

Die kirchenrechtlichen Grundlagen des männlichen Priesteramtes

RICHARD PUZA

Prolog

Der Titel meines Beitrags* spricht vom männlichen Priesteramt und dessen kirchenrechtlichen Grundlagen, wobei die Betonung auf männlich liegt. Das hängt mit dem aktuellen Stand in der katholischen Kirche zusammen. Es wird aber im Folgenden um die Frage nach dem Zugang der Frau zum Priesteramt gehen. Ein Blick in das geltende kirchliche Gesetzbuch, den CIC/1983, rechtfertigt den Titel. Trotz der Gleichstellung der Frau mit dem Mann auf der Ebene der ekklesialen Funktionen¹ nimmt das 1983 – also 20 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil – erlassene Gesetzbuch Codex Iuris Canonici an zwei Stellen ausdrücklich auf das männliche Geschlecht Bezug. Sie stehen in einem direkten und indirekten Zusammenhang mit der Weihe. Erstens der c. 1024, der nur den getauften Mann als weihfähig bezeichnet. Zweitens ist aber auch c. 230 § 1 zu nennen. Dort wird der Zugang zu den Dienstämtern (*ministeria*) des Lektors und Akolythen den männlichen Laien (*virii laici*) vorbehalten. Die beiden Dienstämter sind Durchgangsstufen zur Priesterweihe.

Nicht behandeln werde ich die Fragen um die verheirateten Priester. Der katholische Priester des lateinischen Ritus ist zum Zölibat verpflichtet. Die Weihe ist ein Ehehindernis. Ausgenommen vom Zölibat ist seit dem II. Vatikanischen Konzil der verheiratete ständige Diakon. In den katholischen unierten Kirchen des orientalischen Ritus gibt es den verheirateten Priester. Bischöfe sind immer zum Zölibat verpflichtet. Die Weihe im Glauben bewährter Männer, der sogenannten *virii probati*, wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zumindest breit diskutiert. Ich habe damals zusammen mit meinen Fakultätskollegen, dem Dogmatiker Peter Hünemann und dem Ethiker Dietmar Mieth, ein Themenheft der ThQ gemacht². Die Diskussion sollte durchaus wieder aufgenommen werden.

* Die Publikation beruht auf einem Vortrag, gehalten auf der von RAMSES in Tübingen am 16. und 17. Sept. 2008 veranstalteten International Conference »Male And Female He Created Them. Masculine and Feminine in the Mediterranean Religions and their Influence on Matrimonial Religious Law«.

1 Richard Puza, *Katholisches Kirchenrecht* (UTB1395). Heidelberg 1993, 212 f.

2 Richard Puza, *Virii uxorati – virii probati*, in: ThQ (Themenheft, moderiert von Peter Hünemann, Dietmar Mieth und Richard Puza), (1992), 16–23.

Ich beginne mit grundsätzlichen Bemerkungen und einigen wesentlichen begrifflichen Hinweisen. Dann werde ich das Thema von zwei Seiten der kirchlichen Vollmacht her betrachten: von Seiten des Kirchenrechtes und von Seiten der römischen Lehraussagen. Mit anderen Worten, es geht auch um das Verhältnis von Lehramt und Leitungsamt. In den Jahren seit dem II. Vatikanischen Konzil hat das Lehramt oft das Leitungsamt ergänzt und umgekehrt. Mit anderen Worten, die oft offenen Aussagen des Codex von 1983 wurden durch lehramtliche Aussagen verdichtet, dann folgte auch eine entsprechende kirchenrechtliche Festlegung. Beispiele dafür sind die wiederverheirateten Geschiedenen, die Rolle der Theologen und unsere Frage des Zugangs von Frauen zur Weihe, sei es der Priesterweihe oder der Diakoninnenweihe (s. Schema S. 45).

I. Einleitung

Die Frage nach der Priesterweihe von Frauen hängt eng zusammen mit der grundsätzlichen Frage nach der Stellung der Frau im Kirchenrecht. Vehement in das Blickfeld der Kirche und in die innerkirchliche Diskussion ist sie seit dem II. Vatikanischen Konzil geraten. Parallel dazu erfolgte die Verbesserung der Rechtsstellung der Frau in der Kirche, besonders im Kirchenrecht. Es war der Papst des Konzils, Johannes XXIII., der damit begann, die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche ad extra zu proklamieren und dann ad intra salonfähig zu machen. Von der grundsätzlichen Gleichstellung der Frau im Kirchenrecht kann hier nur am Rande die Rede sein. Nachdem die Glaubenskongregation in der Erklärung *Inter insigniores* verkündet hatte, dass sich die Kirche »aus Treue zum Vorbild ihres Herrn [für] nicht dazu berechtigt [hält], die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen«, hat Papst Johannes Paul II. die Frage der Priesterweihe von Frauen definitiv entschieden. Bis dahin kann man sagen, dass die Frage des Geschlechtes des Priesters lange Zeit einfach klar beantwortet schien: Priester ist gleich Mann. Ob das wirklich so war, muss in meinen Ausführungen offenbleiben. Aufgezeigt werden die Voraussetzungen zum Priesteramt im Kirchenrecht. Eine vorläufige Antwort möchte ich zum Schluss auf die Frage geben, ob sich in der katholischen Kirche in nächster Zukunft hinsichtlich der Weihe von Frauen noch etwas bewegen kann.

Das deutsche Wort »Priester« stammt vom griechischen *πρεσβύτερος*, *presbyteros* = Ältester. Davon abgeleitet sind auch die entsprechenden Wörter vieler europäischer Sprachen.

Religionsphänomenologisch und soziologisch steht der Priesterbegriff jedoch im Bedeutungsfeld von griech. *ἱερός*, *hieros* = heilig, geweiht, und lat. *sacerdos* = Priester. Der Priester existiert in einem Großteil der religiösen Gemeinschaften als eine aus der Allgemeinheit herausgehobene Amtsperson, die sich durch eine besondere religiöse oder göttliche Kraft auszeichnet und in ihrer Eigenschaft als Kultvorsteher eine Mittlerrolle zwischen der Gottheit und den Menschen einnimmt.

In der römisch-katholischen Kirche wird man Priester durch die Priesterweihe, lat. *ordinatio sacerdotalis*. Die Priesterweihe nimmt den mittleren Platz in den drei Stufen der Weihe zwischen der Diakonenweihe und der Bischofsweihe ein. Aber nur der Priester und der Bischof werden im CIC/1983 auch als *sacerdos* = Geweihter bezeichnet.

Dieses geweihte Priestertum, auch Amtspriestertum oder hierarchisches Priestertum genannt, ist vom gemeinsamen Priestertum, das allen Christgläubigen aufgrund der Taufe und Firmung zukommt, zu unterscheiden. Davon wird im Folgenden nicht die Rede sein. Jedenfalls bleibt auch der Geweihte in diesem Sinne Christgläubiger.

In der katholischen Kirche gibt es Priester des lateinischen Ritus und der östlichen Riten. In den Instituten des geweihten Lebens gibt es Laien und Priester.

Ein weiterer, hier zu nennender Begriff ist der des Klerikers. Er umfasste früher alle sieben Weihestufen, die vier niederen Weihen Ostiarier, Lektor, Akolyth und Subdiakon sowie die drei höheren Weihen Diakon, Priester und Bischof. Der Klerikerstand wurde aber schon mit der Tonsur, mit der der Eintritt in diesen Stand erfolgte, erworben. Heute geschieht dies durch die Weihe zum Diakon, nachdem Papst Paul VI. die vier niederen Weihestufen mit dem *Motu proprio Ministeria quaedam*³ abgeschafft hat.

Nicht alle drei heutigen Weihestufen waren immer den Männern vorbehalten. Es besteht heute Konsens darüber, dass es die geweihte Diakonin in der Geschichte der Kirche gegeben hat. Auch der noch im *Corpus Iuris Canonici* zu findende Begriff *presbytera* und die in Rom in Santa Prassede in einem wohl aus dem 13. Jahrhundert stammenden Mosaik sich findende Abbildung einer *episcopa* sollen nicht unerwähnt bleiben.

II. Das Kirchenrecht

1. Methodische Fragen

Das Kirchenrecht darf nicht rein positivistisch betrieben werden. Es weist nicht nur eine Affinität zum Lehramt auf, sondern ist als Glaubenswissenschaft in die Theologie eingebunden, also selbst Theologie. Die jeweils höchsten Jurisdiktionsträger, Papst in der Gesamtkirche und Bischof in der Teilkirche, vereinigen in sich alle Vollmacht, nämlich die drei Gewalten Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung. Der Papst ist höchster Träger des Lehramtes. Auch die Bischöfe üben ein begrenztes Lehramt aus, alleine als Diözesanbischöfe oder zusammen in Synoden und in der Bischofskonferenz. Die kanonistische Analyse muss darüber hinaus die rechtsgeschichtliche und theologiegeschichtliche Entwicklung in ihre Erörterungen einbeziehen. C. 1024 CIC ist Bestandteil des Sakramentenrechtes, d. h. es handelt sich hier um ein Thema, das von entsprechender theologisch-dogmatischer Bedeutung ist. Wenn man diese Frage ver-

3 Paul VI., *Motu proprio Ministeria quaedam*, 15. August 1972 (AAS, S. 529–534).

tiefen wollte, müsste man sich hier auch mit der grundsätzlichen Frage des Verhältnisses von Kirchenrecht und Theologie auseinandersetzen.

Die hier angewendete kanonistische Methode beruht auf der Trennung von Rechtsauslegung und Rechtsanwendung, wobei die Rechtsanwendung oder Applikation des Rechts im Einzelfall, z. B. durch Anwendung von *aequitas canonica* durch den Seelsorger oder die Anwendung von *Epikie* durch den/die Betroffenen, über den Buchstaben des Gesetzes hinausgehen kann und muss. Ich habe diese von mir entwickelte Methode als »Methode beweglicher Rechtsanwendung« bezeichnet. Sie kann auch auf c. 1024 angewendet werden.

2. Die inhaltliche Aussage von c. 1024 CIC/1983 (c. 968 § 1 CIC/1917)

C. 1024 CIC/1983 gibt die Aussage von c. 968 § 1 CIC/1917 wörtlich wieder: »Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus«; deutsch: »Die heilige Weihe empfängt gültig nur der getaufte Mann«.

Das Recht des CIC/1917 wahrt dabei weitgehend den Zusammenhang mit dem überlieferten, zu einem großen Teil im Corpus Iuris Canonici niedergelegten Kirchenrecht. Darauf weist Ida Raming in ihrem Buch »Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung«⁴ noch am Anfang bei der Beschreibung der Grundlagen von c. 968 § 1 hin. C. 6 nn. 2, 3 und 4 des ersten Codex hat das Verhältnis zum alten, vorkodikarischen Recht so geregelt, dass die Canones des Codex unter bestimmten Voraussetzungen im Sinne des alten Rechtes auszulegen sind. Der Codex nahm den massenhaften Rechtsstoff des Corpus Iuris Canonici in sich auf, soweit er eben bei seiner Abfassung zur »vigen ecclesiae disciplina« gehörte, und reduzierte ihn auf eine knappe, komprimierte Form. Die im »Regelfall« also vorhandene »Übereinstimmung« des bisherigen Rechts mit dem Recht des Codex trifft auch auf c. 968 § 1 CIC/1917 zu, wonach nur der gültig getaufte Mann ordiniert werden kann, die Frau, also auch die getaufte, vom Empfang der Weihe ausgeschlossen ist.

Aus den von Kardinal Gasparri zu dieser Vorschrift angeführten Quellenbelegen aus dem Corpus Iuris Canonici wird allerdings nicht ersichtlich, dass das Erfordernis des männlichen Geschlechtes für die Ordination im alten Recht seine Grundlage hat, da dieses ausschließlich auf das Erfordernis der Taufe für die gültige Ordination Bezug nimmt⁵. Als »fontes« aus dem Corpus Iuris Canonici sind im Quellenkodex 1917 angegeben: C.1 q.1 cc. 52, 60 und X. 3,43 cc. 1, 3. Die weiteren, nicht dem Corpus Iuris Canonici entnommenen Quellenbelege betreffen die für den erlaubten Weihempfang erforderlichen Eigenschaften des zu Ordinierenden.

4 Ida Raming, Zum Ausschluss der Frau vom Amt der Kirche: eine kritische Untersuchung von Kanon 968 §1. Münster 1969.

5 Richard Puza, Katholisches Kirchenrecht (UTB 1395). Heidelberg ²1993, 208.

3. Ist die Aussage von c. 1024 göttlichen Rechtes?

Für die kanonistische Betrachtungsweise ist die Frage wesentlich, ob es sich bei c. 1024 um änderbares Recht oder ob es sich um unabänderbares Recht, weil um eine Vorschrift göttlichen Rechtes handelt. Mit anderen Worten: Was bedeutet es, dass der Papst seine Lehraussage in *Ordinatio sacerdotalis*⁶ als definitiv bezeichnet?

Heye van der Meer konnte aufgrund des Rechtes des CIC/1917 und dessen historischer Entwicklung noch vor der lehramtlichen Weiterentwicklung unter Johannes Paul II. daran festhalten, dass c. 968 § 1 CIC/1917, der gleichlautende Vorläufer von c. 1024 CIC/1917, nicht göttlichen Rechtes, also änderbar sei⁷. Mit *Ordinatio sacerdotalis* zusammen mit dem Motu proprio *Ad tuendam fidem* und der darin erfolgten Ergänzung des CIC/1983 c. 750 § 2 hat der Papst der Weihe von Frauen zu Priesterinnen durch seine unmissverständliche Ablehnung in der katholischen Kirche einen Riegel vorgeschoben, der durch die Glaubenskongregation noch festgezurr wurde. Sie hat in einem als Responsum⁸ bezeichneten Schreiben erklärt, dass die in *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegte Lehre über die den Männern vorbehaltene Priesterweihe unfehlbar vorgetragen worden sei und deshalb eine endgültige Zustimmung erfordere. Das lässt zumindest heute annehmen, dass c. 1024 unabänderbar und somit göttlichen Rechtes ist.

So kann man zusammenfassend bemerken:

1. Kirchenrechtlich ist festzuhalten, dass c. 1024 den Empfänger der Weihe zum Thema hat. Rhema ist die Aussage, dass nur der getaufte Mann diese gültig empfangen kann. C. 1024 CIC ist Bestandteil des Sakramentenrechtes, d. h. es handelt sich hier um ein Thema, das von entsprechender theologisch-dogmatischer Bedeutung ist. Wenn man diese Frage vertiefen wollte, müsste man sich hier auch mit der grundsätzlichen Frage des Verhältnisses von Kirchenrecht und Theologie auseinandersetzen.

2. Da seit dem hohen Mittelalter die kirchliche Vollmacht in die Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht geschieden wird, für manchen Akt der Jurisdiktionsvollmacht aber Weihegewalt erforderlich ist, sind kirchenrechtlich den Frauen alle Ämter, Stellen und Aufgaben in der Kirche verwehrt, zu denen Weihegewalt erforderlich ist.

3. Die These: C. 1024 scheint zwar vom Wortlaut her eindeutig, legt aber nur die geltende Disziplin fest, ohne sie als göttliches Recht zu qualifizieren. So bleibt die lehramtliche Frage bei dieser Formulierung offen. Sie wurde durch die päpstliche Lehrentscheidung hinsichtlich der Priesterweihe von Frauen geschlossen.

6 Johannes Paul II., Enzyklika *Ordinatio sacerdotalis*, 22. Mai 1994 (AAS, S. 545–548).

7 Heye van der Meer, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (QD 42). Freiburg 1968.

8 Glaubenskongregation, Responsum zur Ordinationsfrage, 1996.

III. Die Aussage des päpstlichen Lehramtes zur Priesterweihe von Frauen

1. Das Verhältnis von Lehramt und Leitungsamt^{8a}

1.1. Zur Geschichte eines klärungsbedürftigen Verhältnisses. – Klaus Schatz hat in seiner Geschichte des I. Vatikanischen Konzils⁹ im 1. Band, erschienen 1992, bemerkt, dass der Umbruch unter Pius IX., der durch das Zerschneiden der bisherigen kirchlich-politischen Ordnung und der sie tragenden *societas christiana* gekennzeichnet war, innerhalb des Primatsbildes eine äußerst wichtige Akzentverschiebung bewirkte, die sich zuerst bei de Maistre deutlich artikulierte und endgültig erst im I. Vaticanum durchgesetzt hat: Die Akzentverschiebung vom Jurisdiktionsprimat zur Unfehlbarkeit. In den klassischen Kontroversen um den Febronianismus, Josephinismus und auch noch um die Zivilkonstitution stand die päpstliche Jurisdiktionsgewalt im Vordergrund. Dies entsprach der *societas christiana*, welche seit dem Mittelalter die Frage nach der obersten Vollmacht, nach dem *regimen christianum* stellte. In der Folge tritt im kirchlichen Bewusstsein (wenn auch nie in der Praxis) die Unfehlbarkeit so in den Mittelpunkt, dass geradezu von ihr aus der Primat definiert und in seinem Sinn bestimmt wird. Dies ist ein Ergebnis der neuen geistesgeschichtlichen Situation, in der infolge des Zerschneidens der bisher tragenden christlichen Gesellschaft vor allem die Frage nach Sicherheit auftrat. Solange die selbstverständliche Einheit von Staat, Gesellschaft und Kirche den Glauben des Einzelnen trug, stellte sich die Frage nach der unfehlbaren Instanz nicht in dieser Zuspitzung. Auch die Ultramontanen während des I. Vaticanums konnten damit argumentieren, dass die Kirche in früheren Epochen deshalb mit Gallikanismus und Episkopalismus leben konnte, weil diese sich noch nicht mit einer generellen Atmosphäre der Kritik und Infragestellung verbanden und daher beim normalen Christen nicht zu einer Verunsicherung im Glauben führten. Gleichzeitig entspricht diese neue Akzentsetzung insofern der nachrevolutionären »restaurativen« Situation, als sie voraussetzt, dass historische Autoritäten nicht mehr selbstverständlich sind. Sie bedürfen der theoretischen Legitimation. Die Akzentverlagerung hin zur Unfehlbarkeit ergibt sich durch die Notwendigkeit, Macht in Recht zu gründen. Der Papst muss in einem meist sehr weit gefassten Ausmaß unfehlbar sein, um legitim und rational verantwortbar die überwältigende Macht zu haben, die er nun einmal in der Kirche hat. Dies zeigt sich vor allem in der regelmäßig wiederkehrenden Argumentation: Die Gläubigen schulden dem Papst unbedingten Gehorsam; dieser unbedingte Gehorsam würde jedoch für den Glauben der Kirche und das ewige Heil der Gläubigen ein immenses Risiko bedeuten, wenn er nicht mit unfehlbarer Wahrheitsgarantie gekoppelt wäre. Hier liegt die Wurzel des Juristischen Modells oder Gehorsamsmodells des Lehramtes, das im Folgenden dem Communio- oder Rezeptionsmodell gegenübergestellt werden soll.

8a Siehe das Schema »Leitungsamt und Lehramt«, S. 45.

9 Klaus Schatz, Geschichte des 1. Vaticanum 1869–1870. Paderborn 1992.

Im CIC/1983 hat das Lehramt nun erstmals ein eigenes Buch bekommen. Dies ist Endpunkt einer langen Geschichte. Mit Recht hat Karl Rahner in der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche unter dem Stichwort »Lehramt«¹⁰ betont, dass die Geschichte des Lehramtes seit der Entstehung des monarchischen Episkopates auch die Geschichte des Leitungsamtes ist. Konzilien, Päpste und Bischöfe teilen es sich. Die Trennung beginnt in der Lehre erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Im CIC 1917 wird sie fortgesetzt, wobei die rechtliche Verbindung nicht nur in den Trägern der beiden Gewalten, sondern auch in der gesetzlichen Verpflichtungskraft von Glaubenssätzen erhalten bleibt: Ich erinnere an den Begriff *Glaubensgesetz*. All das scheint aber auch im CIC/1983 erhalten geblieben zu sein, wenn auch mit Akzentverschiebungen. Ich möchte hier nur auf die Glaubensfreiheit und das Grundrechtsdenken überhaupt hinweisen. Dem steht aber heute in zunehmendem Maß das Juristische Modell des Lehramtes gegenüber.

Durch die Definitionen des I. Vatikanischen Konzils scheint also folgendes passiert zu sein: Das Lehramt überwiegt im Ämterschema gegenüber dem Leitungsamt. Für die Kanonistik besteht seitdem die Frage, welche Rolle das Lehramt gegenüber dem Gesetz spielt. Mit anderen Worten: Ist eine Enzyklika eine Rechtsquelle?

Heute könnte sich dazu folgende Überlegung anbieten: So wie im 19. Jahrhundert eine Stützung der Autorität des Papstes notwendig war, so scheint sich heute, nach dem II. Vatikanischen Konzil und in Anlehnung an die Entwicklung in der Welt, eine Sicht aufzudrängen, die das Rezeptions- oder *Communio*-Modell vom Lehramt forciert.

Drängen nicht gerade Demokratie und Religionsfreiheit darauf hin? Noch hat sich das Zusammenspiel von Lehramt und Leitungsamt nicht gefestigt, es folgt noch, wie es scheint, unzulänglichen Regeln.

Im Folgenden soll jedoch demonstriert werden, wie Lehr- und Leitungsamt zusammenspielen können. Dabei scheint bei den wiederverheirateten Geschiedenen das Zusammenspiel von Lehr- und Leitungsamt, Recht und Leitungsamt nicht ganz so zu funktionieren, wie es sich die römische Zentrale vorstellt. Im zweiten Beispiel, der Theologie, liegt z. B. in Deutschland ein äußerst starkes Partikularrecht, auch konkordatsrechtlich abgesichert, vor, das ein regelndes Eingreifen durch die Zentrale ebenfalls erschwert. Ganz anders ist dies im dritten Beispiel des Schemas, wo mit c. 1024 CIC/1983 die lehramtliche Aussage durch das Recht stark abgesichert scheint.

Was mein Schema noch veranschaulichen soll, ist, dass im Bereich des Leitungsamtes seit dem II. Vaticanum eine rechtsrezessive Tendenz vorherrschte, und es wäre sicher wünschenswert, dass sich diese Tendenz noch verstärkte. Mit dem *Motu proprio Ad tuendam fidem*¹¹ könnte aber eine Trendumkehr eingesetzt haben. Wird es demnächst eine authentische Interpretation¹² zu c. 915 CIC/1983 geben? habe ich vor Jahren gefragt. Es gibt sie inzwischen.

10 Karl Rahner, Lehramt, in: LThK² 6, Sp. 884–890.

11 Johannes Paul II., *Motu proprio Ad tuendam fidem*, 18. Mai 1998 (AAS, S. 457–461).

12 Erklärung über die Kommunion bei Wiederverheirateten Geschiedenen, in: *L'Osservatore Romano*, Juli 2000, S.1, *Comunicaciones*, 32, 2000.

1.2. Das Juristische Modell oder Gehorsamsmodell und das Communio-Modell oder Rezeptionsmodell. – Gleichzeitig ist aber noch eine andere Tendenz feststellbar, nämlich ein Vorherrschen dessen, was ich als Juristisches Modell oder Gehorsamsmodell des Lehramtes in meinem Schema bezeichne. Es lassen sich nämlich heute zwei Modelle, die das Verhältnis von Lehr- und Leitungsamt kennzeichnen können, feststellen:

Das Juristische Modell des Lehramtes stellt ganz auf den Gehorsam ab, ist dadurch rechtlich und scheint sich auch im Codex, im dritten Buch über das Lehramt, zu finden. Das zweite Modell, das ich als Rezeptions- oder vielleicht besser Communio-Modell bezeichnen möchte, hat seine Wurzel sicher im II. Vatikanischen Konzil, in den dortigen Aussagen über den *sensus fidelium*, es scheint aber heute in der Praxis in den Hintergrund zu treten. Beide Modelle gehen von der grundsätzlichen Trennung von Lehr- und Leitungsamt aus. Das Communio-Modell setzt mit einem breiten Kirchenbegriff ein, der Amtsträger und Kirchenglieder umfasst und die Mitwirkung letzterer zumindest in der notwendigen Rezeption der Beschlüsse des Lehramtes sieht. Darüber hinaus wird eine subjektive, dem Einzelfall entsprechende Lösung zu finden gesucht. Beim Juristischen Modell wird vom Lehramt die Befolgung seiner Beschlüsse, je nach deren Grad in Glaubensgehorsam oder Verstandesgehorsam, verlangt. Im Vordergrund steht die objektive Ordnung, z. B. der Begriff des »öffentlichen Sünders«. Das Lehramt erlangt via Leitungsamt die Oberhand, ohne dass das Verhältnis der beiden Ämter grundsätzlich geklärt ist. Die weiteren Ausführungen werden diese Aussagen noch verdeutlichen.

2. Die Priesterweihe von Frauen

2.1. Die Erklärung der Glaubenskongregation *Inter insigniores*. – Was die Priesterweihe von Frauen betrifft, hat eine Entwicklung im Lehramt stattgefunden, und zwar hinsichtlich der verpflichtenden Kraft der Lehraussagen, während die rechtliche Bestimmung gleichzeitig im CIC/1983 aus dem alten Recht wörtlich übernommen worden ist. Am Anfang steht das Schreiben der Glaubenskongregation *Inter insigniores*¹³.

Die Entwicklung im Recht beginnt mit der Frage nach der Gleichstellung von Mann und Frau. Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika *Pacem in terris* vom 11. April 1963 »den Eintritt der Frau in das öffentliche Leben« festgestellt, der vielleicht rascher bei den christlichen Völkern erfolgt und langsamer, jedoch in zunehmendem Umfang auch bei den Völkern anderer Traditionen und Kulturen stattfindet. Ebenso nennt das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, wo es die Formen von Diskriminierung in den Grundrechten der Person aufzählt, die überwunden und beseitigt werden müssen, da sie dem Plan Gottes widersprechen, an erster Stelle jene Diskriminierung, die wegen des Geschlechts erfolgt. Die Gleichheit, die sich hieraus ergibt, wird dazu führen, eine Gesellschaft zu verwirklichen, die nicht völlig nivelliert und einförmig, sondern harmonisch und in sich geeint ist, wenn die Männer und

13 Paul VI., Enzyklika *Inter Insigniores*, 15. Oktober 1976 (AAS, S. 98–116).

die Frauen ihre jeweiligen Veranlagungen und ihre Dynamik in sie einbringen, wie es Papst Paul VI. dargelegt hat. Das nachkonziliare Kirchenrecht und der CIC/1983 haben hier Wesentliches geleistet.

Die Frage nach der Priesterweihe von Frauen wird in *Inter insigniores* mit dem Blick auf die Entwicklung in anderen Kirchen eingeleitet. Den Anstoß für die unter Paul VI. aufflammende Diskussion um die Priesterweihe von Frauen gab die damalige ökumenische Bewegung. Als die Frage der Ordination von Frauen in der anglikanischen Gemeinschaft aufkam, wollte Paul VI. im Dienste der apostolischen Überlieferung, zu deren Schutz und um ein neues Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen zu vermeiden, den anglikanischen Brüdern in Erinnerung rufen, worin der Standpunkt der katholischen Kirche besteht: Als Begründung wurden damals schon das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, dass der Ausschluss von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung mit Gottes Plan für seine Kirche steht, genannt.

Die Kongregation bemerkt dazu: »Die verschiedenen Argumente, die zur Klärung dieses bedeutsamen Problems beitragen können, sind einer kritischen Prüfung unterzogen worden. Da es sich hierbei aber um eine Diskussion handelt, der die klassische Theologie kaum größere Aufmerksamkeit geschenkt hat, läuft die gegenwärtige Argumentation leicht Gefahr, einige wesentliche Elemente zu vernachlässigen.

Aus diesen Gründen erachtet es die Kongregation für die Glaubenslehre in Erfüllung eines Auftrags, den sie vom Heiligen Vater erhalten hat, als ihre Pflicht, erneut festzustellen: Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn [für] nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Gleichzeitig ist die Kongregation der Meinung, dass es in der gegenwärtigen Situation nützlich ist, diese Haltung der Kirche näher zu erklären, da sie von einigen vielleicht mit Bedauern zur Kenntnis genommen werden wird. Auf längere Sicht dürfte jedoch ihr positiver Wert ersichtlich werden, da sie dazu beitragen könnte, die jeweilige Sendung von Mann und Frau tiefer zu erfassen.«

2.2. Als Gründe für die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe werden, wie später in *Ordinatio sacerdotalis* vier genannt:

(1) *Die Tatsache der Tradition.* »Niemals ist die katholische Kirche der Auffassung gewesen, dass die Frauen gültig die Priester- oder Bischofsweihe empfangen könnten. Die Tradition der Kirche ist also in diesem Punkt durch die Jahrhunderte hindurch so sicher gewesen, dass das Lehramt niemals einzuschreiten brauchte, um einen Grundsatz zu bekräftigen, der nicht bekämpft wurde, oder ein Gesetz zu verteidigen, das man nicht in Frage stellte. Jedes Mal aber, wenn diese Tradition Gelegenheit hatte, deutlicher in Erscheinung zu treten, bezeugte sie den Willen der Kirche, dem ihr vom Herrn gegebenen Beispiel zu folgen.« Auf dieselbe Tradition in den Ostkirchen wird verwiesen.

(2) *Das Verhalten Christi.* »Jesus Christus hat keine Frau unter die Zahl der Zwölf berufen. Wenn er so gehandelt hat, dann tat er das nicht etwa deshalb, um sich den Gewohnheiten seiner Zeit anzupassen, denn sein Verhalten gegenüber den Frauen unterscheidet sich in einzigartiger Weise von dem seiner Umwelt und stellt einen absichtlichen und mutigen Bruch mit ihr dar.«

(3) *Die Handlungsweise der Apostel.* »Die apostolische Gemeinde ist dem Verhalten Jesu Christi treu geblieben. [...]

Am Pfingsttag ist der Heilige Geist auf alle herabgekommen, auf Männer und Frauen (vgl. Apg 2,1; 1,14), und dennoch waren es nur ›Petrus zusammen mit den Elf, die die Stimme erhoben und verkündeten, dass in Jesus die Propheten erfüllt sind (Apg 2,14).

Als diese und Paulus die Grenzen der jüdischen Welt überschritten, haben die Verkündigung des Evangeliums und das christliche Leben in der griechisch-römischen Zivilisation sie veranlasst, mitunter sogar auf schmerzliche Weise mit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu brechen. Sie hätten also auch daran denken können, Frauen die Weihe zu erteilen, wenn sie nicht davon überzeugt gewesen wären, in diesem Punkt dem Herrn die Treue wahren zu müssen.« In der römischen Kaiserzeit sind nämlich Bewegungen nachweisbar, die sich um die Förderung der Frau bemühten. Und in der Apostelgeschichte und in den Briefen des hl. Paulus ist bezeugt, dass die Frauen bei der Verkündigung des Evangeliums mit den Aposteln zusammenarbeiteten (vgl. Röm 16,3–12; Phil 4,3). Paulus nennt »ihre Namen in den abschließenden Grußworten seiner Briefe; einige von ihnen üben häufig einen bedeutenden Einfluss bei den Bekehrungen aus: Priscilla, Lydia und andere; Priscilla vor allem, die sich darum bemühte, die Glaubensunterweisung des Apollo noch weiter zu vervollkommen (vgl. Apg 18, 26); Phöbe steht im Dienst der Gemeinde Kenchreä (vgl. Röm 16, 1). All diese Tatsachen offenbaren in der Kirche zur Zeit der Apostel einen beachtlichen Fortschritt im Vergleich zu den Sitten des Judentums. Und dennoch hat man niemals daran gedacht, diesen Frauen die Weihe zu erteilen.«

(4) *Die bleibende Bedeutung der Verhaltensweise Jesu und der Apostel.* Die Kongregation stellt in ihrem Schreiben auch die Frage, ob sich die Kirche nicht von dieser Verhaltensweise Jesu und der Apostel, die zwar durch die ganze Tradition bis in unsere Tage als Norm angesehen worden ist, heute eventuell entfernen könnte. Die verschiedenen zur Stützung einer positiven Beantwortung vorgebrachten Argumente werden dann insgesamt abgewiesen.

Für die Kongregation erhält die historische Praxis der Kirche einen normativen Charakter: »In der Tatsache, dass sie nur Männern die Priesterweihe erteilt, bewahrt sich eine Tradition, die durch die Jahrhunderte konstant geblieben und im Orient wie im Okzident allgemein anerkannt ist, stets darauf bedacht, Missbräuche sogleich zu beseitigen. Diese Norm, die sich auf das Beispiel Christi stützt, wird befolgt, weil sie als übereinstimmend mit dem Plan Gottes für seine Kirche angesehen wird.«

Diese Aussage wird im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1994 noch verschärft.

2.3. *Ordinatio sacerdotalis*. – Der Papst stellt fest: »Obwohl die Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt worden ist, hält man sie in unserer Zeit dennoch verschiedenen Orts für diskutierbar, oder man schreibt der Entscheidung der Kirche, Frauen nicht zu dieser Weihe zuzulassen, lediglich eine disziplinäre Bedeutung zu. Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben. Während ich auf euch, verehrte Brüder, und auf das ganze christliche Volk den beständigen göttlichen Beistand herabrufe, erteile ich allen den Apostolischen Segen.«

Die Glaubenskongregation hat diese Lehraussage des Papstes als zum Glaubensgut gehörig bezeichnet. Ob sie eine unfehlbare Entscheidung des Papstes oder nur eine definitive ist, sei dahingestellt. Meines Erachtens müsste nach dem Kirchenrecht der Papst selbst und nicht die Glaubenskongregation die unfehlbare Entscheidung als solche bezeichnen,

3. Bewertung

Ich meine, dass hier ein Zusammenspiel von Lehr- und Leitungsamt vorliegt. Der von der Geschichte her offen formulierte c. 1024 CIC/1983 wurde durch das Lehramt verdichtet. Der Papst spricht in *Ordinatio sacerdotalis* von seiner definitiven, endgültigen Entscheidung, an die sich alle Gläubigen zu halten haben.

Zu der Frage der definitiven Lehrentscheidung hat derselbe Papst das *Motu proprio Ad tuendam fidem* erlassen. Darin erfolgte auch eine erste Ergänzung des CIC/1983. C. 750 CIC/1983 erhielt einen zweiten Paragraphen. Mit *Ad tuendam fidem* wurden die definitiven Entscheidungen in das Kirchliche Gesetzbuch neu eingeführt.

Die Unterscheidung, was mit göttlichem Glauben und was mit Verstandesgehorsam zu befolgen ist, wurde – neu in der Geschichte des Kirchenrechts – festgeschrieben. Ich zitiere die Canones:

1. Alt c. 750 § 1. »Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden.«

2. Alt c. 752. »Nicht Glaubenzustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofs-

kollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht.«

3. Neu c. 750 § 2. »Fest anzuerkennen und zu halten ist auch alles und jedes, was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird, das also, was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; daher widersetzt sich der Lehre der katholischen Kirche, wer diese als endgültig zu haltenden Sätze ablehnt.«

So hat der Papst der Weihe von Frauen zu Priesterinnen durch seine unmissverständliche Ablehnung der Priesterweihe von Frauen in der katholischen Kirche einen Riegel vorgeschoben.

Die beiden Schreiben, *Inter insigniores* und *Ordinatio sacerdotalis*, haben nicht nur Zustimmung gefunden. Vor allem die vier von Johannes Paul II. genannten materialen Gründe, betreffend die Unmöglichkeit der Kirche, Frauen zu Priesterinnen zu weihen, wurden harscher, tiefgehender Kritik unterzogen,

Rechtlich kann Folgendes festgehalten werden: Wenn man davon ausgeht, dass die Formulierung des c. 1024 lediglich die geltende Disziplin festlegt, ohne sie als göttliches Recht zu qualifizieren, so bleibt die theologische Frage bei dieser Formulierung offen.

Weitere Rechtsfragen tauchten auf, als sich sieben Frauen zu Priesterinnen weihen ließen. Sie fanden einen schismatischen Bischof, der sie weihte. Die Folge war die automatische Exkommunikation mit deren nachfolgender Feststellung durch die Glaubenskongregation. Ihre Weihen wurden als kirchenrechtlich ungültig bezeichnet. Es kam dann noch zur Weihe einer Bischöfin.

IV. Schlussfolgerungen

Wie kann es weitergehen? Ist es so, wie Rik Torfs einmal gefragt hat: Welcher Kanonist könnte heute noch ernsthaft behaupten, dass die in c. 208 CIC/1983 unter dem Titel »Pflichten und Rechte aller Christgläubigen«¹⁴ garantierte fundamentale Gleichheit mit c. 1024 abgewogen werden könnte?

Oder ist, wie ich vor zwei Jahren in Rom bei einer jüdisch-christlichen Konsultation an der Päpstlichen Universität Gregoriana von einer deutschen Dogmatikerin – von mir nicht nachvollziehbar – gehört habe, die Gleichheit durch das Verbot der Weihe von Frauen zu Priesterinnen gar nicht verletzt bzw. berührt?

Oder gibt es noch eine Möglichkeit, den Frauen – wenigstens in Grenzen, wie es ja auch beim verheirateten Mann ist – zu ihrem Recht zu verhelfen?

Möglich ist immerhin, für die Weihe von Frauen zu Diakoninnen einzutreten.

14 *Ida Raming* (Anm. 4), 162 f.

V. Die Weihe von Frauen zu Diakoninnen

Es wurde schon gesagt, dass c. 1024 alle drei Weihestufen umfasst. Die Methode beweglicher Gesetzesanwendung lässt jedoch eine differenzierte Betrachtung der einzelnen Weihestufen zu. So ließe sich auch ein Weg aufzeigen, wie man in der Frage der Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe vorgehen könnte. Die Methode beweglicher Gesetzesanwendung hat dabei den Stand der theologischen Diskussion und darüber hinaus die rechtsgeschichtliche und theologiegeschichtliche Entwicklung bei der Frage der Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe in die Erörterungen einzubeziehen. Nicht zuletzt werden auch Argumente zu berücksichtigen sein, die man dem Thema *Bewusstseinsbildung* zuordnen kann.

Wenn man, wie schon gesagt, davon ausgeht, dass die Formulierung des c. 1024 lediglich die geltende Disziplin festlegt, ohne sie als göttliches Recht zu qualifizieren, so bleibt die theologische Frage bei dieser Formulierung offen. Auch ein Blick in den Quellenkodex zeigt, dass die Quellen zu c. 968 § 1 CIC 1917 dem c. 1024 entsprechen. Der neue Quellencodex verweist auf die Quellen zu c. 968 § 1 CIC 1917, die sich ausschließlich auf die Notwendigkeit der Taufe als Voraussetzung für die Ordination, nicht aber auf das Geschlecht beziehen. Die theologische Diskussion der letzten Jahre – sie drehte sich primär um das Priestertum der Frau – hat einige für uns interessante Ergebnisse gebracht. So hat man sich einerseits mit dem in der alten Kirche im Osten vorhandenen Diakonat der Frau wieder befasst, andererseits mit der Entwicklung beschäftigt, die zur Formulierung von c. 968 § 1, 1. Halbsatz CIC 1917 geführt hat. Die Frage soll hier nach ihrer rechtsgeschichtlichen, theologiegeschichtlichen und theologischen Seite bedacht werden, wenn diese Bereiche auch oft im Einzelnen nicht ganz so klar auseinanderzuhalten sind.

1. Rechtsgeschichtliche Analyse

Die Analyse der Quellen des Kirchenrechts hat gezeigt, dass der im CIC 1917 für die Frau fixierte Status der Unterordnung, insbesondere der Ausschluss vom Amt und damit von jeder offiziellen seelsorglichen und liturgischen Funktion, sein Fundament in entsprechenden Bestimmungen des klassisch-kanonischen, im *Corpus Iuris Canonici* enthaltenen Rechtes hatte. Ida Raming kommt in ihrer Untersuchung über den Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt zu dem Ergebnis: »Entscheidende Grundlage für die gegenwärtige kirchliche Rechtslage der Frau lieferte bereits die um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene Quellensammlung Gratians; sie enthält mehrere aus älteren Rechtssammlungen übernommene Bestimmungen, die der Frau die Ausübung jeglicher kultisch-liturgischen Funktion innerhalb des Altarraumes, die Überbringung der Krankenkommunion, die öffentliche Lehrtätigkeit sowie die Spendung der Taufe verbieten.« Die Motive für diese Stellung der Frau vermutet sie in der geringschätzigen Auffassung von der Frau um ihres Geschlechtes willen, die wesent-

lich durch das Fortwirken der alttestamentlichen Reinheitsvorstellungen sowie durch eine damit verbundene übersteigerte Sakralisierung des Kultes bedingt wurde. Die Dekretisten schließen sich bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der Texte des Dekrets im Wesentlichen der Lehrmeinung Gratians an. Während jedoch Gratian zur Frage der Ordination der Frau lediglich erklärt, die Frau könne weder zum Diakonat noch zum Presbyterat gelangen, ohne dafür eine Begründung zu geben und ohne das urkirchliche Diakonissenamt zu berücksichtigen, äußern sich mehrere Dekretisten ausführlich über das Diakonissenamt sowie zur Frage der Ordination der Frau überhaupt. Dabei ist durchgehend festzustellen, dass ihnen zwar die Existenz dieses frühkirchlichen Amtes bekannt ist, dass jedoch über die Ausprägung desselben eine große Unklarheit und irrige Auffassung besteht¹⁵.

2. Theologiegeschichtliche Analyse

Ein Ergebnis der dogmengeschichtlichen Analyse ist, dass die Frage des Diakonates der Frau immer wieder gestellt wurde. Das wird auch vom unsignierten, offiziellen Kommentar zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Inter Insigniores* über die Zulassung von Frauen zum Priesteramt aufgegriffen¹⁶. Dort wird vor allem die Frage angesprochen, ob es sich bei der historischen Weihe von Diakonissen um eine sakramentale Weihe handelte. Diese Frage tauchte seit dem 17. Jahrhundert bei einzelnen Theologen auf, wird wieder angesprochen von jenen Kanonisten, die man heute als *auctores probati* bezeichnet, nämlich z. B. vom späteren Kardinalstaatssekretär P. Gasparri und dem deutschrömischen Kanonisten F. X. Wernz. Sie stützen sich in ihrer kirchenrechtlichen Argumentation, Frauen könnten zur Ordination als Diakonin nicht zugelassen werden, auf die Autoren des 17./18. Jahrhunderts. Diese kennen das Faktum, dass Frauen zu Diakoninnen bestellt wurden – das 19. Jahrhundert arbeitet mit den Quellen –, sie bestreiten aber, dass diese Ordination von Frauen ein Sakrament gewesen sei. Da die sakramentale Ordination sich wesentlich auf die Eucharistie beziehe, könne hier offenbar nicht von einer sakramentalen Ordination gesprochen werden¹⁷. Diese Argumentation setzt die erst mit dem Mittelalter einsetzende inhaltliche Bestimmung des »Ordo sacramentalis« exklusiv von der Eucharistie her voraus. Diese Bestimmung des amtlichen Dienstes war in der Antike in dieser Form unbekannt. Das II. Vaticanum hat insbesondere in seinen Ausführungen über den Ordo des Bischofs und den des Presbyters den inneren Bezug des Amtes, d. h. der Weihe auf die Eucharistie zu einer von mehreren Bestimmungen gemacht. Die Argumente jener Kanonisten dürften deshalb sowohl unter historischer wie systematischer Rücksicht heute unzulänglich sein.

15 Der Kommentar ist abgedruckt in der Ausgabe der deutschsprachigen Redaktion des *L'Osservatore Romano* »Die Sendung der Frau in der Kirche«. Kevelaer (1978), 26 ff.

16 Siehe dazu Kommentar 29 u. Anm. 36. »Stellung der Frau« Fasz. V. #####

17 *Cipriano Vagaggini, L'Ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in: *OrChrPer* 40 (1974) 145–189.

Inzwischen haben nämlich die Forschungen von C. Vagaggini nachgewiesen, dass in der byzantinischen Tradition die Diakonisse ordiniert wurde und aufgrund ihrer Weihe zu jener Gruppe gehörte, die durch die Trias – Episkopat, Presbyterat, Diakonat – gebildet wurde¹⁸.

3. Die dogmatische Analyse

In der Frage nach der theologisch-dogmatischen Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zum Weihesakrament ist daher entsprechend dem derzeitigen Stand der wissenschaftlichen Diskussion eine Differenzierung in Bezug auf die einzelnen Weihestufen möglich. Aus den drei Gutachten von Y. Congar, P. Hünermann und H. Vorgrimler, die der Gemeinsamen Synode vorgelegt wurden, zeichnet sich die Tendenz ab, die theologisch-dogmatische Möglichkeit der Diakonatsweihe von Frauen anzunehmen¹⁹. Aus dieser Erkenntnis hat ja schon die Synode ein entsprechendes Votum an den Papst formuliert²⁰.

Zusammenfassend kann daher Folgendes festgestellt werden: Die Formulierung von c. 968 § 1, 1. Halbsatz CIC/1917, die als c. 1024 in den neuen CIC aufgenommen wurde, bringt die in der Kirche geltende Disziplin zum Ausdruck, ohne sie als göttliches Recht zu qualifizieren. Der kurze Bericht über den Stand der theologischen Diskussion, die rechts- und theologiegeschichtliche Entwicklung zeigt, dass das sakramentale Amt der Diakonin theologisch möglich erscheint, und eine Rechtsänderung in dieser Hinsicht daher möglich sein müsste.

4. Bewusstseinsbildung

Viele Jahre nach dem Konzil schien sich ein Konsens in Bezug auf die Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe abzuzeichnen. Daneben gibt es eine Reihe von Fakten, die ebenfalls für eine Einführung des Diakonates für Frauen sprechen. Das gilt für die reichen Erfahrungen von Frauen in der Kirche auf diakonischen Einsatzfeldern, für das aktive Interesse einer Anzahl von Frauen am Diakonat, für das Drängen gerade der jüngeren und mittleren Generation in den Gemeinden, den Frauen wenigstens den Zugang zum Diakonat zu eröffnen, für die Bereicherung und Diversifikation des Diakonates, welche mit einer Zulassung der Frau zum Amt des Diakons verbunden wäre.

18 Die Gutachten sind abgedruckt in: Synode 1973/7, 37–47.

19 Beschluss »Die pastoralen Dienste in der Gemeinde« 7.1.3. (»die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen«).

20 Zusammenstellung in der Studie »Stellung der Frau« ##### Fasz. V.

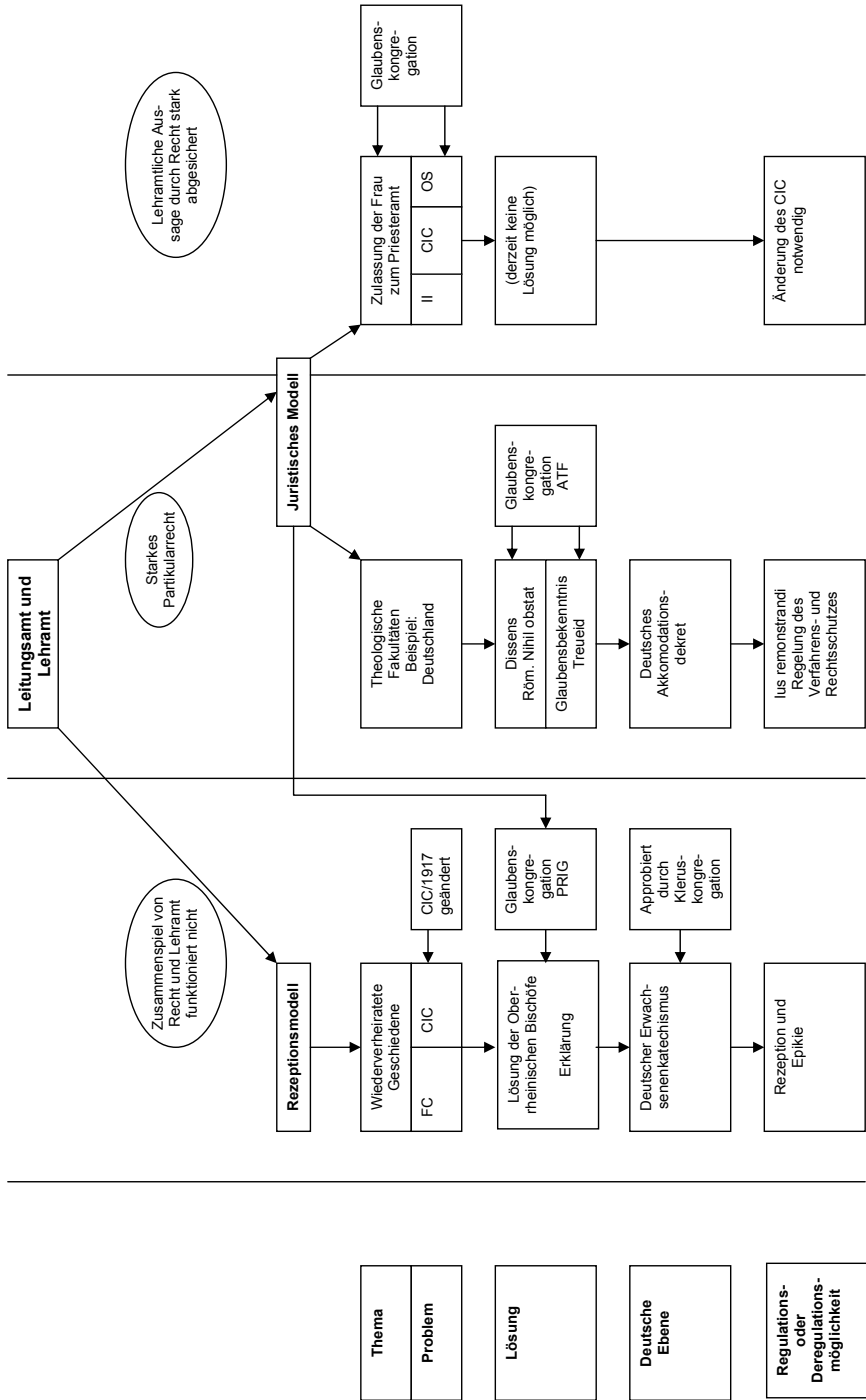
Epilog

Wenn so die Weihe von Frauen zu Diakoninnen möglich erscheint, ist doch zu fragen, ob, um sie rechtlich durchzuführen, eine Änderung von c. 1024 notwendig ist. Wohl nicht unbedingt. Bekanntlich besteht ja die Möglichkeit, dass von Normen, die nicht göttlichen Rechtes sind, dispensiert werden kann.

Vielleicht lässt sich sogar in der ganzen Argumentation gegen die Möglichkeit der Priesterweihe von Frauen doch noch etwas bewegen, ohne die vorhandene lehramtliche Entscheidung zu berühren? Ich versuche das zu denken: Das Lehramt weist hinsichtlich der Priesterweihe darauf hin, dass es eine solche für Frauen nie gegeben hat, hinsichtlich der Weihe zur Diakonin ist eine ähnliche Aussage noch nicht erfolgt. In der Theologie besteht heute Konsens darüber, dass es in der langen Geschichte der Kirche, über fast ein Viertel derselben, die Diakonin, auch die geweihte, gegeben hat. Kann das Argument der Einheit der Weihe, wie es dem II. Vatikanischen Konzil entnommen werden kann, die Frau von allen Weihestufen ausschließen? Ist c. 1024 CIC/1983 anders als sein gleichlautender Vorgänger im CIC/1917 zu interpretieren? Davon wird vielleicht ein anderes Mal zu handeln sein.

Abstract

The Canonical Fundaments of Male Priesthood in the Roman Catholic Church. Even though the title of the presentation names the canonical foundations of male priesthood in the Roman Catholic Church, the article speaks about the question of women ordination. The 1983 Code takes from the 1917 Code the idea that only a baptized man can be ordained. Documents of teaching function and Canon Law of the Church (*Inter insigniores* and *Ordinatio sacerdotalis*) are discussed. There is a tension between the argumentation of the teachership on the closed matter of women ordination: on the one hand it seems that no progress is to be achieved, on the other hand representatives of the Roman Catholic Church recognize that the ordination of women as deaconesses existed in the first centuries of Christianity. II Vatican Council speaks about the unity of ordination. If we know that women were ordained as deacons and also that the ordination is unitary, why can't we think of the possibility of reintroducing the diaconal ordination?



Lehramtliche Aussage durch Recht stark abgesichert

Starkes Partikularrecht

Zusammenspiel von Recht und Lehramt funktioniert nicht

Thema
Problem

Lösung

Deutsche Ebene

Regulations- oder Deregulations-möglichkeit

Legende: FC = Familiaris consortio 1984; CIC = Codex Iuris Canonici/1983; OS = Ordinatio Sacerdotalis 1994; II = Inter Insigniores 1976; PRIG = Deklaration des Päpstlichen Rates zur Interpretation von Gesetzestexten zum Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener; ATF = MP „Ad tuendam fidem“; PRIG = Päpstl. Rat zur Interpretation von Gesetzestexten, Erklärung zu c. 915 CIC/1983 2000