

Die Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt ist das Resultat eines fast tausend Jahre dauernden Prozesses, in welchem versucht wurde, zwei fundamentale Verfassungsprobleme zu lösen: jenes der Gültigkeit der sakramentalen Handlungen, die von Amtsträgern vollzogen wurden, welche auf irgendeine Art mit der kirchlichen Gemeinschaft gebrochen hatten, und jenes der Gültigkeit der absoluten Ordinationen, die in der lateinischen Kirche trotz des Verbotes des Konzils von Chalzedon¹¹ überwogen. Daß ein exkommunizierter oder abgesetzter Bischof nicht mehr länger als legitimer Hirte des Gottesvolkes betrachtet werden konnte, war auch in den ersten Jahrhunderten nie in Zweifel gezogen worden; schwieriger gestaltete sich die Frage, ob er noch gültig taufen und weihen konnte¹². Vielleicht schon Gratian, zweifellos aber bereits den Dekretisten gelang es schließlich¹³, in der Tätigkeit der Amtsträger zwei Gewalten zu unterscheiden: die Weihegewalt einerseits sowie die

⁹ Darüber vgl. unter anderem A. M. STICKLER, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica: Ius Canonicum* 15 (1975) 45 ff.; idem, *Die Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt bei Laurentius Hispanus: Ius Sacrum*, Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag; hrsg. von A. SCHEUERMANN und G. MAY, München-Paderborn-Wien 1969, 181 ff.

¹⁰ Vgl. LG 21.

¹¹ Vgl. Can. 6.

¹² Vgl. K. MÖRSDORF, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie: MThZ* 3 (1951) 1 ff.

¹³ Zum Disput über Gratian vgl. STICKLER, *Die Zweigliedrigkeit* I. c. 205.

Hirtengewalt andererseits. Beide wurden nach Mörsdorf¹⁴ sowohl durch die Modalität ihrer Übertragung wie auch durch ihre Dauerhaftigkeit und überdies durch ihre je spezifische Funktion unterschieden. Seit Anfang des Mittelalters begann sich aber die Idee durchzusetzen, die Weihegewalt beschränkt als Zuständigkeitsbereich jenen des realen Corpus Christi, währenddem der Hirtengewalt der Bereich des «Corpus Christi Mysticum» zufalle, dieser gesehen als extrasakramentaler bzw. juristischer Bereich des kirchlichen Lebens. In dieser Perspektive wird die ursprünglich als formal verstandene «Jurisdictio» zu einer materialen und bewirkt so eine Aufspaltung in zwei Elemente, und zwar nicht nur der «potestas sacra», sondern auch der Struktur der Kirche selbst. In der Folge gelangte man im Hochmittelalter zur Unterscheidung, ja gar zur Gegenüberstellung des sakramentalen Bereiches, in welchem ausschließlich die Weihegewalt tätig wird, und des extrasakramentalen Bereiches, welcher ausschließlich der Hirtengewalt unterstellt ist.

Diese latente Antinomie zwischen Geist und Buchstabe einerseits und zwischen Liebe und Recht andererseits, welche nicht nur im theologischen Denken, sondern vor allem in den zwischen Antike und Mittelalter entstandenen spiritualistischen Bewegungen präsent war, kam in der durch die Reformation herbeigeführten radikalen Spaltung zum Ausbruch, welche die «ecclesia abscondita» rigoros von der «ecclesia universalis seu visibilis» trennte.

Nach vollzogener Trennung der beiden Bereiche und der beiden Gewalten wandte sich die mittelalterliche Theologie der Suche nach dem Ursprung der beiden Gewalten zu und gelangte dabei zum Schluß, daß die Bischöfe die Weihegewalt kraft der Bischofsweihe unmittelbar von Gott empfangen, währenddem ihnen die Jurisdiktionsgewalt vom Papst als «fons et origo omnis potestatis» verliehen würde. Der vorgezeichneten Spur Thomas' von Aquin folgend, für den der Papst vom Gesichtspunkt der Eucharistiefeyer her weder gegenüber dem Bischof noch dem einfachen Priester eine höhere Gewalt besitzt, suchte die Theologie den Unterschied von Episkopat und Presbyterium außerhalb des Sakramentes und gab infolgedessen bezüglich der bischöflichen Gewalt Anstoß zu einer Aufgliederung in zwei unterschiedliche Richtungen: während man in bezug auf die Weihegewalt von unten ausging, indem der Episkopat

¹⁴ Vgl. Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug: *Miscelanea Comillas* 16 (1951) 95 ff.; idem, *Heilige Gewalt: Sacramentum Mundi II*, Freiburg-München-Wien 1968, 582 ff.

lediglich als ein Priestertum höheren Grades angesehen wurde, ging man umgekehrt bei der Jurisdiktionsgewalt von oben aus, indem sie unmittelbar als vom Papst übertragen betrachtet wurde¹⁵. Auf institutioneller Ebene muß die wohl augenfälligste Verirrung dieser Trennung der beiden Funktionen der «potestas sacra» in der im Spätmittelalter und der Zeit nach dem Konzil von Trient üblichen Praxis gesehen werden, derzufolge die Fürstbische Diözesen, ohne die Bischofsweihe empfangen zu haben, allein kraft ihrer Jurisdiktionsgewalt regierten und sich im sakramentalen Bereich durch Weihebischöfe vertreten ließen¹⁶.

Eine letzte Ausprägung dieser doktrinalen Entwicklung, welche die ursprüngliche Bedeutung der Unterscheidung von Weihe und Jurisdiktion vollends verdunkelte, vollzog sich in der Mitte des letzten Jahrhunderts. Infolge der zuerst in der Kanonistik eines F. Walter und G. Philipp und daraufhin in der Ekklesiologie vollzogenen Übernahme der Doktrin der drei Ämter Christi (des Prophetenamtes, des Priester- und des Königsamtes) – übrigens calvinistischer Prägung – konnte die Theologie nicht der Versuchung widerstehen, jedem dieser drei «munera» einen spezifischen materialen Wirkungsbereich zuzuordnen, indem sie die «munera» in drei je wahre und eigene Gewalten umformte¹⁷. Die bisherige zweifache Gliederung «Weihe – Jurisdiktion» wurde damit durch eine dreifache ersetzt: Weihegewalt, Lehr- und Hirtengewalt. Die gleiche Lehre der drei «munera» diente übrigens als systematische Grundlage der gesamten Ekklesiologie von «Lumen gentium», ohne sie jedoch als Trilogie zu begreifen, der drei unterschiedliche Gewalten entsprechen würden¹⁸.

¹⁵ Vgl. E. CORECCO, L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione: *La Scuola Cattolica* 96 (1968) 6–18, 35–52, 118–119.

¹⁶ Vgl. R. WEIGAND, Änderung der Kirchenverfassung durch das II. Vatikanische Konzil?: *AfkKR* 135 (1966) 398–399.

¹⁷ Vgl. J. FUCHS, Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt. Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts; historischer Beitrag und systematischer Versuch; *Theol. Diss.*, Münster i. W. 1946, passim. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind in anderen Veröffentlichungen desselben Autors zu finden wie: *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941, oder: *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt: Scholastik* 16 (1941) 496 ff. Vgl. auch K. NASIŁOWSKI, *Distinzione tra potestà d'ordine e potestà di giurisdizione dai primi secoli della Chiesa sino alla fine del periodo dei decretisti: Potere di ordine e di giurisdizione. Nuove prospettive*, Roma 1971, 89 ff.

¹⁸ Vgl. K. MÖRS DORF, *Munus regendi et potestas iurisdictionis: Acta Conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20–25 Mai 1968 celebrati*, Typis Poliglottis Vaticanis 1970, 199 ff.

Dem würde sich in der Tat nicht nur die Unmöglichkeit entgegenstellen, zu einer adäquaten Unterscheidung von Jurisdiktions- und Lehr-gewalt zu gelangen, sondern auch das Bewußtsein, daß Christus über die «tria munera» hinaus andere Funktionen zugeschrieben werden können, wie es übrigens die scholastische Theologie zur Genüge getan hat. Dem systematischen Nutzen dieser Trilogie des Konzils kann deshalb nicht ein tragfähiger dogmatischer Wert von ebensolcher Bedeutung zukommen¹⁹. In diesem Zusammenhang ist es symptomatisch, daß Papst Johannes Paul II. ohne Zögern darauf hinwies, daß es nötig sei, diesbezüglich «eher von einer dreifachen Dimension des Dienstes und der Sendung Christi zu sprechen als von drei unterschiedlichen Funktionen»²⁰.

Für die gegenwärtige Kanonistik stellt sich nicht sosehr das Problem, ob zwei oder drei Gewalten existieren, sondern es geht vielmehr darum, die Beziehung zu erforschen, die zwischen den «tria munera» Christi und der «potestas sacra» besteht. Konsequenterweise erhebt sich die Frage, ob die Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt bzw. die dieser Unterscheidung zukommende Sinndeutung noch beibehalten werden kann; dies in Anbetracht einer tausendjährigen theologischen Tradition und der Tatsache, daß das Konzil vermieden hat, diese Frage «expressis verbis» zu behandeln²¹.

2. Bis heute sind von der Kanonistik zu dieser Frage zwei Grundlösungen vorgeschlagen worden. Die eine Lehre interpretierte das Prinzip des can. 109 des CIC, wonach die Weihegewalt durch das Weihesakrament und die Hirtengewalt durch die «missio canonica» verliehen wird, so, als ob beide, Sakrament und «missio», inhaltlich die «sacra potestas» verleihen würden. Die Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt bleibt aber insofern rein formal, als der Weihegewalt und der Jurisdiktion kein spezifischer und unterschiedlicher Tätigkeitsbereich zugesprochen wird

¹⁹ Vgl. idem, *De Sacra Potestate. Quinquagesimo volvente anniversario a Codice Iuris Canonici promulgato. Miscellanea in honorem Dini Staffa et Periclis Felici S. R. E. Cardinalium I*, Romae 1967, 41 ff. Für eine eingehende theoretisch-kritische Analyse dieser Dreigliederung vgl. C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* (o. O.)²1955, 203–215.

²⁰ Brief «Ad universos Ecclesiae Sacerdotes, adveniente Feria V in Cena Domini»: AAS (1979) Nr. 3 (aus dem Lateinischen vom Verfasser übersetzt). Vgl. auch W. KASPER, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, 61.

²¹ Vgl. dazu P. KRÄMER, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechts-theologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1973, bes. 22–48.

(z. B. der «Corpus Christi Verum», bzw. der «Corpus Christi Mysticum»); sie folgt somit vielmehr der immanenten Bedeutung der juristischen Sprache, indem sie festhält, daß die heilige Weihe und die «missio», zwar gemäß verschiedenen Modalitäten, zwei unterschiedliche «Teile» oder Aspekte der «potestas sacra» verleihen. Gleichwohl bleiben sie wechselseitig voneinander abhängig, sei es, weil auf Grund des Prinzips von Art. 118 die Hirtengewalt nur einem Ordinierten verliehen werden kann, sei es, weil evidenterweise, so im Falle einiger Sakramente, wie z. B. des Weihe- und des Bußsakramentes, Weihe- und Hirtengewalt zusammen die sakramentale Wirkung hervorbringen. Dies ist auch beispielsweise der Grund, weshalb gemäß der übereinstimmenden Meinung der Theologen und positiven Bestimmungen des Kirchenrechtes die ohne Hirtengewalt erteilte sakramentale Lossprechung als ungültig angesehen werden muß. Dieser Doktrin zufolge bleibt die Einheit der «potestas sacra» wohl gewahrt, jedoch fällt die Einheit nicht mit der Einzigkeit derselben zusammen²².

Ausgehend von dieser inhaltlichen Voraussetzung ist es relativ leicht, für alle wiederkehrenden topischen Fälle in der lateinischen Theologie eine plausible Lösung zu finden, so z. B. für jenen der Ungültigkeit der ohne Hirtengewalt erteilten sakramentalen Lossprechung, jenen der Gültigkeit der absoluten Ordination (wonach Weihe- und Hirtengewalt getrennt verliehen werden), jenen der Gültigkeit der «extra communio- nem ecclesiasticam» (oder «extra muros») verliehenen Weihe und jenen der Diakons- und Priesterweihe, welche von einem einfachen Priester dank eines päpstlichen Indults erteilt wurden²³.

²² Vgl. z. B. E. DORONZO, *Tractatus Dogmaticus De Ordine*, Tom. III, Milwaukee (Wisconsin) 1962, 324–370. Trotz einiger Textunklarheiten scheint uns, daß auch Corrado BAISI in seinem Buch «*Il ministro straordinario degli ordini sacramentali*» (Roma 1935, bes. 136, 153–158) Anhänger dieser ersten Theorie und nicht – im Kielwasser von J. MORINUS (*Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, Parisiis 1655, 104–107) – Befürworter der zweiten Theorie ist, wie dagegen DORONZO (*ibidem* 362–363) behauptet. Ob diese erste Theorie auch schon bei Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts (vgl. BAISI, *Il ministro straordinario* o. c. 155) zu finden ist, sei hier dahingestellt.

²³ Über diese Fälle, die vom Ende des 15. Jahrhunderts stammen, vgl. z. B. BAISI, *Il ministro straordinario*, o. c. bes. 7–28. Es gibt eine ganze Reihe anderer Probleme historischer und theoretischer Art, welche im Zusammenhang mit der Ausübung der Hirtengewalt durch Laien stehen und von welchen hier abgesehen wird. Darüber vgl. z. B. A. SZENTIRMAI, *Jurisdiktion für Laien?*: ThQS 140 (1960) 410 ff; U. MOSIEK, *Verfassungsrecht der lateinischen Kirche*, Band I Grundfragen, Freiburg i. Br. 1975, 217–229; A. DOGLIO, *De capacitate laicorum ad potestatem ecclesiasticam, praesertim iudicalem*, Romae 1962, bes. 33 ff.

Wenn man vom Problem der absoluten Ordination absieht, so genügt nach dieser Doktrin für die Lösung der vorliegenden Fälle die Annahme, daß die Kirche die Gültigkeit oder die Ungültigkeit gewisser sakramentaler Handlungen bestimmen kann kraft ihrer Kompetenz, die Hirtengewalt verleihen oder entziehen zu können. Auch die Existenz verschiedener Stufen des Weihesakramentes (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) erklärt sich aus dem unterschiedlichen Grad des Jurisdiktionsinhalts, welcher durch die «missio canonica» verliehen wird.

Die dieser Auffassung immanente voluntaristische Gefahr wird in besonderer Weise beim Problem der Weihen «extra muros» deutlich. Die Gültigkeit der Weihe «extra communionem ecclesiasticam» wie beispielsweise jene der orthodoxen Kirche wird damit erklärt, daß die katholische Kirche, anstatt – wie sie es tun könnte – die Hirtengewalt zurückzuziehen und somit die Ungültigkeit der Weihen der Orthodoxen zu bewirken, es im Namen der «Ökonomie» vorzieht, zu tolerieren, daß die Weihegewalt in der Orthodoxie auf illegitime Weise ausgeübt wird.

Vom Moment an jedoch, wo die Theologie die These, daß die Hirtengewalt den Bischöfen unmittelbar vom Papst übertragen werde, aufgeben mußte und sie durch die einleuchtendere, der modernen Ekklesiologie mehr entsprechende These ersetzte, derzufolge ihnen die Hirtengewalt von Gott verliehen wird, sei es durch die Vermittlung der vom Papst erteilten «missio canonica», sei es unmittelbar kraft der bischöflichen Weihe ²⁴, mußte die traditionelle Lehre bezüglich des eigenen Systems zu einer atypischen Lösung Zuflucht nehmen, um das in der lateinischen Theologie seit dem 12. Jahrhundert definitiv angenommene Prinzip zu retten, gemäß welchem ein Bischof immer gültig weihen kann, selbst auch dann, wenn er das eigene Amt und demzufolge die Jurisdiktionsgewalt verloren hat ²⁵.

Den entscheidenden Schritt in diesem Sinne tat Klaus Mörsdorf mit der Behauptung, der Bischof empfangen in der Bischofsweihe nicht nur die Weihegewalt, sondern auch ein unzerstörbares Fundament der Jurisdiktion, welches er «Grundbestand an oberhirtlicher Gewalt» nannte ²⁶. Um Hirte einer Teilkirche zu werden, bedarf der Neugeweihte jedoch des

²⁴ Vgl. CORECCO, L'origine del potere di giurisdizione l. c. 10–42, 107–119.

²⁵ Vgl. DORONZO, De Ordine o. c. 359; vgl. auch C. VAGAGGINI, Possibilità e limiti del riconoscimento dei ministeri non cattolici. Riflessioni a partire dalla prassi della «economia» e dalla dottrina del «carattere»: *Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I: Studia Anselmiana* 61 (1973) 254, 271.

²⁶ Vgl. MÖRSDORF, Weihegewalt und Hirtengewalt l. c. 105.

ihm noch fehlenden Teiles der Jurisdiktion, d.h. der Hirtengewalt, welche ihm mit dem durch die «missio canonica» verliehenen kanonischen Amt übertragen wird. Vermöge der Weihe, die ihm in jedem Fall einen Grundbestand an Jurisdiktion verleiht und – wenn auf legitime Weise übertragen – ihm auch die «communio hierarchica» verleiht (welche nicht mit der «missio canonica» identifiziert werden kann), wird der Bischof Mitglied des Bischofskollegiums. Dies ist auch der Fall, wenn einem legitim geweihten Bischof aus irgendeinem Grund kein besonderes kirchliches Amt verliehen werden sollte und er infolgedessen wegen Fehlens der «missio» nicht die Gesamtheit der Hirtengewalt empfangen sollte.

Der Wert dieser von Mörsdorf angebrachten Korrektur ist es, ein im Weihesakrament grundgelegtes, neues objektives Element eingeführt zu haben: den Grundbestand an Hirtengewalt, welcher kraft der Bischofsweihe in jedem Fall verliehen wird. Abgesehen von der Schwierigkeit, den verfassungsrechtlichen Vorrang des Bischofs gegenüber dem Priester mit dieser Neuerung einsichtig zu machen, erlaubt es die Existenz dieses Grundbestandes an Hirtengewalt, die stete Gültigkeit der Weihungen «extra muros» zu erklären, ohne voluntaristische Lösungen in Anspruch nehmen zu müssen. Demzufolge erhält nämlich jeder Bischof unabhängig vom Willen des Papstes ein genügendes Maß an Jurisdiktion, um stets gültig weihen zu können, auch wenn er es «extra communionem ecclesiasticam» tut.

Es ist evident, daß der disharmonische Punkt dieser Lösung darin besteht, daß mit dem «Grundbestand» im System eine Ausnahme gerade für die Bischofsweihe eingeführt wird, welche nunmehr von der Theologie und vom Lehramt als die Fülle des Weihesakramentes und damit als die Quelle der niederen Grade desselben Weihesakramentes anerkannt wird. Geht man von der Tatsache aus, daß auch der Feier der Eucharistie möglicherweise eine jurisdiktionelle Dimension innewohnt, da es das Sakrament darstellt, in welchem sich die ganze Kirche verwirklicht²⁷, erhebt sich die Frage, warum gemäß dieser Doktrin der einfache Priester die Eucharistie stets gültig feiern kann, ohne jedoch dem System gemäß in der Weihe einen Grundbestand an Jurisdiktion zu empfangen, ähnlich demjenigen des Bischofs, wenn auch niederen Grades.

²⁷ Vgl. K. MÖRSDORF, Der Träger der eucharistischen Feier: Pro Vita Mundi. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München, München 1960, 223 ff.

3. Die zweite Doktrin geht dagegen von der Voraussetzung aus, die gesamte «potestas sacra» werde vom Weihesakrament verliehen. Sei es, um die Ungültigkeit der ohne die Jurisdiktion erteilten sakramentalen Lossprechung zu erklären oder das System der relativen Ordination (in welcher das Amt zugleich mit der Weihe verliehen wird) wie das System der absoluten Ordination, sei es, um die von Priestern erteilten Priesterweihen zu erklären oder das Vorhandensein verschiedener Grade des Weihesakramentes (da die substantielle Einzigkeit des Weihesakramentes selbst gegeben ist): in allen obgenannten Fällen behauptet diese Doktrin, daß die Kirche die Macht habe, die vom Sakrament verliehene «potestas sacra» zu lösen und zu binden wie nötigenfalls auch deren Wirksamkeit zu verhindern²⁸.

Im Hinblick auf die Hypothese dieser Doktrin, derzufolge die Hirtengewalt als von der «potestas sacra» unterschiedener Teil nicht existiert, ergibt sich die Schlußfolgerung, daß der Gewalt, zu lösen und zu binden, nur ein formeller Charakter ohne eigenen Inhalt zukommt. Sieht man vom noch ausgeprägter voluntaristischen Charakter dieser zweiten Doktrin gegenüber der ersten ab – da die ganze Dynamik der Ausübung des Weihesakramentes vom Willen der Kirche abhängig gemacht wird –, so muß man sich immerhin die Frage stellen, wie es möglich ist, ohne einer Antinomie zu verfallen, die Existenz einer «Gewalt» (d. h. jener der Weihegewalt) zu konzipieren, welche im Notfall durch eine andere (d. h. jene der Jurisdiktion) gänzlich neutralisiert werden kann, ohne daß erstere formal aufhört, eine «potestas» zu sein. Obwohl diese zweite Doktrin per Definitionem der Jurisdiktionsgewalt gegenüber jener der Weihe keinen eigenen und material unterschiedlichen Inhalt zuerkennt, wird sie in der Tat die einzige wahre Gewalt der Kirche.

Nimmt man als Bezugspunkt die Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt – welche wenigstens terminologisch auch von der zweiten Theorie akzeptiert wird – so liegt der substantielle Unterschied zwischen der ersten und zweiten Doktrin in der Tatsache begründet, daß erstere sowohl der Weihegewalt wie auch der Hirtengewalt einen materialen Inhalt zuschreibt, währenddem die zweite Doktrin allein der Weihege-

²⁸ Vgl. DORONZO, *De Ordine* o. c. 362 ff.; vgl. auch W. BERTRAMS, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt*, Paderborn 1965, passim. In der italienischen Übersetzung: *Il potere pastorale del papa e del collegio dei vescovi. Premesse e conclusioni teologico-giuridiche*, Roma 1967, bes. 1–61; idem, *De potestatis episcopalis exercitio personali et collegiali*: PRMCL 53 (1964) 455 ff.

walt einen materialen Inhalt zuweist und der Jurisdiktionsgewalt lediglich formalen Wert beimißt.

Hätte man auf Grund der Konzeption der beiden Auffassungen das Problem der Übertragung der Hirtengewalt an die Laien gleich an dieser Stelle in Angriff zu nehmen, so müßte man schlußfolgern, daß nur die erste Lehre fähig wäre, eine einleuchtende Erklärung zu geben (sofern man vom Grundproblem, d.h. von jenem der Fähigkeit der Laien, wenigstens einen «Teil» der «potestas sacra» empfangen zu können, absieht), wohingegen die zweite Theorie nicht vollständig in der Lage wäre, dieses Problem zu lösen. Da weder die Taufe noch die Firmung dem Laien eine Weihegewalt verleihen, ist in der Tat nicht einsichtig, wie sie die Kirche lösen und binden könnte.

4. Unter Berücksichtigung der Lehre des II. Vaticanums über die Einheit der «potestas sacra», welche die Mehrheit der Kanonisten und Theologen zu einer radikal sakramentalen Lösung des Ursprungs der «potestas sacra» gelenkt hat, und unter Berücksichtigung – sei es aus Opportunität oder aus Notwendigkeit – der traditionellen Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt wenigstens auf terminologischer Ebene, welche über ihre tiefe Verwurzelung in der lateinischen Theologie hinaus²⁹ rechtstechnisch unersetzbar erscheint, ist es möglich, eine dritte Hypothese als Lösungsversuch dieses Problems aufzustellen.

Mörsdorf hat die Tatsache erfaßt, daß die Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt in zwei konstitutiven Elementen der Kirche selbst gründet: im Sakrament und im Wort Gottes³⁰. Dieser Ansatz scheint ein theologisches Feld abzudecken, das fähig ist, die dem funktionellen Charakter der juristischen Sprache innewohnenden Grenzen zu überwinden³¹. Das symbolische Zeichen und das Wort sind in der Tat die beiden menschlichen Modalitäten der Kommunikation, deren sich Gott schon im Alten Testament bediente, um sich dem Menschen zu offenbaren. In der Heilsökonomie kommt dem Wort Gottes und dem symbolischen

²⁹ Diese Unterscheidung ist allerdings der orthodoxen Theologie fremd; vgl. P. ANCIAUX, *L'Épiscopat (ordo episcoporum) comme réalité sacramentelle*: NRTh 85 (1963) 156.

³⁰ Vgl. K. MÖRSDORF, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*: MThZ 3 (1952) 329 ff.

³¹ Dies gilt in erster Linie für den Begriff «iurisdictio», welcher sich in Anlehnung an die weltliche Rechtssprache mehr oder weniger entwickelt hat, vgl. CORECCO, *L'origine del potere di giurisdizione* l. c. 9–10, Anm. 29.

Zeichen durch die Menschwerdung Christi eine eschatologische Endgültigkeit zu, die ihnen jene objektive sakramentale Wirksamkeit verleiht, welche von der Theologie mit dem Begriff des «ex opere operatum» umschrieben wird. Dies ist nicht nur deshalb wahr, weil dem Wort bereits in sich selbst eine objektive Wirksamkeit eignet³², weil es formal verbindlich ist und ihm ein Heilswert zukommt schon vor und nicht erst nach dessen Empfang «interius in corde» durch den Menschen (wie es die protestantische Doktrin postuliert), sondern auch, weil es von seiner Struktur her auf das symbolische Zeichen hin ausgerichtet ist und ihm die sakramentale Wirkung einprägt³³. In der Tat ergeht das Wort Gottes in der Heilsgeschichte niemals losgelöst vom symbolischen Zeichen oder vom Sakrament. Vielmehr eignet ihm nur dann eine integrale Heilswirkung (im Gegensatz zu dem, was in der Doktrin der «sola scriptura» vorausgesetzt ist), wenn es darauf abzielt, sich im sakramentalen Zeichen zu verwirklichen bzw. zu «inkarnieren». Dies geschieht allerdings per analogiam beim Geheimnis der Inkarnation des Wortes selbst in die Menschheit Christi.

Wort und Sakrament sind aus diesem Grund nicht nur strukturell aufeinander bezogen, sondern auch untrennbar miteinander verbunden. Sie bilden die beiden verschiedenen formalen Modalitäten, vermittels derer Gott seine Gnade (d.h. das Heil) offenbart und mitteilt, welche nicht nur eine einheitliche, sondern eine einzige und eine in sich unteilbare Realität ist. Dies ist letztlich der Grund, weshalb auch die «potestas sacra» als Grundelement der Struktur der Kirche – verknüpft mit der Übertragung der sakramentalen Gnade – nicht nur eine einheitliche, sondern auch eine einzige, unteilbare Wirklichkeit ist.

Wie Gott sich in seiner Ganzheit im Wort und Sakrament offenbart, so offenbart sich die eine «potestas sacra» durch jene beiden institutionellen Modalitäten, welche die Kanonistik «Weihegewalt» und «Hirtengewalt» nennt. Auf institutioneller Ebene sind Weihe- und Hirtengewalt die Werkzeuge, wodurch nicht nur einer ihrer Teile, sondern die ganze «potestas sacra» tätig wird. Sie bilden nämlich die zweifache Ausdrucksmodalität der einen und einzigen «potestas sacra.»

³² Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966, 168–169, 264–272.

³³ G. SÖHNGEN hat in seinem Buch «Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium» (Bonn 1937, 18) folgende prägnante Formulierung gefunden: «Vom Worte wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistlichkeit und vom Sakrament wird das Wort mit der Fülle geistlicher Wirklichkeit erfüllt.»

Währenddem in der Weihe die dem symbolischen Zeichen, d. h. dem Sakrament eigene Kommunikationsstruktur, vorwiegt, steht bei der Jurisdiktion die der kategorialen Sprache, d. h. dem Wort eigene Kommunikationslogik, im Vordergrund. Die «potestas sacra» wird somit gemäß zwei formal unterschiedlichen Modalitäten wirksam: gemäß jener des Zeichens, welche die Kanonistik als Weihegewalt bezeichnet, und gemäß jener des Wortes, die als Jurisdiktionsgewalt bezeichnet wird. Hieraus ergibt sich, daß nicht nur die Unterscheidung als solche zwischen Weihe- und Hirtengewalt nicht materialer, sondern formaler Natur ist (wie die Kanonistik des 12. Jahrhunderts nach Mörsdorf richtig erkannt hatte, welche sie nicht auf Grund des Objektes, auf das sie sich beziehen, unterschied, sondern gemäß ihrer Verschiedenartigkeit in bezug auf die Übertragung, Dauer und Funktion), sondern daß sie auch dem Inhalt nach einen formalen Charakter aufweist. Denn in beiden «Gewalten» wirken nicht zwei verschiedene Teile der «potestas sacra», sondern die ganze «potestas» der Kirche in der Gesamtheit ihres Inhaltes. Sei es, daß ein Bischof Weihen erteilt, sei es, daß er durch einen jurisdiktionellen Akt tätig wird, stets handelt er kraft seiner ganzen «potestas», auch wenn sie entsprechend unterschiedlichen formalen Aspekten wirksam wird.

Weihe- und Hirtengewalt wirken jedoch auch in relativ autonomer Weise, wie das Wort und das Sakrament. Auf die gleiche Weise, wie das Wort ohne gleichzeitige Spendung des Sakramentes verkündet werden kann, ist es möglich, daß die Kirche jurisdiktionelle Akte setzt ohne unmittelbaren Zusammenhang mit dem Weihesakrament. Die Beziehung zum Sakrament (im Falle des Wortes) und zur Weihe (im Falle des Sakramentes) existiert jedoch kraft der fundamentalen Tatsache, daß das Wort strukturell darauf angelegt ist, sich in der Feier des Sakramentes zu «konkretisieren» (wie das Sakrament darauf abzielt, die Sinndeutung des Wortes zu entfalten), wie auch vermöge des Faktums, daß der Jurisdiktionsträger zugleich auch der Träger des Sakramentes ist.

Die ganze rechtliche Ordnung der Kirche, deren augenfälligster Ausdruck die «Jurisdiktion» darstellt, ist übrigens in bezug auf die Feier der Sakramente angelegt³⁴. Weil die Struktur der Heilsökonomie ihr Fundament und Modell dem Geheimnis der Inkarnation entnimmt, ist es nicht vorstellbar, daß sich die «potestas sacra» nur gemäß der Modalität der Hirtengewalt ausdrücken kann, ohne zugleich mit der Weihe-

³⁴ Vgl. M. U. CARRETERO, «Statuta Ecclesiae» y «Sacramenta Ecclesiae» en la Eclesiología de St. Tomás, Roma 1962, 186–324.

gewalt untrennbar verbunden zu bleiben. Dies widerspräche der ganzen orthodoxen Tradition – welche jenes der relativen Ordination stets als einziges System bewahrt hat – wie auch der römisch-katholischen, welche trotz der Annahme des Systems der absoluten Ordination immer mit der Lehre vom «character indelebilis» anerkannt hat, daß eine strukturelle Priorität des Sakramentes über das Wort und der Weihe über die Jurisdiktion besteht. Eine Nachprüfung dieser Gegebenheit ist die Lehre von Vaticanum II, welche das Attribut der Kirchlichkeit nur denjenigen christlichen Gemeinschaften zuerkennt, in denen das Wort strukturell an wenigstens eines der Sakramente, nämlich jenes der Taufe gebunden ist. Das ohne jeden sakramentalen Bezugspunkt verkündete Wort verliert in der Tat seine kirchliche Dimension und Wirksamkeit. Gemäß dem Konzil können Gemeinschaftsformen, die ausschließlich die Verkündigung des Wortes zum Inhalt haben, weder als einfache christliche Gemeinschaften definiert werden noch viel weniger als kirchliche Gemeinschaften im eigentlichen Sinne. Es gibt keine Kirche ohne Taufe, d.h. ohne Sakrament.

Im Unterschied zum Wort, das in sich selbst die spezifischen materialen Elemente des sakramentalen Zeichens nicht enthält, impliziert das Sakrament stets das Wort als integralen Bestandteil seiner selbst. Das symbolische Zeichen wird in der Tat erst unter der Bedingung zum Sakrament, daß das Wort dessen übernatürliche Bedeutung wenigstens mittels der sakramentalen Formel zum Ausdruck bringt. Die liturgische Reform hat diesen Zusammenhang vermehrt ins Licht gerückt, indem jeder sakramentalen Feier eine ausführliche Feier des Wortes vorangehen soll, deren Zweck es ist, auf organischere und globalere Art als die bisherige Liturgie die Bedeutung des symbolischen materialen Zeichens zu erhellen. Während das Wort imstande ist, die «potestas sacra» auf gegenüber dem Sakrament relativ autonome Weise wirksam werden zu lassen, ist das Sakrament konzeptuell ohne das Wort nicht denkbar. Die Verknüpfung des übernatürlichen symbolischen Zeichens mit dem Wort im Sakrament erklärt, warum es möglich ist, die These zu akzeptieren, wonach die ganze «potestas sacra» vom Weihesakrament übertragen wird.

5. Geht man von der Annahme aus, daß die Einheit der «potestas sacra» auch Untrennbarkeit des Inhalts und damit Einzigkeit derselben bedeutet und daß man demzufolge nicht nur der Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt als solcher, sondern auch ihrem Inhalt rein formalen Wert beimessen muß, wird es möglich, auch die Unzulänglichkeit der voran-

gegangenen Erklärungsversuche der Natur der «potestas sacra» zu lösen: des ersten, welcher der Weihe- und Hirtengewalt nur je einen Teil des globalen Inhaltes der «potestas» zuweist und so dessen Einzigkeit preisgegeben hat, wie auch des zweiten Erklärungsversuches, welcher der Weihegewalt einen materialen und der Hirtengewalt dagegen lediglich einen formalen Inhalt zuspricht und so, ohne es plausibel zu machen, zu einem asymmetrischen System Zuflucht genommen hat. Mißt man dem Inhalt sowohl der Weihe- wie der Hirtengewalt lediglich formalen Wert bei (verstanden als einfache Ausdrucksmodalitäten der einen «potestas»), so ist es hingegen möglich, eine organische und einheitliche Lösung für alle Probleme zu geben, denen sich die beiden vorangegangenen Theorien gegenübergestellt sahen, welche erfolglos einfachhin zu mehr oder weniger voluntaristischen Lösungen griffen.

Allem voran scheint es unabdingbar zu sein, zwischen der Verleihung der «potestas sacra» und deren Ausübung zu unterscheiden. Während die «Gewalt» gemäß der Modalität des allen Sakramenten eigenen symbolischen Zeichens als auch gemäß der dem Wort eigenen Modalität ausgeübt wird, kraft dessen die Kirche Jurisdiktionsakte im Bereich des Lehr- und Hirtenamtes setzt, kann sie im Gegensatz dazu nur mit Hilfe des auch das Wort mitumfassenden Sakramentes übertragen werden.

Katholischer Lehre gemäß ist es in der Tat nicht vorstellbar, daß die «potestas sacra» ausschließlich durch das Wort übertragen wird. Die apostolische Sukzession ist unlösbar – wenn auch nicht in erschöpfender Weise – mit dem sakramentalen Faktum, d. h. der Weihegewalt verbunden.

Während infolgedessen die «potestas sacra» auf relativ selbständige Weise wirksam werden kann – entsprechend sowohl der dem Wort bzw. der Jurisdiktionsgewalt eigenen Dynamik wie auch jener des Sakramentes bzw. der Weihegewalt –, kann erstere nur vermöge der Weihegewalt, d. h. des Sakramentes von einer Person auf die andere übertragen werden.

An diesem Punkt stellt sich evidenterweise das Problem, ob und in welchem Maße die Kirche eine Kontrolle über die Übertragung und Ausübung der «potestas sacra» bewerkstelligen kann. Die erste Theorie hat das Problem durch eine quantitative Teilung der «potestas» in Weihe- und Hirtengewalt zu lösen versucht. Durch Verleihung bzw. Entzug der Hirtengewalt kann die Kirche die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Weihegewalt und damit des Weihesakramentes wie der anderen Sakramente bewirken. Die zweite Theorie setzt sich in der gleichen Richtung fort, jedoch entsprechend der technischen Lösung des LöSENS und Bindens der Weihegewalt.

Wenn man hingegen daran festhält, daß die ganze «potestas» vom Weihesakrament verliehen wird und daß sie in ihrer Totalität durch das Sakrament wie durch die Jurisdiktion ausgeübt wird, so muß man notwendigerweise zugestehen, daß die ganze «potestas sacra» als solche eine Kontrolle über sich selbst ausübt, ohne geteilt werden zu müssen, damit ein Teil (d.h. die Hirtengewalt) die Kontrolle über die andern (d.h. die Weihegewalt) ausüben kann. Sie kann jedoch ihre eigenen Wirkungen nicht über die vom «ius divinum» selbst gesetzten Grenzen hinaus einschränken: Grenzen, die von der «substantia sacramenti» und der «substantia verbi» gezogen werden. Wird das Sakrament in den Grenzen seiner wesenseigenen Elemente gefeiert und wird das Wort unter Beachtung seines ihm eigenen christlichen Inhaltes verkündet, so sind sie stets wirksam in dem Sinne, als deren Feier immer objektiv fähig ist, die Kirche Christi aufzubauen. Die Lehre des II. Vaticanums, derzufolge die eine Kirche Christi in der katholischen Kirche existiert, sich aber auch außerhalb ihrer Grenzen entsprechend einer je unterschiedlichen Gemeinschaftsintensität mit der katholischen Kirche verwirklicht, geht in diese Richtung.

Kraft der «potestas sacra», mit der die Kirche ausgestattet ist, kann sie feststellen, welches die vom «ius divinum» geforderten wesentlichen Elemente sind, damit ein Sakrament noch ein Sakrament bleibt und das Wort noch vollständig genug ist, d.h. Wort Gottes ist (Problem der Orthodoxie der Lehre), um noch christlich zu sein. Unter der Voraussetzung, daß diese wesentlichen Elemente verwirklicht sind, kann die Kirche nicht verhindern, daß Sakrament und Wort auch außerhalb der «communio plena» ihre Wirksamkeit entfalten. Deren vollständige Heilswirkung hängt jedoch ab vom Grade der Integralität ihres Wortes und somit indirekt vom Grad der Verbundenheit mit der katholischen Kirche.

Die Anerkennung der Existenz anderer getrennter Kirchen oder einfach kirchlicher Gemeinschaften setzt voraus, daß das außerhalb der «communio plena» mit der katholischen Kirche gefeierte Sakrament und das verkündete Wort gültig sind, selbst wenn sich ihr sakramentaler und doktrinaler Gehalt auf wenige wesentliche Elemente beschränken würde (Taufe, Abendmahl, Gottheit Christi).

Wie sich die Kirche Christi entsprechend unterschiedlichen Inhalts- und Gemeinschaftsstufen verwirklicht, so entfaltet sich die «potestas sacra» (wodurch sich die bindende Heilskraft der Kirche ausdrückt) gemäß verschiedenen Wirkgraden in den einzelnen getrennten Kirchen und den einzelnen kirchlichen Gemeinschaften. Im Falle einer Verarmung

der Kirchlichkeit sowohl im sakramentalen wie auch im doktrinalen Bereich (d. h. des Wortes) wird auch die Heilswirkung der «potestas sacra» gemindert.

In dem Maße, als Wort und Sakrament bezüglich ihres Inhaltes nicht vollständig sind, schaffen sie eine kirchliche Realität, in welcher sich die «communio plena», d. h. die Kirchlichkeit unvollkommen verwirklicht. Vermöge göttlichen Rechts haben das Bischofskollegium und der Papst als dessen Haupt die Aufgabe erhalten, Bezugspunkt der vollen Gemeinschaft zu sein, da sie «per definitionem» mit der Fülle der «potestas sacra» ausgestattet sind. Dies bedeutet nicht, daß die «potestas» des Kollegiums und jene des Papstes von jener der einzelnen Bischöfe quantitativ verschieden sind, weil das von den einzelnen Bischöfen gefeierte Sakrament und das verkündete Wort materiell denselben Inhalt wie jene des Papstes aufweisen (bzw. des Kollegiums als solchem). Der Unterschied ist qualitativ, d. h. formal in dem Sinne, als einzig das Bischofskollegium und der Papst die letztgültige Autorität darstellen, die kraft ihres Amtes in der Kirchenverfassung berufen sind, als letzte Instanz zu urteilen, ob Sakrament oder Wort der einzelnen Bischöfe inhaltlich ausreichen, um die «communio plena» verwirklichen zu können. Dies hängt mit der Tatsache zusammen, daß nur das Bischofskollegium als solches sowie der Papst die kirchlichen Verfassungsorgane sind, welche nicht die Teilkirche, sondern die Universalkirche unmittelbar repräsentieren.

Einzig die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom ist konstitutiv für die «communio plena», währenddem der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen den Bischöfen nur konsekutiver Charakter zukommt. Ein Bischof lebt mit der Kirche in voller oder hierarchischer Gemeinschaft nicht kraft seiner eigenen Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen, sondern in Folge seiner Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom³⁵. Das II. Vatikanische Konzil hat diese Lehre bekräftigt, wonach der Bischof von Rom allein Prinzip und sichtbares, dauerndes Fundament der Universalkirche ist, wohingegen die anderen Bischöfe nur Prinzip und sichtbares, aber nicht dauerndes Fundament ihrer Teilkirche bilden³⁶.

³⁵ Vgl. K. MÖRS DORF, Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung: Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. SCHEFFCZYK – W. DETTLOFF – R. HEINZMANN, München 1967, 1435 ff.; vgl. auch W. AYMANS, Das synodale Element in der Kirchenverfassung, München 1970, 248; idem, Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche: AfkKR 139 (1970) 90.

³⁶ LG 23,1.

Die «communio», die als fundamentale Realität der kirchlichen Verfassung formell nicht zur Ordnung der «potestas sacra», sondern zur Ordnung der Tatsachen gehört, ist jene kirchliche Realität, die existiert oder nicht existiert, die aber in ihrer Existenz und in ihrer Authentizität allein von demjenigen festgestellt und beurteilt werden kann, der mit der Fülle der «potestas sacra» ausgestattet ist. Insofern sie eine objektive Gegebenheit darstellt, hängen die «communio» und die «communio hierarchica» nicht vom willkürlichen Urteil der Autorität ab. Sie bildet vielmehr die Struktur der Kirche, auf die bezogen die «potestas sacra» existiert.

In der Feststellung der Existenz der Gemeinschaft kraft seiner «potestas sacra» äußert sich der Papst vor allem gemäß der dem Wort eigenen Modalität, d. h. gemäß der der «Hirtengewalt» eigenen Modalität und Logik. Dies bedeutet, daß die «potestas sacra» und die «communio» als Realitäten nicht identisch sind. Die «communio» ist einesteils die kirchliche und theologische Realität, innerhalb derer sich die «potestas sacra» bewegen muß, um in ihrer Ganzheit wirksam zu werden, andern-teils stellt sie aber auch die Realität dar, welche eben durch die «potestas sacra» geschaffen wird. Sie ist also der «potestas» als solcher vorangehend und nachfolgend zugleich.

6. Auf diesen Prämissen aufbauend ist es möglich, eine einheitliche Lösung für alle Probleme zu finden, denen sich bereits die früheren Theorien gegenübergestellt sahen.

Die Existenz von zwei verschiedenen Systemen der Ordination stellt an sich kein Problem dar, weil beide theoretisch gesehen unter sich austauschbar sind. Strenggenommen wäre die Rückkehr zum System der relativen Ordination in dem Moment als wünschbar zu betrachten, wo die ganze «potestas sacra» mit dem Weihesakrament verliehen wird. Die Praxis der lateinischen Kirche, die Jurisdiktion mit der «missio» getrennt von der Weihe zu verleihen, kann als Akt interpretiert werden, womit die legitime Autorität kraft der «potestas sacra» – die sich je nach der «species facti» entsprechend der Modalität des Wortes oder der Jurisdiktion ausdrückt – den Bereich abgrenzt, in dem ein Bischof oder ein anderer Amtsträger die ihm eigene «potestas» ausüben darf, um auf organische Weise in die «communio hierarchica» eingegliedert zu sein.

Sollte ein Amtsträger die vom kanonischen Recht gesetzten Grenzen beim Gebrauch der ihm zugewiesenen «potestas» mißachten, so könnten die von ihm gesetzten sakramentalen und jurisdiktionellen Akte nicht

mehr als Handlungen betrachtet werden, welche fähig wären, die «communio plena» zu verwirklichen und infolgedessen für die katholische Kirche verbindlich zu sein. Dies hat nicht notwendigerweise zur Folge, daß diese Akte nichtig oder ungültig sind. Da sowohl im Sakrament wie im Wort (Jurisdiktion) die gleiche und eine «potestas sacra» wirkt, gibt es keinen zwingenden Grund, die Nichtigkeit bzw. Unerlaubtheit der Weihe- und der Hirtengewalt unterschiedlich zu bewerten. In jedem dieser Fälle müßte die Nichtigkeit als letzte Konsequenz nur erklärt werden, wenn die «substantia sacramenti» oder die «substantia verbi» nicht gegeben wäre.

Das Problem der jurisdiktionellen Akte scheint auf den ersten Blick schwieriger zu lösen als jenes der sakramentalen Akte. Dies hängt in erster Linie mit der vorherrschenden Mentalität zusammen, derzufolge nur den jurisdiktionellen, nicht aber den sakramentalen Akten Rechtscharakter zukommt. In dieser Denkweise taucht die alte Dichotomie zwischen Weihegewalt und Hirtengewalt wieder auf, in deren Namen der einen wie der anderen ein unterschiedlicher materialer Bereich zugeteilt wurde: die Weihegewalt erstreckte sich auf den sakramentalen bzw. den Bereich der Heiligung, die Hirtengewalt auf den juristischen bzw. den Bereich der kirchlichen Leitung. In Tat und Wahrheit ist es jedoch nicht möglich, nur der Hirtengewalt (d. h. dem Wort) einen juristisch bindenden Charakter zuzubilligen, da nämlich auch das Sakrament formale und damit juristisch bindende Wirkung hat. In Analogie zu dem, was die Fundamentaltheologie vom Wort aussagt, ist auch das Sakrament eine «locutio Dei (per signum) attestans», die weder kraft ihres Inhaltes als solchem noch viel weniger auf Grund der Tatsache bindet, daß es der Mensch subjektiv versteht – wie die protestantische Theologie behauptete («interius in corde») –, sondern nur auf Grund der Tatsache, daß Gott selbst spricht. Das Problem besteht hingegen darin, in welchem Maße die Kirche die Gültigkeit eines jurisdiktionellen Aktes von irritierenden oder inhabilitierenden Klauseln abhängig machen kann, welche die vom «ius divinum» gesetzten Grenzen zu übersteigen vermöchten. Die Behandlung dieses Problems impliziert jedoch eine ausführliche Erörterung, welche die Thematik stark ausweiten würde bis hin zur Fragestellung der Anwendbarkeit des Prinzips der Rechtssicherheit im kanonischen Recht. Jedenfalls kann kein Zweifel über die Notwendigkeit bestehen, sich darüber Rechenschaft zu geben, daß die Juridizität des kanonischen Rechts von jener des Staates verschieden ist und daß das Problem der Rechtssicherheit nicht getrennt von der theologisch-juristischen Valenz, welche der

«communio» zukommen soll, gelöst werden kann, insofern letztere die konstitutive ontologische Realität der Verfassungsstruktur der Kirche darstellt³⁷.

Auf derselben Linie sind auch die anderen Probleme anzusiedeln, wie jenes der Gültigkeit der Weihen «extra communionem», jenes der sakramentalen Weihen durch einen Priester, der mit einem päpstlichen Indult ausgestattet ist, und schließlich jenes der sakramentalen Lossprechung, die ohne Hirtengewalt erteilt wurde.

Durch die Anerkennung der Existenz nichtkatholischer kirchlicher Gemeinschaften und Kirchen hat das II. Vaticanum nichts anderes getan, als die theologische Lehre und die Praxis der lateinischen Kirche zu bestätigen, welche seit dem 12. Jahrhundert die Gültigkeit der «extra muros» gefeierten Sakramente endgültig anerkannt hat.

Dies führt auch die Anerkennung der Tatsache mit sich, daß diese getrennten Kirchen fähig sind, eine eigene Rechtsordnung hervorzu- bringen. Letztere schafft in dem Maße, als sie die fundamentalen Normen des «ius divinum» berücksichtigt, eine wenn auch eingeschränkte, so doch gültige kirchliche Realität, welche hinsichtlich ihrer Authentizität und ihrer Fähigkeit in der Lage ist, objektiv und mit absoluter Gewißheit das Heil zu gewährleisten.

Bezüglich der Weihen, welche durch einen mit päpstlichem (oder eventuell nur bischöflichem) Indult ausgestatteten Priester erteilt wurden, und der ohne Hirtengewalt erteilten sakramentalen Lossprechung muß das Problem auf der Basis des gemeinsamen Elementes der oben erwähnten Lehren gelöst werden, für welche der Priester vermöge der Weihe die ganze notwendige Gewalt zur Weihe und zur Lossprechung besitzt. Jedoch im Unterschied zu dem, was beide Theorien getan hatten, ist es nicht mehr nötig – in der Annahme, daß die ganze «potestas sacra» im Weihesakrament ihre Quelle hat – auf die Konstruktion zurückzugreifen, wonach dem Priester durch die «missio canonica» die noch fehlende Hirtengewalt zu verleihen ist, noch die Lösung zu Hilfe zu nehmen, welche der Kirche die Fähigkeit einräumt, die Weihegewalt zu lösen oder zu binden. Es geht hier lediglich darum, zuzugestehen und anzuerkennen, daß diese sakramentalen Akte – insofern sie im Bereich der «communio plena» erfolgt sind – auch fähig sind, diese zu erzeugen. Es sind Handlun-

³⁷ Vgl. E. CORECCO, *Valore dell'atto «contra legem»: La norma en el derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico I, Pamplona 1979, 839 ff.

gen der Kirche, welche nicht nur zu verstehen ist als die eine Kirche Christi, sondern auch als katholische Kirche, in der die eine Kirche Christi existiert. Diese Sakramente sind gültig und legitim bereits auf Grund der Tatsache, daß sie im Innern der «communio plena» gesetzt werden.

In der Annahme, daß keine zwingenden theologischen Gründe bestehen, die Stichhaltigkeit der «opinio Hieronymi» zu verneinen, derzufolge ein Priester stets einen anderen Priester gültig weihen kann³⁸, so wäre eine entsprechende Weihe – unter Bewahrung der «substantia sacramenti» – hinsichtlich der Gültigkeit oder der Erlaubtheit nur auf die Frage hin zu bewerten, ob sie sich im Bereich der «communio ecclesialis» oder der «communio hierarchica, seu plena» verwirklicht. Das Fehlen des päpstlichen Indultes verhindert lediglich die Einfügung des Neugeweihten in die «communio hierarchica», macht aber das Sakrament als solches nicht ungültig. Eine solche Weihe kann eine formale «excommunicatio» nach sich ziehen, beraubt aber weder den Weihenden noch den Geweihten seines Status der Zugehörigkeit zur einen Kirche Christi. Sie enthebt ihn nur der Ausübung einiger fundamentaler Rechte im Schoße der katholischen Kirche oder eventuell einer nicht-katholischen Kirche, falls er einer letzteren angehören sollte.

Bezüglich der sakramentalen Lossprechung hat man sich der Tatsache bewußt zu sein, daß die katholische Kirche die «in articulo mortis» erteilte Absolution stets als gültig betrachtet, auch wenn der Priester keine Bußjurisdiktion innehaben sollte. Die Tatsache, daß die Kanonistik dieses Phänomen unter Inanspruchnahme des ihr zur Verfügung stehenden technischen Instrumentariums als eine «a iure» verliehene Hirtengewalt interpretierte, heißt nicht notwendigerweise, daß die Rechtsordnung als solche die fehlende Jurisdiktionsgewalt verleiht oder die Weihegewalt entbindet, sondern vielmehr, daß die Kirche der in einer solch extremen Situation des Lebens erteilten sakramentalen Lossprechung die notwendige Legitimation zubilligt, die «communio plena» verwirklichen zu können, auch wenn sie von einem Amtsträger erteilt werden sollte, der nicht in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche lebt. Die hingegen ohne die notwendige «Jurisdiktion» erteilten sakramentalen Lossprechungen, d. h. bei Situationen fehlender hierarchischer Gemeinschaft des Amtsträgers mit seinem Bischof – Rechtslagen, die disziplinarisch vom kanonischen Recht umschrieben werden können –,

³⁸ Darüber vgl. VAGAGGINI, *Possibilità e limiti del riconoscimento* l. c. 259, 277–282.

sind nicht ungültig, weil dem Priester ein Teil der «potestas sacra» fehlte oder weil seine Weihegewalt für die Ausübung nicht entbunden wäre, sondern weil er außerhalb der vollen Gemeinschaft stehend nicht in der Lage ist, die Versöhnung des Büßers mit der katholischen Kirche als solcher bewirken zu können.

Selbstverständlich ist die Kirche zuständig – sei es von Fall zu Fall, sei es auf allgemeine Art – den notwendigen Grad der Gemeinschaft für die gültige Verwaltung des Bußsakramentes festzustellen. Es wird jedoch notwendig zu unterscheiden zwischen dem Fall eines einzelnen Priesters, der mit der «communio» bricht, indem er das eigene Amt verläßt oder dasselbe mißbraucht, und demjenigen eines Amtsträgers, der einer getrennten Kirche angehört, wo die apostolische Nachfolge und die Sakramente objektiv gewährleistet sind. Währenddem es möglich ist, daß im ersten Fall die kirchliche Einheit in solch schwerwiegender Weise gebrochen wird, daß dem Amtsträger jede Legitimation, die Kirche noch vertreten und demzufolge den Büßer mit derselben Kirche versöhnen zu können, abgesprochen werden muß, weist die im zweiten Fall noch vorhandene, gleichwohl unvollkommene «communio» eine genügende kirchliche Dichte auf, welche eine gegenseitige Anerkennung der Gültigkeit der Sakramente zwischen den Kirchen zuläßt. In der Tat kann das rechtswidrige Verhalten einer einzelnen Person allein keine gültige kirchliche Alternative schaffen, wie es dagegen bei den getrennten kirchlichen Gemeinschaften oder Kirchen geschieht. Dies macht deutlich, warum die katholische Kirche nicht nur die von einem orthodoxen Amtsträger erteilte sakramentale Lossprechung gegenüber den orthodoxen Gläubigen als gültig anerkennt, sondern auch gegenüber den katholischen Christen ³⁹.

Die Gültigkeit (bzw. Ungültigkeit) der sakramentalen und jurisdiktionellen Akte, welche in der Existenz der «potestas sacra» gründet, kann auch nicht nach dem willkürlichen Ermessen der Kirche determiniert werden. Dies hängt vielmehr von der ontologischen objektiven Wahrheit ab, mit welcher sich die Kirche selbst verwirklicht (bzw. nicht verwirklicht). Es existiert tatsächlich ein Identitätsverhältnis, wenn auch nicht adäquater Art, zwischen der Kirche und der «potestas sacra». In welchem Maße die Kirche, abgesehen von ihrer Zuständigkeit, die vom «ius divinum» gesetzten Grenzen für die Gültigkeit der Sakramente und

³⁹ Ökumenisches Direktorium Nr. 39–54. Erster Teil, Nachkonziliare Dokumentation, Band 7, Trier 1967.

des Wortes festlegen zu können, auch noch zusätzlich irritierende oder inhabilitierende Vorschriften des rein menschlichen Rechtes setzen kann, bleibt ein zur Diskussion gestelltes Problem.

Die Lehre des II. Vaticanums über die abgestufte Verwirklichung der «communio» gibt Anlaß zu einer Überprüfung der Kriterien – vorwiegend vom juristischen Denken geprägt –, mit welchen das Problem der Gültigkeit der Sakramente angegangen werden muß. Der Kirche ist es verwehrt, dieselben Kriterien des staatlichen Bereichs anzuwenden, wo das Problem der Wirksamkeit der Gewalt nach rein positivistischen Maßstäben behandelt werden kann, welche von der der Natur der Dinge eigenen, ontologischen Objektivität losgelöst sein können. Die Frage der Gültigkeit der Ausübung der «potestas sacra» in ihrer sakramentalen und jurisdiktionellen Ausfaltung kann nicht mit Bestimmungen des menschlichen Rechtes gelöst werden, außer in dem Maße, als sich in ihnen eine ontologische Dimension widerspiegelt.

An dieser Stelle wird nun die heute immer mehr in Frage gestellte Unterscheidung von gültigen und ungültigen sakramentalen und jurisdiktionellen Handlungen aktuell. Sowohl die Gültigkeit wie die Erlaubtheit bemessen sich nach dem Grad der «communio». Tatsächlich wird die «communio» – wenigstens was diesen Problembereich betrifft – nicht von der «potestas sacra» her bestimmt, sondern die letztere von der ersten. Obgleich es historisch nicht bewiesen ist, daß die Unterscheidung von ungültigen und unerlaubten Akten wie von Sohm behauptet im 12. Jahrhundert von der Kanonistik übernommen wurde als direkte Folge der vom Kirchenrecht durch den Einfluß des mittelalterlichen korporativen Rechts durchgemachten Verweltlichung, bleibt doch wahr, daß diese Unterscheidung von der Kirche anhand von Kriterien durchgeführt wurde, welche oft zu sehr von der weltlichen juristischen Methode geprägt waren. Wenn es auf der einen Seite nicht möglich ist, in der Kanonistik auf die Klausel der Ungültigkeit zu verzichten, da sie, wie Sohm richtig bemerkte, von ihrer Struktur her mit dem Wesen des Sakramentenrechts verbunden ist, drängt es sich andererseits auf, dieselbe strikt mit der Ausübung der «potestas sacra» in Zusammenhang mit der ontologischen Realität der Kirche in Einklang zu bringen. Die Ausübung der «potestas sacra» sowohl in ihrer sakramentalen wie jurisdiktionellen Erscheinungsform kann nur insofern als ungültig betrachtet werden, als sie sich außerhalb des kleinstnotwendigen Grades der «communio» verwirklicht, der das Vorhandensein einer Realität noch gewährleistet, welche noch als eine kirchliche Wirklichkeit betrachtet werden kann.

Allein das Fehlen der wesentlichen objektiven Elemente der «communio» macht die «potestas» unwirksam, d. h. ungültig. Aus dieser Perspektive gesehen können auch die Weihen «extra communionem» als ungültig angesehen werden, weil sie in einem Raum gesetzt wurden, der auch der minimalsten spezifischen Struktur der Kirche entbehrt. Wenn das Fehlen der kirchlichen Gemeinschaft hingegen nur einen «extra communionem hierarchicam, seu plenam» stehenden Tatbestand bedeuten sollte, so würde das Problem der Ungültigkeit allein zu einem solchen der Unerlaubtheit.

Die Wiederaufwertung des Begriffs der «Unerlaubtheit» gebietet auch das Faktum, daß Vaticanum II durch seine Anerkennung der Existenz von getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften festgestellt hat, daß sich die eine Kirche Christi in verschiedenen Abstufungen der kirchlichen Gemeinschaft verwirklicht. Daraus folgt, daß die Gültigkeit der Sakramente und des Wortes nicht von Rechtsnormen abhängig gemacht werden kann, welche darauf ausgerichtet sind, die Ausübung der «potestas sacra» mit rein positivistischen Kriterien unter Kontrolle zu halten. Die Ungültigkeit kann im Grunde genommen festgestellt werden, weil deren Problematik aufs engste mit dem Wesen der Kirchenstruktur verknüpft ist. Die Erlaubtheit dagegen kann auch mit Kriterien rein disziplinarrechtlicher Natur bestimmt werden.

Da die «potestas sacra» eine eine und einzige ist, insofern sie nicht in Teile aufgespalten werden kann, wie die Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt vermuten läßt, und da bei der Weihe- wie auch bei der Hirtengewalt dieselbe «potestas sacra» in ihrer Ganzheit wirkt, ergibt sich die Folgerung, daß die gleichen für die Beurteilung der Gültigkeit der Sakramente angewandten Kriterien auch bei der Hirtengewalt zu verwenden sind. Die Jurisdiktion, verstanden als Ausdruck der einzigen «potestas sacra», kann von der theologischen und juristischen Seite her nicht mit Kriterien gehandhabt werden, die von jenen verschieden sind, welche für die Weihegewalt gebraucht werden.

Ist es theologisch nicht möglich, die Weihegewalt durch Delegation zu übertragen, so ergibt sich folgerichtig, daß im Grunde genommen auch eine eigentliche Delegation der Hirtengewalt unmöglich ist, selbst wenn die Kanonistik aus pragmatischen Gründen vom Institut der Delegation weiter Gebrauch machen wird. Wenn es wahr ist, daß die «potestas sacra» nur durch das Weihesakrament übertragen werden kann, so bedeutet dies, daß sie nicht auf eine andere Weise übertragen werden kann, auch wenn sie gemäß der Logik der Jurisdiktionsgewalt tätig wird.

*III. Das einzige Priestertum Christi
als Wurzel der Einheit und Verschiedenheit
von allgemeinem und ministeriellem Priestertum in der Kirche*

1. Es geht an dieser Stelle nicht darum, eine formale Definition des Laien auszuarbeiten, in welcher die beiden fundamentalen Elemente, d.h. jenes ihrer Teilhabe an den drei «munera Christi» und jenes ihrer weltlichen Beschaffenheit, zu einer einheitlichen Synthese verschmolzen werden. Obwohl schon 15 Jahre seit dem II. Vaticanum vergangen sind, wo diese beiden Elemente als Grundlage der ganzen Theologie über die Laien genommen wurden, scheint die Theologie noch nicht in der Lage zu sein, das Verhältnis zwischen diesen beiden Elementen mit Treffsicherheit zu bewerten⁴⁰. Insonderheit harren noch die einzelnen Elemente der Definition, d.h. jenes der Teilhabe an den drei «munera Christi» und jenes ihres säkularen Status («indoles saecularis»)⁴¹, einer grundlegenden Klärung, bevor es möglich wird, eine einheitliche theologische Synthese in Angriff zu nehmen.

Bezüglich einer Lösung des spezifischen Problems der Teilhabe (bzw. der Nichtteilhabe) der Laien an der «potestas sacra» scheint uns, daß in der Teilhabe des Laien an den drei «munera» das entscheidende theologische Element gesehen werden muß, dessen Grenzen das II. Vaticanum mit der Formulierung umschrieb, wonach der Laie daran nur «suo modo» teilhat⁴².

⁴⁰ Über die Interpretationsschwierigkeiten der einschlägigen Konzilstexte vgl. z.B. F. DANEELS, *De subiecto officii ecclesiastici attendita doctrina Concilii Vaticani II. Sunt-ne laici officii ecclesiastici capaces?* Roma 1973, bes. 19–45. Die entscheidende Frage besteht darin, ob der «indoles saecularis» nur eine soziologische oder auch eine theologische Relevanz beizumessen ist. In der ersten Richtung bewegt sich mit Entschiedenheit K. MÖRSDORF (*Die Zusammenarbeit von Priestern und Laien in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht: Grundfragen der Zusammenarbeit von Priestern und Laien*, hrsg. von H. GEHRIG, Veröffentlichungen der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg Nr. 11, Karlsruhe 1968, 13 ff.); idem, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland: AfkKR 138 (1969) 461 ff.* In der zweiten Richtung dagegen bewegt sich eindeutig H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand, Einsiedeln, 1977*, bes. 203 ff.

⁴¹ LG 31,2.

⁴² LG 31,1.

Dabei handelt es sich immerhin um eine Teilhabe am ontologischen Stand selbst, welcher von Christus in der Heilsgeschichte übernommen wurde. Die Aufgliederung als solche dieses Status nach den «tria munera» des konziliaren Schemas (des Priester-, Propheten- und des Königsamtes) scheint keine entscheidende Relevanz bezüglich der Bewertung des theologischen Statuts des Laien zu beinhalten, da die «tria munera» von ihrer substantiellen Seite her gleichwertig erscheinen und lediglich formal unterschiedliche Aspekte des einen Standes Christi aufweisen. Wie Christus Priester ist, so ist er auch Lehrer und Haupt, und aus dem gleichen Grund, um dessentwillen er das Priesteramt ausübt, kommt ihm auch das Lehr- und Hirtenamt zu ⁴³.

2. Um die tiefste Wurzel des wesenhaften Unterschiedes zwischen Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum der Gläubigen zu erkennen, welches letzteres gleichwohl im Amtspriestertum fortbesteht, ist es vonnöten, auf die konstitutiven Elemente der Natur des Priestertums Christi selbst zurückzugreifen, welches sich wie oben dargelegt nicht von den andern Funktionen unterscheidet, sondern vielmehr den Aspekt darzustellen scheint, der die anderen impliziert.

Die einfache theoretische Behauptung, derzufolge dem Amtspriestertum in der Kirche als spezifische Aufgabe die Vertretung Christi als Haupt des Corpus Mysticum, d. h. der Kirche, zufällt, wohingegen das allgemeine Priestertum zur Aufgabe hat, Christus gemäß einem allgemeineren, formalen Grund zu vertreten, um in sich selbst stimmig zu sein, ist jedoch auf Grund seines pragmatischen Charakters nicht in der Lage, eine einleuchtende Erklärung des Ursprungs dieser zwei unterschiedlichen Arten der Stellvertretung Christi zu liefern. Auch die Feststellung, daß das Amtspriestertum mit dem Weihesakrament verliehen wird, währenddem das allgemeine Priestertum seinen Ursprung in der Taufe besitzt, gestattet es nicht, die letzte Wurzel des Unterschiedes zwischen den sakramentalen Wirkungen der Weihe und denjenigen der Taufe freizulegen. Es ist eine Verschiedenartigkeit, die zwar abgeleitet, immerhin aber nicht vollständig durch die der ganzen theologischen Tradition gemeinsamen

⁴³ Es sei hier darauf hingewiesen, daß W. PANNENBERG in seinem Buch «Grundzüge der Christologie» (Gütersloh 1964, 218 ff.) das Denkschema der drei «Munera» ablehnt und behauptet, allein das Prophetenamt, nicht aber das Priester- und Lehramt sei auf den irdischen Christus anwendbar. VON BALTHASAR dagegen (Christlicher Stand o. c., passim) führt alle Ämter Christi auf das Priestertum zurück.

Feststellung gerechtfertigt werden kann, daß Taufe und Weihe zwei autonome Quellen der Teilhabe am Priestertum Christi darstellen. Weder ist die Weihe eine sakramentale Entfaltung der Taufe (und der Firmung), noch ist die Taufe eine Ableitung des Weihesakramentes. Daß das allgemeine Priestertum aller Gläubigen nicht in einer Teilhabe am Amtspriestertum als solchem besteht, sondern in einer unmittelbaren Teilhabe am Priestertum Christi, verdeutlicht die Tatsache, daß das Weihesakrament erst nach dem Empfang der Taufe verliehen werden kann ⁴⁴.

Da ein Vergleich der konstitutiven Elemente der Taufe und der Weihe keine Gewißheit über den entscheidenden Grund des zwischen dem allgemeinen und dem Amtspriestertum bestehenden Unterschiedes verschafft, wird es unvermeidlich, die Wesensstruktur des einzigen Priestertums Christi selbst zu hinterfragen, da Taufe und Weihe eine je unterschiedliche Teilhabe desselben darstellen.

In der Tat können im Priestertum Christi zwei formal verschiedene Komponenten unterschieden werden: eine subjektive und eine objektive ⁴⁵. Im Wesen seiner personalen Struktur ist Christus derjenige, der sich in Liebe ganz dem Vater hingibt und auf alles verzichtet, was ihm zu eigen ist. Aus Liebe zum Vater kann Christus sogar am Kreuz auf die Gewißheit verzichten, daß ihm der Vater im äußersten Moment seines Todes beisteht. Diese Radikalität in der Hingabe an den Vater hat ihren Grund in der Tatsache, daß Christus die totale Verfügung über seine eigene Person dem Vater übertrug. Die Liebe Christi zum Vater, welche im vorbehaltlosen Gehorsam zu seinem Willen ihren Höhepunkt erreicht, umgreift nicht nur die subjektive, sondern auch die objektive Komponente des Priestertums, da Christus einerseits derjenige ist, der sich dem Vater bedingungslos kraft derselben Liebe hingibt, welche ihn seit Ewigkeit erzeugt, und andererseits derjenige ist, der sich am Kreuz als Opfer des Vaters zur Sühne der Sünden der Menschheit darbringt.

Die letzte Vollendung der Liebe Christi für seinen Vater fließt aus der in seiner Person existierenden vollkommenen Einheit zwischen demjenigen, der sich bis ans Ende der Zeiten im Opfer der Liebe dem Vater anbietet, und demjenigen, der sich in der Zeit als Opfer darbringen läßt. Dieser zweite, objektive und legale Aspekt des Priestertums Christi fügt

⁴⁴ Darüber vgl. E. CORECCO, *Sinodalità: Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. BARBAGLIO e S. DIANICH, Roma 1977, 1489 ff.

⁴⁵ Über diesen ganzen Problembereich vgl. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand o. c.* bes. 144–202.

sich jedoch nicht auf akzidentelle Weise von außen hinzu, wie es beim Priestertum des Alten Testaments der Fall ist, sondern konstituiert zusammen mit dem ersten Aspekt (d.h. dem der subjektiven Liebe) den Wesenskern der Einheit der Person Christi.

Vom formalen Aspekt her erschöpft sich daher das Priestertum Christi nicht im subjektiven Element der Liebe Christi zum Vater, weil diese selbe Liebe am Kreuz auch die Objektivität der radikalen Ergebnisheit in den Willen des Vaters beinhaltet. Obwohl er seine Wurzel in der Liebe des Sohnes zum Vater hat, umschließt dieser vorbehaltlose Gehorsam formal die gesetzshafte Modalität, welche schon das Priestertum des Alten Testaments gekennzeichnet hatte, in dem die Tilgung der Sünden des Volkes als Frucht des Blutes angesehen wurde, das im Namen des Gesetzes von den vielen Opfern vergossen wurde. Das Blut Christi am Kreuz, welches als Zeichen des objektiven Gehorsams des Sohnes gegenüber der Autorität des Vaters zu verstehen ist und welches der priesterlichen Autorität Abrahams über Isaak vorgebildet war, wurde ein für alle Mal am Kreuz aus Liebe vergossen für die Tilgung der Sünden der ganzen Menschheit.

Christus läßt sich vom Vater als Opfer in absoluter und äußerster Ergebnisheit in dessen Willen darbringen, und dies bis zur Erfahrung der totalen Verlassenheit des Kreuzes, wo er selbst das Bewußtsein über den Sinn des eigenen Opfers verloren hat. Durch die Ausführung dieser äußersten Tat hat Christus vor der Welt die höchste Autorität des Vaters bekräftigt und begründete somit das Priestertum des Neuen Testaments. Die Transzendierung des alttestamentlichen Priestertums besteht darin, daß Christus die höchste Tat seines objektiven und legalen Gehorsams als Geopferter nicht im Namen des Gesetzes, sondern aus Liebe zu seinem Vater vollbringt.

3. Jede andersartige Verwirklichung des neutestamentlichen Priestertums kann nur in einer Teilhabe und damit in einer Nachahmung des absoluten und ewigen Priestertums Christi bestehen. Währenddem sich das Priestertum des Alten Testaments durch die Trennung der aktiven von der passiven Modalität kennzeichnet, indem sich der Opfernde und der Geopferte nicht in der selben Person vereinen, sind in Christus die beiden formalen Elemente eins geworden. Gleichwohl fallen im Augenblick der Übertragung des Priestertums Christi auf die Kirche beide Elemente, um in der Folge streng komplementär zu bleiben, noch einmal auseinander. Durch die Übergabe seiner eigenen Autorität an die Kirche

gibt Christus den Gläubigen die Möglichkeit, auf vollkommene Weise objektiv die formale subjektive Dimension ihrer Liebe und Opferbereitschaft zu verwirklichen. Die Totalität der subjektiven Hingabe des Christen in der Liebe zu Christus ist in ihrer Authentizität durch die Objektivität des Gehorsams gegenüber der Autorität des Amtspriestertums, das in der Kirche eine Dienstfunktion erfüllt, gewährleistet.

Damit die Christen, die an der subjektiven Dimension des Priestertums Christi insofern teilhaben, als sie auf Grund der Taufe an derselben Liebe Christi zum Vater teilhaben, ihr eigenes Priestertum entsprechend der von der Liebe geforderten Radikalität zu verwirklichen imstande sind, bedürfen sie einer objektiven äußeren Autorität, welche dazu berufen ist, dieses konkret und unabdingbar herauszufordern, so wie der Vater den Sohn herausgefordert hat bis zum Tod am Kreuz. Um diesen Plan ins Werk zu setzen, hat Christus dem Amtspriestertum eine ihm ebenbürtige Autorität verliehen, welche ihrerseits von der Autorität des Vaters abhängt.

Die je unterschiedliche Teilhabe am Priestertum Christi in der Taufe und im Weihesakrament hat also ihre Wurzeln in der formalen Verschiedenheit, gemäß welcher sich das Priestertum Christi selbst verwirklicht. Die vollkommene Einheit der beiden Elemente in Christus findet ihr analoges Gegenstück darin, daß das allgemeine Priestertum der Gläubigen – insofern es Teilhabe am formalen, subjektiven Aspekt des Priestertums Christi bedeutet – fortbesteht in demjenigen, der durch das Weihesakrament auch des Amtspriestertums teilhaftig geworden ist, d. h. des objektiven und legalen Aspektes des Priestertums Christi. Das allgemeine Priestertum, welches den Christen in seinem Laienstand konstituiert, sei es durch sein Leben in dieser Welt, sei es durch die Annahme der Berufung zur Radikalität der Liebe im «status perfectionis» (der in den evangelischen Räten gründet), bedarf der Autorität des Amtspriestertums – das ihn zum Gehorsam und zur Objektivität der Liebe herausfordert –, um auch an der formalen objektiven Dimension des Priestertums Christi teilhaben zu können.

4. Die wesentliche Verschiedenheit von Amts- und allgemeinem Priestertum, welche in den Konzilstexten des II. Vaticanums erneut unterstrichen wurde ⁴⁶, hat ihre genetische Quelle in der Tatsache, daß sich auch im Neuen Testament die vollkommene Einheit zwischen dem Opfernden

⁴⁶ LG 10,2.

und dem Geopferten allein in der Person Christi verwirklicht. Im von Christus der Kirche übertragenen Priestertum sind das aktive und passive Element nicht nur formal, sondern auch real getrennt (wenn auch im Vergleich zum alttestamentlichen Priestertum nur teilweise), weil es vermöge des strukturellen Unterschiedes von Taufe und Weihesakrament zwei verschiedenen Personenkreisen übertragen wird. Dieser Trennung haftet nur ein partieller Charakter an, sei es, weil sich das allgemeine Priestertum als subjektive Berufung zur vollkommenen Liebe auch in demjenigen fortsetzt, der mit dem Amtspriestertum ausgestattet ist, sei es, weil das Amtspriestertum im Neuen Testament ohne das allgemeine Priestertum aller Gläubigen sinnlos wäre.

Obwohl sich das Priestertum als subjektive vollendete Teilhabe an der Liebe Christi zum Vater auch im allgemeinen Priestertum potentiell verwirklichen kann, ist es in der Objektivität seiner ganzen Vollkommenheit allein innerhalb des «status perfectionis» gewährleistet. Gleichwohl bleibt es in diesem Stand strukturell unfähig, den zweiten formalen Aspekt auszudrücken, d. h. jenen des legalen Gehorsams des Priestertums Christi, weil der Gläubige im Unterschied zu Christus, der mit dem Vater eine einzige Substanz bildet, die ganze Objektivität des Gehorsams allein auf Grund der äußeren (dazwischentretenden) Präsenz einer anderen Person verwirklichen kann. Dies ist der Grund, weshalb die Autorität der Kirche durch die Wirkmächtigkeit des sakramentalen «ex opere operatum» garantiert wird, welches von der Heiligkeit des Amtspriesters unabhängig ist.

Der Fortbestand des allgemeinen Priestertums auch in demjenigen, der mit dem Amtspriestertum ausgestattet ist, hat zum Ziel, die Einheit des Priestertums selbst zu betonen, aber auch zu verhindern, daß der geweihte Amtsträger sich von der Forderung der Liebe glaubt entbinden zu können, woraus sich letztlich das allgemeine Priestertum als Teilhabe am formalen subjektiven Aspekt der Liebe Christi konstituiert. Würden andererseits nicht alle Gläubigen (als solche) am formalen subjektiven Priestertum Christi teilhaben, so käme auch dem legalen und objektiven Priestertum des Neuen Testaments der Sinn abhanden, weil von der aktiven und passiven Seite her das einzige wahre Opfer und die einzige adäquate Opfergabe Christus selbst ist. Als Hingabe in der Liebe ist darüberhinaus das allgemeine Priestertum des Neuen Testaments kein ausschließliches Werk des Menschen. Kraft der Hineinnahme des Menschen in das Geheimnis Christi durch die Taufe besteht diese Hingabe der Gläubigen primär aus einer Teilhabe am einzigen und ausschließlichen Opfer Christi selbst.

IV. Der kirchliche Stand des Laien

Diese Erforschung der Natur der «potestas sacra» und des Priestertums Christi erlaubt es, einige Schlußfolgerungen über den kirchlichen Stand des Laien zu erarbeiten, insofern er eine am Priestertum Christi teilhabende Person ist.

1. Die «potestas sacra» ist nicht nur eine einheitliche Wirklichkeit, wie auch in der besseren Interpretation der oben dargelegten ersten Theorien behauptet wird, sondern auch eine einzige Wirklichkeit. Einzigkeit bedeutet, daß die «potestas sacra» in ihrer Gesamtheit sowohl im Sakrament als auch im Wort tätig wird. Weihe- und Hirtengewalt sind daher nichts anderes als zwei formal verschiedene Aspekte, wodurch die einzige «potestas sacra» «in toto» handelt. Daraus folgt, daß sie nur von demjenigen ausgeübt werden kann, der befähigt ist, gleichzeitig amtlicher Diener des Sakramentes und des Wortes zu sein.

Die Annahme, daß die «potestas sacra» getrennt von verschiedenen Amtsträgern in der Weihe- und Hirtengewalt ausgeübt werden kann, stünde übrigens quer zur ganzen theologischen Tradition der katholischen Kirche. Sie führte zur Existenz eines «doppelten Klerus», der in je getrennter Weise für die Feier der Sakramente und für die Verkündigung des Wortes zuständig wäre. Die Artikulation des Klerikerstandes in den drei sakramentalen Stufen des Episkopates, Presbyterates und des Diakonates weist als Fundament nicht die Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt auf. Wenn die Laien kraft der Taufe befähigt würden, die «potestas sacra» wenigstens nach der formalen Modalität der Hirtengewalt auszuüben, wären sie konsequenterweise nicht mehr zu den Laien zu zählen. Dies würde die oben genannte These Rahners bestätigen, obwohl er nicht sosehr die Taufe als Grundlage seiner Theorie verwendet, sondern vielmehr die Hypothese, wonach die Hirtengewalt den Laien durch Delegation übertragen werden kann.

Aber auch dieser Annahme stellt sich das Prinzip der Einzigkeit der «potestas sacra» entgegen, welches seinerseits dasjenige der Gegenseitigkeit postuliert. Wer demzufolge befähigt wäre, durch Delegation die Hirtengewalt auszuüben, wäre auch infolge der zwischen Sakrament und Wort existierenden Einheit und Gegenseitigkeit befähigt, die Weihegewalt auszuüben. Da aber die apostolische Sukzession an das Weihen sakrament gebunden ist (ohne jedoch allein von ihm abhängig zu sein),

muß die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß die «potestas sacra» unabhängig von der Weihewalt verliehen werden kann. Im entgegengesetzten Fall würde die Unterscheidung von Laie und Klerus, worauf die ganze Verfassung der Kirche gründet, hinfällig ⁴⁷.

2. Zwischen der «potestas sacra» und dem objektiven formalen Aspekt des Priestertums Christi besteht ein unmittelbares Bezugsfeld. Während Christus, einziger und höchster Priester der Heilsökonomie, beide formalen Aspekte des Priestertums in sich verwirklicht, kann die Teilhabe des Christen an seinem Priestertum, da sie nur analog ist, allein nach jener disjunktiven Form geschehen, welche die Wurzel der unterschiedlichen Struktur des Tauf- und Weihesakramentes ist.

Dem Amtspriestertum fällt die spezifische Aufgabe zu, den formalen, objektiven Aspekt des Priestertums Christi in der Kirche zu vergegenwärtigen, in dem sich die absolute Autorität des Vaters über den Sohn in der Welt offenbart. Auf der Ebene der kirchlichen Institution spiegelt sich diese gleiche, vom Vater dem Sohn übertragene Autorität, in der «potestas sacra» der geweihten Amtsträger wider.

Demgegenüber ist der Laie kraft des Taufsakramentes allein mit dem subjektiven Aspekt des Priestertums Christi ausgestattet. Dieser Aspekt ist bereits in der Person Christi primär bezüglich des objektiven und legalen Priestertums, weil er die ewige und vollkommene Liebe des Sohnes zum Vater zum Ausdruck bringt, so daß er auch die eigentliche Quelle des formalen, objektiven Aspektes selbst ist. Der radikale, am Kreuz erwiesene Gehorsam des Sohnes unter die Autorität des Vaters hat seinen Ursprung in jener Liebe, aus der sich das Wort als Sohn des Vaters konstituiert.

3. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen stellt deshalb gegenüber dem Amtspriestertum nicht etwa eine mindere Teilhabe am Priestertum Christi dar, sondern eine Teilhabe, die sich nach den Aussagen des II. Vaticanums wesentlich von jenem unterscheidet und den tiefsten Grund ihrer Verschiedenartigkeit in jener Verschiedenartigkeit selbst

⁴⁷ Zu denselben Schlußfolgerungen kommt auch W. AYMANS, Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung: AfkKR 144 (1975) 3 ff.; darauf hat K. LÜDICKE, von einer mehr rechtspositivistischen Auffassung ausgehend, in seinem Aufsatz «Laien als kirchliche Richter. Über den Inhalt des kirchlichen Richteramtes» (ÖAfKR 28 (1977) 332 ff.) eine Antwort versucht.

findet, welche zwischen der aktiven und passiven Dimension des Priestertums Christi selbst existiert. Die Tatsache, daß sich die in Christus gegebene formale Verschiedenartigkeit auf kirchlicher Ebene in eine substantielle umwandelt, findet ihre Erklärung im analogen Charakter der Teilhabe des allgemeinen und des Amtspriestertums am Priestertum Christi.

Als ontologische Teilhabe an der ewigen Liebe des Sohnes zum Vater, welche durch das Sakrament der Taufe vermittelt wird, erschöpft sich das allgemeine Priestertum der Gläubigen – wenn auch nur analog – im erzeugenden und primären Aspekt des Priestertums Christi.

Es ist deshalb zutiefst falsch, das allgemeine Priestertum der Gläubigen allein negativ, d. h. als Form der Nichtteilhabe am Amtspriestertum zu definieren. Dieser negative Problemlösungsversuch unterschätzt das fundamentale Element des allgemeinen Priestertums, d. h. jenes seiner unmittelbaren Teilhabe an der Liebe Christi zum Vater. Diese unmittelbare Teilhabe bestimmt die ontologische Priorität des allgemeinen Priestertums der Gläubigen gegenüber jenem des Amtspriestertums. Noch vor ihrer Verankerung im Amtspriestertum gründet die Verfassung der Kirche im allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Ihm eignet Priorität, weil es eine auf analoge Weise umfassende Teilhabe an der Liebe des Sohnes zum Vater darstellt, von welchem sich in der Person Christi selbst der legale Aspekt seines Priestertums ableitet.

Von der Definition seiner Teilhabe am subjektiven Statut Christi her gesehen ist der kirchliche Stand der Getauften uneinholbar höher als der Naturzustand der Nichtgetauften, welche in ihrem Wesen als geschaffenes Abbild des trinitarischen Geheimnisses noch nicht an der ontologischen übernatürlichen Dimension teilhaben, welche durch die Taufe verliehen wird. Der zwischen den Christen und den Nichtgetauften vorhandene qualitative Unterschied ist also viel größer als die qualitative Differenz, welche zwischen dem allgemeinen und dem Amtspriestertum besteht, da beide nicht sosehr eine natürliche, sondern vielmehr eine übernatürliche Teilhabe am Priestertum Christi aufweisen. Die zwischen Natur und Übernatur vorhandene Differenz ist in der Tat größer als jene, welche innerhalb des übernatürlichen Standes existiert.

Der formale objektive Aspekt des Priestertums kann nur verstanden werden, wenn er im Hinblick auf das subjektive Grundelement der ewigen Liebe des Sohnes für seinen Vater gesehen wird. Ohne diesen Einheits- und Abhängigkeitsbezug hätte das objektive oder legale Opfer Christi am Kreuz nicht die notwendige Dimension aufgewiesen, um die endgül-

tige Erlösung der Menschheit zu verwirklichen. Christus ist das vollendete Opfer nur in dem Maß, als er sich dem Vater seit Ewigkeit mit jener vollkommenen und umfassenden Liebe hingibt, die ihn als Sohn des Vaters erzeugt und konstituiert.

Obwohl nach dem Abbild des dreieinen Gottes geschaffen und durch die Taufe auf übernatürliche Weise in das trinitarische Geheimnis inkorporiert, vermag der Mensch das trinitarische Bild auf vollendete Weise nur in disjunktiven und komplementären Formen zu verwirklichen. Die Komplementarität der Elemente, welche den globalen Bedeutungsgehalt seines Menschseins konstituieren, taucht auf beispielhafte Weise in den konstitutiven Elementen auf, welche die Heilsgeschichte des Menschen in dieser Welt bestimmen: im Ehesakrament und im Priestertum. Auf dieselbe Weise, mit der die Komplementarität des Mannes und der Frau in dieser Welt nach einer zusammengesetzten Art das trinitarische Bild widerspiegelt und vergegenwärtigt, aber gleichzeitig genetisch in ihrer Einheit durch das Vorbild der Präexistenz Evas in Adam gewährleistet ist, von dessen Seite sie genommen wurde ⁴⁸ (analog zur Zeugung des Sohnes aus dem Vater), so erweist sich der formale, objektive Aspekt des Priestertums Christi – virtuell im formalen, subjektiven seiner ewigen Liebe zum Vater präexistent – historisch in der Tatsache, daß das allgemeine Priestertum der Gläubigen im Amtspriestertum weiterbesteht, und dies nicht in dem Sinn, als das zweite die Fülle des ersten bildete, sondern als das erste das unerläßliche Fundament des zweiten darstellt.

⁴⁸ Vgl. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand* o. c. 183–184.