

eichstätter studien

**est**

NF **84**

**Bernhard Sven Anuth  
Bernd Dennemarck  
Stefan Ihli (Hg.)**

# » Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen.«

**Festschrift für Andreas Weiß**

**Verlag  
Friedrich Pustet**

EICHSTÄTTER STUDIEN

NEUE FOLGE

Band 84

Bernhard Sven Anuth, Bernd Dennemarck, Stefan Ihli (Hg.)  
»Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen«

EICHSTÄTTER STUDIEN

Im Auftrag von Professoren  
der Theologischen Fakultät  
der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt  
herausgegeben von Manfred Gerwing

NEUE FOLGE

BAND 84

Bernhard Sven Anuth, Bernd Dennemarck, Stefan Ihli (Hg.)  
»Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen«

VERLAG FRIEDRICH PUSTET  
REGENSBURG

Bernhard Sven Anuth, Bernd Dennemarck, Stefan Ihli (Hg.)

»Von Barmherzigkeit und Recht  
will ich singen«

Festschrift für Andreas Weiß

VERLAG FRIEDRICH PUSTET  
REGENSBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISSN 0170-9402

ISBN 978-3-7917-3152-0

© 2020 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlag: Martin Veicht, Regensburg

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2020

eISBN 978-3-7917-7292-6 (PDF)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf  
[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)

Informationen und Bestellungen unter [verlag@pustet.de](mailto:verlag@pustet.de)





# Inhaltsverzeichnis

<i>Bernhard Sven Anuth/Bernd Dennemarck/Stefan Ihli</i> Vorwort der Herausgeber	11
<i>Bischof Dr. Gebhard Fürst</i> „Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen“. Grußwort des Bischofs von Rottenburg-Stuttgart	13
<i>Bischof Dr. Gregor Maria Hanke OSB</i> Grußwort des Bischofs von Eichstätt	15
<i>Stefan Ihli/Bernhard Sven Anuth</i> Ein Mann mit zwei Hüten. Biographische Notizen	17
<i>Anton Aicher</i> Der „Tonus andreaticus“ – eine „gesungene Variation“ der Frohen Botschaft	21
<i>Rüdiger Althaus</i> <i>Bis der Ablauf der Amtszeit uns scheidet ...</i> – Zur befristeten Bestellung von Pfarrern	23
<i>Bernhard Sven Anuth</i> Möglichkeit und Konsequenzen eines sakramentalen Frauendiakonats. Kanonistische Perspektiven	41
<i>Jürgen Bärsch</i> Durchgangsstufe oder ständiger Dienst? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur Diakonenweihe von Priesterkandidaten und Ständigen Diakonen	71
<i>Burkhard Josef Berkmann</i> Katholische Ostkirchen in Krisengebieten und in der Diaspora. Das Kirchenrecht als Stütze	89
<i>Felix Bernard</i> Das Beichtgeheimnis im Zeitalter der Transparenz und Whistleblower. Anmerkungen zum Schutz des Beichtgeheimnisses im katholischen Kirchenrecht und in der deutschen Rechtsordnung	105

<i>Christoph Böttigheimer</i> Der Glaubenssinn der Gläubigen. Fundamentaltheologische und kanonistische Implikationen	115
<i>Konrad Breitsching</i> Eheassistenz und Trauungskompetenz in Geschichte und Gegenwart	125
<i>Bernd Dennemarck</i> Zur Sakramentalität der Ehe evangelischer Christen. Ein kanonistischer Beitrag zur Ökumene	151
<i>Jiří Dvořáček</i> Synodalität und Laien. Theologische Grundlegung	167
<i>Manfred Gerwing</i> „Den Gerechten betrübt nichts“. Gerechtigkeit im Buch der göttlichen Tröstung Meister Eckharts	183
<i>Elmar Güthoff</i> Überlegungen zur Vorlage eines Minderheitenvotums in Ehenichtigkeitsverfahren	199
<i>Stephan Haering</i> Das päpstliche Motu proprio <i>De concordia inter Codices</i> (2016). Hinweise zu textlichen, ökumenischen und rechtspraktischen Aspekten	209
<i>Judith Hahn</i> Moralische Gewissheit. Ein Beitrag zur Debatte um den kirchenrechtlichen Beweisstandard	235
<i>Richard Hartmann</i> Diakone als Garanten für eine diakonische Kirche? Zwischen Auftrag und Überforderung	261
<i>Stefan Ihli</i> Der Personalpfarrer als Delegant der Traubefugnis	279
<i>Klaus Kießling</i> Diakone als „Botschafter Jesu Christi, der alles Herrische von sich weist“ Ein aus biblischen und kirchlichen Quellen schöpfendes Plädoyer	311

<i>Severin J. Lederhilger</i> Die Missionare der Barmherzigkeit und ihre Sondervollmachten. Ein neues Amt der Versöhnung für den Strafnachlass im <i>forum internum</i>	325
<i>Adrian Loretan</i> Ist jede gültige Eheschließung zwischen Getauften ein Sakrament?	343
<i>Norbert Lüdecke</i> Warum erst 2010? Hinweise und Anfragen zur Vorgeschichte eines Skandaljahres der Kirche in Deutschland	353
<i>Klaus Lüdicke</i> Der Eheprozess nach der Reform von 2015. Auswirkungen auf die Instruktion <i>Dignitas connubii</i>	381
<i>Peter Platen</i> Überlegungen zur Koordination von päpstlicher und diözesanbischöflicher <i>potestas</i> gemäß can. 381 § 1 CIC	395
<i>Helmuth Pree</i> Domkapitel und Bistumsleitung. Bemerkungen aus kanonistischer Sicht	403
<i>Matthias Pulte</i> Der Irrtum über die Unauflöslichkeit der Ehe – willensbestimmend und wann, oder kanonistisch belanglos?	417
<i>Richard Puza</i> Die Entstehung des Codex Iuris Canonici 1917, das gleichzeitige Werden des neuen Kirchenrechts sowie die Bedeutung der can. 1–6 CIC/1917	433
<i>Wilhelm Rees</i> Ökumenische Zusammenarbeit im Bereich von Katechese, Religionsunterricht und Universitäten und gottesdienstliche Gemeinschaft ( <i>communicatio in sacris</i> ) im Ökumenischen Direktorium	453
<i>Martin Rehak</i> Zum Begriff der Seelsorge im staatlichen Recht	493
<i>Nikolaus Schöch</i> Die Möglichkeit des Verzichts auf die Berufung von Seiten des Bandverteidigers seit dem Motu proprio <i>Mitis Iudex Dominus Iesus</i>	549

*Thomas Schüller*

Drittes Geschlecht und seine kirchenrechtlichen Implikationen 563

*Wolfgang Urban*Die heiligen Diakone und ihre Verehrung.  
Ein eigenes Kapitel der Kirchen- und Kulturgeschichte 581

Bibliographie Andreas Weiß 635

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 647

Tabula gratulatoria 651

## Vorwort der Herausgeber

Wie die Antritts-, so ist oft auch die Abschiedsvorlesung eines Professors eine symbolträchtige Lehrveranstaltung, markiert doch der Wechsel vom aktiven akademischen Leben in eine mehr oder weniger ruhige Pension einen noch deutlicheren Einschnitt, als es jeder runde Geburtstag sein könnte. So ist auch bei Prof. Andreas Weiß nicht sein 65. Geburtstag im September 2019, sondern sein Ausscheiden aus dem universitären Lehrbetrieb am Ende des Sommersemesters 2020 nach 25 Jahren als Hochschullehrer der bewusst gewählte Anlass, dankbar zurückzuschauen auf ein reich gefülltes Leben mit einer gelingenden Synthese aus akademischer Forschung und Lehre einer- sowie segensreichem seelsorglichem Wirken als Ständiger Diakon andererseits. Beides hat Andreas Weiß aus einer tiefen Kirchlichkeit heraus verstanden und gelebt. Mit dem vorliegenden, anlässlich der Abschiedsvorlesung überreichten Band wollen die Herausgeber ihren und den Dank vieler an den geschätzten akademischen Lehrer oder Kollegen ausdrücken und seine Verdienste angemessen würdigen, die er selber in der ihm eigenen Bescheidenheit vor Gott und den Menschen immer geringgeschätzt hat.

אֶשְׁיִרָהּ הָקִדְוָה וְיִמְשְׁכֶּטָהּ, von Barmherzigkeit und Recht will ich singen: Diese Worte aus Psalm 101,1 sind Überschrift und Inhalt der Festschrift zugleich, weil Andreas Weiß mit der Leidenschaft, mit der er Hochschullehrer war, auch als Diakon wirkt und dabei besonders auch den liturgischen Gesang pflegt. Und so mag diese Festschrift gleichsam ein Abschieds- und Danklied der Herausgeber sein, in das eine Vielzahl von Fach-, Fakultäts- und Diakonskollegen, Schülern und Freunden mit einstimmen. Dabei ergibt sich kein monotoner Gleichklang, sondern – ganz entsprechend den vielseitigen Vorlieben und Interessen des Geehrten – eine wohlklingende Harmonie der unterschiedlichen Facetten, die ihm wichtig waren und sind, suchte er doch immer den Austausch nicht nur mit den Kollegen des eigenen Fachs, sondern auch darüber hinaus – innerhalb und außerhalb der Universität sowie als Ständiger Diakon umso mehr mit den „normalen Leuten“, ist ihm doch aller professoraler Dünkel fremd.

Unter den Beiträgen sind zunächst die kirchenrechtlichen zu nennen, die zwar – entsprechend der Tätigkeit des Geehrten als Diözesanrichter – schwerpunktmäßig aus dem Ehe- und Eheprozessrecht stammen, insgesamt jedoch die meisten Teilgebiete des kanonischen Rechts abdecken und auch das in Eichstätt mit seinem Collegium Orientale bedeutsame Recht der katholischen Ostkirchen mit bedenken. Die Aufsätze reichen von rechtsgeschichtlichen Themen bis hin zu ganz aktuellen, zum Teil brisanten Fragen wie dem im Kontext des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker in mehreren Staaten angegriffenen Beichtgeheimnis, den kirchenrechtlichen Implikationen des neu eingeführten sogenannten Dritten Geschlechts oder dem Frauendiakonat. Daneben stehen theologische Ausführungen anderer Professoren der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Schließlich sind allerdings auf besonderen Wunsch des Geehrten auch noch Aufsätze enthalten, die verschiedene Aspekte des Diakonats beleuchten und dabei u. a. eine Antwort darauf versuchen, ob Diakone Botschafter Jesu Christi und Garanten für eine diakonische Kirche sind – eine Frage, auf die der Geehrte in seinem Leben zweifelsohne eine persönlich positive Antwort gefunden hat.

Die Herausgeber haben am Abschluss der Arbeiten dieser Festschrift vielen herzlich zu danken. An erster Stelle sind in diesem Zusammenhang selbstverständlich die Autorin und die Autoren zu nennen, die einen Beitrag beigesteuert und dabei auch die terminlichen Vorgaben eingehalten haben, die wir Herausgeber zwangsläufig setzen mussten.

Insbesondere weil wir wissen, dass der Geehrte ein außerordentlich scharfes Auge für Druckfehler hat, gebührt ganz besonderer Dank namentlich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Lehrstuhl für Kirchenrecht der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, die uns bei der Redaktionsarbeit sorgfältig und tatkräftig unterstützt haben, namentlich Frau Sarah Röser M.A. und Herrn Dipl.-Theol. Hermann Herburger.

Für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der „Eichstätter Studien“ und die damit verbundene finanzielle Unterstützung der Drucklegung danken wir herzlich der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Dank für die unkomplizierte Zusammenarbeit und termingerechte Fertigstellung des schönen Bandes gebührt auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Friedrich Pustet.

Aufrichtig zu danken haben wir zudem allen, die einen Druckkostenzuschuss geleistet und damit das Erscheinen des Bandes erst ermöglicht haben. Dies waren:

- Diözese Rottenburg-Stuttgart
- Diözese Eichstätt
- Verband der Diözesen Deutschlands
- Große Kreisstadt Rottenburg am Neckar
- Konsistorium der Erzdiözese München und Freising
- Eichstätter Universitätsgesellschaft e. V.
- Prof. Dr. Richard Puza, Rottenburg am Neckar

Dem Geehrten seien noch viele gesegnete Jahre in Gesundheit und voll Schaffenskraft vergönnt, im Dienste der Kanonistik und der kirchlichen Gerichtsbarkeit, umso mehr im Dienst an den ihm als Ständigem Diakon anvertrauten Menschen, vor allem aber zusammen mit seiner Frau Maria Magdalena und im Kreise der Familien seiner drei Söhne. Ad multos annos!

Tübingen, Fulda und Rottenburg a. N., im Februar 2020

Bernhard Sven Anuth  
Bernd Dennemarck  
Stefan Ihli

# „Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen“

Grußwort des Bischofs von Rottenburg-Stuttgart

*Dr. Gebhard Fürst*

Fragt man Prof. Dr. Andreas Weiß nach einem Schriftzitat, das er seinem Wirken voranstellen möchte, dann antwortet er mit dem ersten Vers aus Psalm 101. Der Psalm beschreibt die Vorsätze eines Menschen, König David, dem in seinem Leben große Verantwortung zukommt. Diese Verpflichtung definiert sich im Psalm im Blick auf Gott und im Blick auf die Menschen. Denn vor Gott und für die Menschen trägt der Beter des Psalms Verantwortung. Am Beginn des Psalms stehen die Bitte um Gottes Hilfe sowie das Fundament aller irdischen Macht: Recht und Barmherzigkeit. Beide lassen sich nicht trennen. Thomas von Aquin führt dazu aus: „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit. Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.“ Barmherzigkeit und Recht – ohne das Eine kann das Andere nicht bestehen. Beide bedingen einander. Gottes Barmherzigkeit ist der Ursprung seiner Gerechtigkeit.

Auch in der Rechtsprechung gehören Barmherzigkeit und Recht unmittelbar zusammen. Das kanonische Recht kennt neben den Festschreibungen und Gesetzen in der Rechtsprechung stets Güte und Gnade. Das kirchliche Recht will nicht zerstören. In erster Linie will es aufrichten und ausrichten auf Jesus Christus.

An diesem Punkt kommt die Diakonie ins Spiel, die neben der Liturgie und der Verkündigung ein Grundvollzug unserer Kirche ist. Andreas Weiß versteht sich primär als Diakon. Sein gesamtes berufliches Wirken hat er dem Selbstanspruch untergeordnet, den Menschen zugewandt auf Augenhöhe zu begegnen.

Beruflich hat Andreas Weiß viel erreicht – Offizialatsoberrat am Bischöflichen Offizialat in Rottenburg, Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen, Professor in Eichstätt, Promotor iustitiae am Bischöflichen Offizialat in Eichstätt, um nur einige Stationen seiner kanonistischen Laufbahn zu nennen. 33 Jahre jung war er, als er zum Diakon geweiht wurde. Und Diakon ist er stets geblieben. Man kann sogar sagen, der Diakonats war seine ursprüngliche, seine erste Profession.

Auch als gefragter Kanonist und Diözesanrichter wendete er sich in erster Linie den Menschen zu, deren Lebensgeschichten oftmals – vor allem in Fragen des Eherechts – auch Leidensgeschichten sind. Sein Urteil fällte er nicht unberührt. Im Gegenteil: Seiner Lebenshaltung entspricht es, mit den Menschen „durch den Staub“ scheinbar heillosen Situationen zu gehen. Darin liegt das Diakonische. Denn das

griechische „διά κοινᾶς“ heißt seinem ursprünglichen Wortsinn nach „durch den Staub gehen“. Christinnen und Christen, die bereit sind, durch den Staub des menschlichen Daseins, seiner Sorgen und Nöte zu gehen, wirken heilsam in Worten und Tat.

Barmherzigkeit und Recht nicht zu trennen, sondern in den Gegensätzen als Bereicherung zu erfahren und zu vermitteln, ist Andreas Weiß stets gelungen – trotz oder gerade wegen seiner vielfältigen Dienste und Ämter, die er über die Jahre oftmals gleichzeitig ausübte. Sein Wirken, davon bin ich überzeugt, wird nachklingen in den vielen Menschen, die mit ihm zusammengearbeitet haben, die seine Unterstützung genossen und die bei ihm studieren und lernen durften.

Nun wird Andreas Weiß als Inhaber der Professur für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt in den Ruhestand verabschiedet. Diesen großen Einschnitt nehme ich zum Anlass, ihm für sein vielfältiges Wirken zu danken und ihm auf diesem Weg und im Namen der gesamten Diözese alle guten Wünsche zu übermitteln! Für seinen weiteren Lebensabschnitt wünsche ich ihm Gottes reichen und bleibenden Segen!

In herzlicher Verbundenheit



Dr. Gebhard Fürst  
Bischof von Rottenburg-Stuttgart

# Grußwort des Bischofs von Eichstätt

*Dr. Gregor Maria Hanke OSB*

Als ich Professor Dr. Andreas Weiß vor mehr als fünfzig Jahren im Internat in Eichstätt kennenlernte, war für keinen von uns beiden abzusehen, dass ich fünf Dekaden später darüber in einer Festschrift zu seinen Ehren schreiben würde. Weil Andreas vor dem Abitur noch einmal die Schule wechselte und nach Schwabaching, verloren wir uns für kurze Zeit aus den Augen, bis wir uns beim Theologiestudium in Eichstätt wiedertrafen. Schon während unserer Studentenzeit wurde seine besondere kommunikative Begabung deutlich, die es ihm nicht nur ermöglichte, im Bereich der wissenschaftlichen Theologie Sachverhalte verständlich und anschaulich zu erklären, sondern auch offen und einladend auf Menschen zuzugehen. Um diese persönliche Gabe auch für die Kirche fruchtbar zu machen, begann er nach Theologiestudium und Eheschließung die Ausbildung zum Ständigen Diakon im Bistum Rottenburg-Stuttgart und empfing schließlich dort die Diakonenweihe. Nach weiteren Jahren als Seelsorger und Diözesanrichter in Rottenburg am Neckar und Privatdozent an der Universität Tübingen kehrte er 1999 als Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte nach Eichstätt zurück.

Über 21 Jahre hat Professor Weiß sein kanonistisches und pädagogisches Können in den Dienst der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt gestellt und zahllosen Theologiestudenten das kanonische Recht sowie seine historische Entwicklung und theologische Begründung erschlossen. Durch sein großes Interesse am Seminarleben und seinen regelmäßigen Kontakt zu den beiden Eichstätter Collegien fungierte er auch als lebendiges Bindeglied zwischen den Ausbildungsstätten und der Theologischen Fakultät. Als Verantwortlicher der Fakultät für die Anerkennung der Studienleistungen ausländischer Studenten hat er unzähligen angehenden Theologen geholfen, sich im deutschen Studiensystem zurechtzufinden und die Vorlesungen und Seminare zu identifizieren, die sie gegebenenfalls noch nachholen mussten. Mit seiner Entscheidung, einen Schwerpunkt seiner Lehrtätigkeit auf das in Deutschland wenig beachtete Recht der Ostkirchen zu legen, hat er entscheidend zur internationalen Profilierung der Eichstätter Theologischen Fakultät beigetragen.

Zusätzlich zu seiner Lehrtätigkeit sowie seinem Dienst als Diakon und Diözesanrichter im Bistum Rottenburg-Stuttgart wirkt Professor Weiß dankenswerterweise seit elf Jahren auch als Promotor iustitiae am Bischöflichen Offizialat Eichstätt, so dass er in unserem Bistum das kirchliche Recht nicht nur akademisch vertritt, sondern auch aktiv in der Rechtspflege tätig ist.

Ich danke Professor Weiß für seinen Dienst in unserer Diözese und hoffe, dass er auch in Zukunft sowohl der Theologischen Fakultät als auch dem Bistum Eichstätt erhalten bleibt!

In freundschaftlicher Verbundenheit

+  OSB

Dr. Gregor Maria Hanke OSB  
Bischof von Eichstätt

# Ein Mann mit zwei Hüten

## Biographische Notizen

*Stefan Ihli/Bernhard Sven Anuth*

1954 in Gnotzheim bei Gunzenhausen in Bayern geboren, ging Andreas Weiß nach dem Besuch der örtlichen Grundschule zunächst in Eichstätt, später in Schwabach auf das humanistische Gymnasium. Weniger der dortige Religionsunterricht als vielmehr seine konkreten Erlebnisse und Erfahrungen in der Pfarrgemeinde ließen ihn schon früh den Vorsatz fassen, Theologie zu studieren. Priester wollte er nicht werden, weil er sich nicht zum zölibatären Leben berufen fühlte. Durch ein Pflegepraktikum und die fortgesetzte Begleitung einer Kranken erkannte er aber als seine Begabung und Berufung, Menschen seelsorglich beizustehen. Der Wunsch, diakonisch zu wirken, sollte ihn fortan nicht mehr loslassen und wurde konkret in dem Vorsatz, sich zum Ständigen Diakon weihen zu lassen.

Nach Studienjahren in Eichstätt und Würzburg schloss Andreas Weiß seine grundständige theologische Ausbildung 1979 in Würzburg mit dem Diplom ab. Als wissenschaftlicher Assistent von Professor Hubert Müller am Lehrstuhl für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt lernte er danach nicht nur die akademische Theologie, sondern auch das Fach Kirchenrecht intensiver kennen und schätzen.

Da in der Diözese Eichstätt der Ständige Diakonats zum damaligen Zeitpunkt noch nicht eingerichtet war, und auch aus familiären Gründen zog es ihn allerdings schon bald weg aus der Barockstadt an der Altmühl: In der Diözese Rottenburg-Stuttgart, wo bereits 1968 die ersten Ständigen Diakone geweiht worden waren, sah er für sich und seine diakonische Berufung eher eine Zukunft.

Seit Oktober 1980 lebt und wirkt Andreas Weiß in Rottenburg am Neckar. Bis Ende 1982 absolvierte er dort die notwendige Weiterbildung, um die Zweite Dienstprüfung für den kirchlichen Dienst ablegen zu können, und trat zum 1. Januar 1983 eine Stelle am Bischöflichen Offizialat an. Nur wenige Tage später, am 25. Januar 1983, wurde der neue CIC promulgiert und damit klar, dass Andreas Weiß noch einmal studieren musste: Das neue Kirchenrecht verlangte (und verlangt bis heute) von hauptamtlichen Mitarbeitern kirchlicher Gerichte eine zusätzliche akademische Qualifikation im kanonischen Recht. Auch wenn sich dadurch seine Ausbildung zum Ständigen Diakon verzögerte, begann Weiß 1984 neben seiner Tätigkeit am Offizialat zielstrebig mit dem Studium des kanonischen Rechts an der Kanonistischen Fakultät der Universität Strasbourg. Dort erwarb er 1985 die Licence en droit

canonique, 1986 das Lizentiat im kanonischen Recht, 1988 das Diplôme d'études approfondies und 1990 schließlich das Doktorat im kanonischen Recht. Sein Interesse am Kirchenrecht war damit aber keineswegs am Ende, sondern erst richtig geweckt. Und so nahm er ab 1992 ebenfalls nebenberuflich an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen unter Begleitung von Professor Richard Puza weiterführende Studien auf, die 1995 zur theologischen Habilitation und zur Erteilung der Lehrbefugnis für das Fach Kirchenrecht führten.

Abgesehen von den Lehrveranstaltungen, die er als Privatdozent am Tübinger Lehrstuhl fortan hielt, und der Vertretung dieses Lehrstuhls während eines Forschungsfreisemesters des Ordinarius im Sommersemester 1998 ergaben sich für Weiß aus diesen kanonistischen Qualifikationen allerdings zunächst keine wesentlichen beruflichen Veränderungen. Neben der Tätigkeit am Bischöflichen Offizialat, seit dem 23. Januar 1985 als Diözesanrichter, wirkte er seit seiner Weihe zum Ständigen Diakon am 24. Oktober 1987 als solcher in Rottenburg, zunächst mit Auftrag als Diakon mit Zivilberuf in der Kirchengemeinde St. Moriz, später als ehrenamtlicher Diakon mit Zivilberuf in den Seelsorgeeinheiten Rottenburg Süd und Rottenburg Nord.

Seine neben der familiären also auch diakonale Verwurzelung in Rottenburg ließ ihn daher reiflich überlegen, ob er Ende der 1990er Jahre den Schritt gehen sollte, sich auf den vakant gewordenen Lehrstuhl für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt zu bewerben. Der erfolgreiche Ausgang des Berufungsverfahrens führte ihn allerdings zugleich zu seinen biographischen Anfängen zurück, hatte die Eichstätter Fakultät doch inzwischen jenes Gebäude bezogen, wo Andreas Weiß 30 Jahre zuvor das Gymnasium besucht hatte.

Nach Vertretung der vakanten Professur im WiSe 1997/1998 wurde Weiß zum 15. April 1999 zum ordentlichen Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte ernannt und konnte fortan hauptberuflich seiner neben dem Diakonat zweiten Begabung und Leidenschaft nachgehen: das kanonische Recht zu erforschen und zu vermitteln. Neben den üblichen Traktaten, die in Eichstätt stets auch mit Bezug auf das Recht der katholischen Ostkirchen zu lehren waren und sind, griff er in seinen Lehrveranstaltungen stets auch aktuelle Themen auf und vermittelte seinen Studierenden den Praxisbezug des kirchlichen Rechts. Exemplarisch seien hier nur seine Hauptseminare zum Diakonat der Frau (SoSe 1997 und SoSe 2004), zum sexuellen Missbrauch (SoSe 2002 und WiSe 2011/2012), zum Konflikt mit der Pius-Bruderschaft (SoSe 2010), zur Synodalität in der Kirche (SoSe 2013, SoSe 2016 und SoSe 2019), zum Kirchenaustritt (SoSe 2015), zur Anwendungspraxis der kirchlichen Lehre nach „Amoris laetitia“ (WiSe 2016/2017), zur Kurienreform unter Papst Franziskus (SoSe 2018), zur „Ehe für alle“ (SoSe 2018) oder zu den vermögensrechtlichen Skandalen in deutschen Bistümern (SoSe 2019) genannt. Seine Bereitschaft und sein Mut, auch kirchlich heiße Eisen anzufassen, spiegeln sich entsprechend auch in seiner umfangreichen Bibliographie wider, die in diesem Band abgedruckt ist.

Damit ist schon viel von dem Geist angesprochen, aus dem heraus Andreas Weiß Kirchenrechtswissenschaft betreibt: Ihm ging es nie nur um die solide Vermittlung des geltenden Rechts. Gern und engagiert arbeitete er sich auch an vielen kirchenpolitischen Streitpunkten ab, stets mit einem kritischen Geist, der auch gewillt war, unbequem zu sein, um strukturelle Probleme aufzudecken, Überkommenes zu hinterfragen, das Gegenüber aus der Reserve zu locken und einen fruchtbaren Diskurs zu stimulieren. Seine Schülerinnen und Schüler sollten nicht nur das geltende Recht und seine Genese, sondern ebenso gut den verantworteten Umgang damit in der heutigen Rechtspraxis lernen. Dabei war ihm zwangsläufig alles Pauschalieren fremd. Gerne zitierte er in seinen Vorlesungen das Diktum Hermann Hesses: „Wir Geistigen haben, allen Dampfwalzen und Normierungen zum Trotz, das Differenzieren zu üben und nicht das Verallgemeinern.“ Ganz im Geiste einer solchen differenzierenden Epikie und kanonischen Billigkeit ist Weiß im Gefolge seines akademischen Lehrers Richard Puza die Geschmeidigkeit des kanonischen Rechts ebenso wichtig wie dessen diakonische Funktion. Immer hatte er sowohl die Reformbedürftigkeit als auch -fähigkeit des Kirchenrechts vor Augen und scheute im Interesse dessen bei zugleich völlig unzweifelhafter Loyalität zu Glaube und Kirche auch gegenüber kirchlichen Amtsträgern nie ein offenes und kritisches Wort. Bequem wollte er nie sein, unerschrocken sehr wohl.

Entsprechend ging Andreas Weiß auch mit der Lehrbeanstandung um, die er schon im ersten Jahr als Professor in Eichstätt zu überstehen hatte: Angesichts des in seinen Augen gänzlich banalen Vorwurfs brach er vor der in römischem Auftrag bestellten Kommission in schallendes Gelächter aus – und bestand zum Entsetzen der Kommission ausdrücklich darauf, dies vor jeder inhaltlichen Stellungnahme im Protokoll festzuhalten. Die Ergebnis- und Folgenlosigkeit des Verfahrens kommentierte er verschiedentlich und leicht süffisant mit der Bemerkung: „Nun liege ich im Keller der Glaubenskongregation in guter Gesellschaft und werde nicht mehr Bischof.“

Zeichen seiner kanonistischen Individualität ist auch, dass er nicht viele Doktoranden und nur wenige Habilitanden hatte und weder eine eigene „Schule“ gründen noch sich selbst einer solchen zuordnen lassen wollte. Ohnehin pflegte er nie ein klassisches Lehrer-Schüler-Verhältnis, sondern eher ein kollegiales zu „seinem“ akademischen Nachwuchs, eben so, wie er es selbst bei seinen akademischen Lehrern in Strasbourg und Tübingen kennen und schätzen gelernt hatte.

In Prüfungen war er ein zwar zugänglicher und gerechter, aber doch durchaus strenger Prüfer. Keineswegs nur legendär, sondern ganz real ist allerdings auch, dass Andreas Weiß über den Schreck einer Prüfung bisweilen gern mit einem Schnaps aus dem eigens dafür angeschafften Büro-Kühlschrank hinweghalf. Nicht nur darin zeigte sich seine von vielen geschätzte Sensibilität und menschliche Zuwendung, aus der heraus er sich stets reichlich Zeit für Fragen und Nöte der Studierenden nahm, insbesondere in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Prüfungsausschusses, der er von 2003–2019 war.

Dekan seiner Fakultät wollte er nie werden, engagierte sich aber gern und vielfältig in der zweiten Reihe der akademischen Selbstverwaltung, u. a. als Mitglied im Fakultätsrat 2000–2019, im Promotionsausschuss 2003–2017 und im Senat 2011–2015. Als Kanonist war er immer der „geborene“ Rechtsberater seiner Fakultät, war Vorsitzender, Mitglied oder Berichterstatter in insgesamt neun Berufungskommissionen und wirkte in den AKAST-Akkreditierungskommissionen in Freiburg im Breisgau und Paderborn mit.

Parallel zu all dem blieb ihm die Tätigkeit als kirchlicher Richter in Rottenburg wichtig, weil er darin eine exemplarische Anwendung kirchlichen Rechts auf die Lebenswirklichkeit der Gläubigen erblickte: Mehr als 850 von ihm mitgefällte Urteile in Ehesachen bedeuten ebenso viele Schicksale. Die am 1. Januar 2009 noch dazugekommene Berufung zum Kirchenanwalt der Diözese Eichstätt mag angesichts des kritischen und unbeugsamen Geists von Andreas Weiß nur konsequent und sachgerecht gewesen sein, gerade wenn man an die aktuellen Finanzprobleme der Diözese denkt.

Dass es Andreas Weiß neben seiner wissenschaftlichen wie praktischen Beschäftigung mit dem Kirchenrecht nie langweilig zu werden drohte, liegt auch an seinem zweiten „Hut“, dem diakonalen Dienst, der seine erste und nach eigenem Bekunden tiefere Berufung darstellt, sodass er ihn im Zweifel auch schon einmal Verpflichtungen an der Hochschule vorziehen konnte. Gern und ohne Rücksicht auf den Zeitaufwand stand er für seelsorgliche Dienste in Rottenburg immer zur Verfügung und ist dabei für alle Kasualien bei den Gläubigen bis heute sehr beliebt. Geschätzt wird auch seine eigene Art des liturgischen Gesangs („tonus andreaticus“), mit der er den Schrifttext in einer besonderen Weise lebendig macht, wenn er im Gottesdienst als Diakon das Evangelium vorträgt.<sup>1</sup> Zugleich baute er von Anfang an auch Brücken zwischen seinem Diakonenamt und der Wissenschaft, indem er sich in seinen akademischen Qualifikationsarbeiten mehrfach empirisch und theoretisch mit dem Ständigen Diakonat befasste.

Kolleginnen und Kollegen, Schülerinnen und Schüler wie auch die Gläubigen in Rottenburg schätzen den kritischen Blick von Andreas Weiß, sein nüchternes Denken und sein offenes Wort, aber auch seine fröhliche Gelassenheit, humorvolle Geselligkeit, herzliche Verlässlichkeit und wahrhaft diakonische Empathie. Den Spagat zwischen Katheder und Kanzel hat er während seiner Berufstätigkeit stets souverän gemeistert. Die Kanzel wird ihm nach der Pensionierung ebenso erhalten bleiben wie das Richteramt am Bischöflichen Offizialat Rottenburg und darüber hinaus werden nicht nur seine breit gestreuten Interessen, sondern auch sein vielfältiges ehrenamtliches Engagement dafür sorgen, dass aus seinem Ruhe- wohl eher ein Unruhestand wird. Ihm persönlich dürfte dies durchaus entgegenkommen. In diesem Sinne: *Ad multos annos!*

<sup>1</sup> Vgl. hierzu den nachfolgenden Beitrag von Anton Aicher.

# Der „Tonus andreaticus“ – eine „gesungene Variation“ der Frohen Botschaft

*Anton Aicher*

Ein eifriger Diakon, der Kirchenrechtsprofessor ist und noch dazu gut singen kann – das hat man nicht alle Tage! Welch großes Geschenk Gottes!

Ein Hauptmerkmal des diakonischen Dienstes in der Feier der Liturgie ist die Verkündigung des Evangeliums; bei besonderen, feierlich-festlichen Anlässen kommt dies in gut gesungener Weise verstärkt ausdrucksvoll und eindringlich zum Ausdruck. Dies versteht Andreas Weiß in ganz besonderer und auch individueller Weise zu verwirklichen: Das Wort Gottes muss zum Sprechen kommen – also ändert er seine Singweise je nach Inhalt und Charakter des Evangelientextes. Die bekannten, „klassischen“ Evangelientöne 1 bis 5, dazu den „Jesaja-Ton“, verwendet er nur selten in der „Normalform“, sondern ändert sie mit viel musikalisch-textlichem Fingerspitzengefühl ab bzw. variiert sie je nach Atmosphäre des Textes. So endet er gerne bei Fragen auf der Septime oder Prim, um die Spannung auf die Antwort hin aufrechtzuerhalten bzw. noch zu steigern. Die Antworten gestaltet er gerne im Krebsgang (also rückwärts) zur Frage, um den direkten Bezug zueinander nochmals zu unterstreichen. Besonders wichtige Textstellen oder Worte, über die anschließend z. B. gepredigt werden wird, wiederholt er deklamatorisch in piano abgestufter Lautstärke quasi als „Bedenk-Echo“. Sein Singen und Sprechen der liturgischen Texte wird durch Pausen bei Sinnabschnitten, Dramatisierung in der Deklamation (Weinen, Lachen, Erregung, Streiten ...) fast „leibhaft“ lebendig. Oftmals sind seine Singweisen im Erzählton auch ehrwürdig byzantinisch angehaucht, was wohl seiner in Eichstätt erfahrbaren Nähe zu den Ostkirchen zuzuschreiben ist.

Summa summarum kann gesagt werden, dass ein „Puritaner“ der Kantillation in der Liturgie sicherlich überrascht sein wird, was er/sie durch Andreas Weiß in seinem speziellen „Tonus andreaticus“ zu hören bekommt. Auf jeden Fall lässt es immer aufhorchen. Der Diakon Andreas Weiß erreicht besondere Aufmerksamkeit für die Frohe Botschaft, die ihm wichtig ist und die er uns ins Herz legen/singen will. Eine farbig-bereichernde Art der liturgischen Kantillation.



## *Bis der Ablauf der Amtszeit uns scheidet ... –*

### *Zur befristeten Bestellung von Pfarrern*

*Rüdiger Althaus*

Die seelsorglichen Strukturen und Arbeitsweisen unterliegen derzeit tiefgreifenden Herausforderungen und Umbrüchen. Allenthalben wird das Erfordernis gesehen, in Anbetracht sinkender Zahlen an Priestern und Gläubigen, aber auch befürchteter Einbrüche bei den Finanzen einschneidende Änderungen vorzunehmen. Einem Priester wird heute gleich eine Vielzahl von Pfarreien oder eine Großpfarre, gebildet aus vielen bisher eigenständigen Pfarreien, zur Leitung mit einem „Team“ anvertraut.<sup>1</sup>

Seit geraumer Zeit kommt auch ein „Pfarrer auf Zeit“, die befristete Bestellung eines Pfarrers in Betracht. Einen entsprechenden Beschluss fasste die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Frühjahrsvollversammlung am 20. Februar 2018.<sup>2</sup> Was wie eine absolute Neuerung erscheint, findet sich jedoch schon in can. 522 CIC vorbereitet, demzufolge eine Bischofskonferenz ein diesbezügliches sog. Generaldekret (früher auch „Partikularnorm“ genannt) erlassen kann. In einem ersten Abschnitt sei der Weg zum und der Text dieses Canons kurz beleuchtet, um dann auf dessen Umsetzung einzugehen. Schließlich seien offene Fragen thematisiert.

<sup>1</sup> Auf den Begriff „Team“ sei hier nicht weiter eingegangen. Rechtlich bleibt daran zu erinnern, dass der Pfarrer gegenüber dem Diözesanbischof die Verantwortung für die Seelsorge trägt (can. 519 CIC), doch soll das Miteinander von Priestern, Diakonen und Laien von Teamgeist geprägt sein, bei dem man die Kompetenzen des anderen wahr- und ernstnimmt und man sich auf Augenhöhe begegnet. Eine – nicht mehr aktuelle – Übersicht gaben die Arbeitshilfen Nr. 213 und 216 der Deutschen Bischofskonferenz: „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrsvollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007 bzw. (mit Angabe der Hintergründe und Motivation) „Mehr als Strukturen ...“. Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007.

<sup>2</sup> Abgedruckt u. a. in: ABl. Paderborn 161 (2018) 214, Nr. 117; rekognosziert von der Kongregation für die Bischöfe am 27.08.2018 (Prot. N° 749/2005).

## 1. Der Weg zum can. 522 CIC

Jahrhundertlang galt es als völlig selbstverständlich, dass ein Priester, war er einmal Pfarrer, dieses Amt bis zu seinem Lebensende behielt.<sup>3</sup> Im Hintergrund stand das Benefizialwesen, infolge dessen jeder Priester mit den Erträgen eines bestimmten Benefiziums seinen Lebensunterhalt bestreiten musste; das Innehaben eines solchen Benefiziums wie Pastorat, Kaplanei oder eines ähnlichen Titels war vor Empfang des Weihesakramentes nachzuweisen, insofern der Priester nicht dem Bischof zur Last fallen konnte, dem hierfür auch keine Mittel zur Verfügung standen.<sup>4</sup> Ein vorzeitiges Ausscheiden aus dem Amt hätte immer auch bedeutet, dass der Kleriker mittellos dasteht. Daher stellte die Entziehung des Benefiziums (einschließlich der daraus erzielten Einkünfte) eine Kirchenstrafe dar.<sup>5</sup> Aufgrund dieser (wirtschaftlich bedingten) Dauerhaftigkeit konnte Klaus Mörsdorf sagen: „Als geistlicher Vater einer Pfarngemeinde ist der Pfarrer durch ein eheähnliches Band mit dieser verbunden. Es gilt daher der Grundsatz, daß der Pfarrer dauernd auf der Pfarrei bleiben muß, zu deren Hirt er bestellt worden ist.“<sup>6</sup> Obgleich der CIC/1917 an dem Grundsatz der Unversetzbarkeit von Pfarrern festhielt<sup>7</sup>, war ihm bereits aufgrund der Unterscheidung von inamoviblen und amoviblen – unwiderruflichen und widerruflichen – Pfarrern<sup>8</sup> und der jederzeit möglichen Entpflichtung eines Ordenspriesters vom Pfarramt (can. 454 §§ 2 und 5 CIC/1917) ein Durchbrechen dieses Grundsatzes

<sup>3</sup> Zur Geschichte der Pfarrei bis zum CIC/1917 vgl. Heribert Hallermann, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis (Kirchen- und Staatskirchenrecht 4), Paderborn 2004, 23–65.

<sup>4</sup> So noch can. 979–982 CIC/1917, obgleich dieser vor dem Hintergrund des verbreiteten Unzureichens oder gar Fehlens von Benefizien einen Idealfall darstellte, sodass bereits unter seiner Geltung auch Weihen auf den Titel des *servitium dioecesis*, der *mensa episcopi*, des *seminarium* etc. üblich waren.

<sup>5</sup> Vgl. can. 2298 Nr. 6 und 2299 CIC/1917.

<sup>6</sup> Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 1, Paderborn <sup>11</sup>1964, 467; er weist jedoch anschließend auf die Möglichkeit der Versetzung und Absetzung nach Maßgabe des Rechts hin. Ähnlich heißt es noch in der Nachfolgeausgabe Aymans-Mörsdorf, KanR II, 415: „Die mit der Dauerhaftigkeit der Pfarrei identische Beständigkeit des Pfarreramtes strahlt auf die Amtsinhaberschaft aus.“

<sup>7</sup> Quasi als Leitregel formuliert can. 454 § 1 CIC/1917: „Qui parociae administrandae praeficiuntur qua proprii eiusdem rectores, stabiles in ea esse debent; quod tamen non impedit quominus omnes ab ea removeri queant ad normam iuris.“ Auch das Tridentinum hatte die unbefristete Bestellung der Pfarrer angemahnt (sess. XXIV, 11.11.1563, *De reformatione*, can. 13, in: COD Bd. 3, 767 f.; vgl. auch Heilige Konsistorialkongregation, Dekret „Maxima Cura“ v. 20.08.1910, can. 30, in: CICF Bd. 5, 2074). Zur Inamovibilität der Pfarrer vgl. insbesondere die Studie von Luigi dal Lago, L’inamovibilità dei parroci dal Concilio Vaticano I al Codice di Diritto Canonico del 1983, Padua 1991.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Mörsdorf, Lehrbuch Bd. 1 (Anm. 6), 467 f.

nicht fremd. Gleichwohl waren in Deutschland – abgesehen von Diasporagebieten – die Pfarrer in der Regel inamovibel.<sup>9</sup>

Das II. Vatikanische Konzil setzte mit der Zielvorgabe einer grundlegenden Umgestaltung des Benefizialwesens, mit der die Besoldung der Priester von einem konkreten Amt zu Lasten einer Besoldung durch den Diözesanbischof entkoppelt werden sollte (PO 20)<sup>10</sup>, und der dadurch ermöglichten Pensionierung von Pfarrern sowie für die Dauer der Besetzung des Pfarramtes neue Akzente.<sup>11</sup>

Eingedenk der Vorgabe des Konzils, „Pfarrer sollen sich in ihrer jeweiligen Pfarrei jener Festigkeit im Amt erfreuen, die das Seelenheil erfordert“ (CD 31,3), hält auch der CIC von 1983 an dem Prinzip fest, dass der Pfarrer Stabilität in seinem Amt besitzt: Daher ist ein Pfarrer auf unbestimmte Zeit zu ernennen (can. 522 CIC, 1. Halbsatz).<sup>12</sup> Dies trägt dem Grundsatz Rechnung, dass eine geordnete und effiziente Seelsorge, die auch durch persönliche Kontakte lebt, der Kontinuität

<sup>9</sup> Vgl. Heribert Jone, *Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones*, Bd. 1, Paderborn <sup>2</sup>1950, 393.

<sup>10</sup> Zudem hatte das Konzil um einer größeren Freiheit des Diözesanbischofs willen die Abschaffung aller Vorschlags-, Ernennungs- und Vorbehaltsrechte vorgesehen und die Unterscheidung zwischen inamoviblen und amoviblen Pfarrern abgeschafft (CD 31,2 f.): „So kann der Bischof besser den Erfordernissen des Seelenheiles Rechnung tragen, wobei er freilich die natürliche und die kanonische Billigkeit wahren muss“ (Abs. 3). Zu CD 31 vgl. die Kommentierungen von Klaus Mörsdorf, *Einleitung und Kommentar*, in: LThK.E Bd. 2, 127–247, 213 f. und Guido Bausenhardt, *Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe der Kirche*, in: HThKVatII Bd. 3, 225–313, 282 f.

<sup>11</sup> So formuliert CD 31,4: „Pfarrer jedoch, die wegen zunehmenden Alters oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund gehindert sind, ihr Amt vorschriftsmäßig und wirksam auszuüben, werden dringend gebeten, aus eigenem Antrieb oder dem Wunsch des Bischofs entsprechend auf ihr Amt zu verzichten. Der Bischof soll für einen angemessenen Unterhalt der aus dem Amte Scheidenden sorgen.“

<sup>12</sup> Can. 522 CIC lautet insgesamt: „Parochus stabilitate gaudeat oportet ideoque ad tempus indefinitum nominetur; ad certum tempus tantum ab Episcopo dioecesano nominari potest, si id ab Episcoporum conferentia per decretum admissum fuerit.“ – Vgl. zu can. 522 CIC: Reinhold Ahlers, in: MKCIC 522, Rn. 5 (Januar 2008); Domingo J. Andrés Gutiérrez, *Libro II. Del pueblo de dios*, in: A. B. Poveda (Hg.), *Código de derecho canónico*, Valencia 1993, 258; Aymans-Mörsdorf, *KanR II*, 415; Luigi Chiapetta, *Il codice di diritto canonico*, 2 Bde., Neapel 1988, Nr. 2281; Gerhard Fahrnberger, *Überraschende konziliare Neuansätze im kirchlichen Gesetzbuch in den Normen über Pfarrei und Pfarrseelsorge*, in: H. Paarhammer/A. Rinnerthaler (Hg.), *Scientia canonum. FS Franz Pototschnig*, München 1991, 293–322, 301 f.; Hallermann, *Pfarrei (Anm. 3)*, 227 f.; Severin Lederhilger, *Der Pfarrer*, in: *HdbKathKR<sup>3</sup>*, 681–720, 711 f.; John A. Renken, *Book II. The People of God. Kommentar zu cc. 515–572*, in: J. P. Beal/J. A. Coriden/T. J. Green (Hg.), *The new commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, 693 f.; Antonio S. Sánchez-Gil, [Kommentar zu c. 522], in: A. Marzoa/J. Miras/R. Rodríguez-Ocaña (Hg.), *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Bd. II.2, Pamplona <sup>2</sup>1997, 1242–1247; Winfried Schulz, *Vom schwierigen Umgang mit den kodikarischen Vorgaben in Bezug auf die Verfahren zur Amtsenthebung und zur Versetzung von Pfarrern*, in: E. Güthoff (Hg.), *Adnotationes in iure canonico. FS Franz X. Walter, Fredersdorf 1994*, 13–29.

bedarf.<sup>13</sup> Dies schließt eine Versetzung (*translatio*) oder gar Absetzung (*amotio*) nicht grundsätzlich aus, doch kann eine solche nur aus besonderem bzw. schwerwiegendem Grund und unter Einhaltung eines genau festgelegten *procedere* stattfinden.<sup>14</sup> Zudem behält das gegenwärtig geltende Gesetzbuch eine jederzeit mögliche Entpflichtung eines Ordenspriesters auch vom Amt des Pfarrers bei (can. 682 § 2 CIC).

Unbeschadet dieser eher als Ausnahmen zu betrachtenden Konstellationen schränkt can. 522 CIC nunmehr in einem zweiten Halbsatz diese Stabilität ein und durchbricht damit das Prinzip der unbefristeten Bestellung: „[...] der Diözesanbischof kann ihn nur dann für eine bestimmte Zeit ernennen, wenn dies durch ein Dekret der Bischofskonferenz zugelassen worden ist.“ Demzufolge kann der Diözesanbischof einem Priester eine Pfarrei nur auf eine von vornherein befristete Zeit übertragen, womit wohl mehrere Jahre gemeint sind.<sup>15</sup> Für die rechte Interpretation des can. 522 CIC ist zu beachten, dass zunächst die Beständigkeit des Pfarrers genannt, dann erst die Ausnahmeregelung formuliert wird. Wollte man hier zwei gleichrangige Alternativen sehen, würde dies die Bedeutung der Beständigkeit für eine effiziente Seelsorge verkennen.

Um diese Regelung besser einordnen zu können, mag ein Blick in die Redaktionsarbeiten helfen. Bereits vor 1983 hatte der Heilige Stuhl einzelne, territorial begrenzte Fakultäten für eine befristete Bestellung von Pfarrern erteilt.<sup>16</sup> Die Studiengruppe „De sacra Hierarchia“ war sich zu Beginn ihrer Arbeiten mit der Rechtsmaterie Pfarrei im Jahre 1970 einig, eine solche Befristung grundsätzlich zuzulassen. Der Vorschlag, nach einer ersten Periode *ad quinquennium* eine unbefristete Bestellung vorzuschreiben, konnte sich indes nicht durchsetzen. Favorisiert wurde vielmehr die unbefristete Übertragung des Pfarramtes, sofern nicht die Bischofskonferenz etwas anderes beschlossen hatte.<sup>17</sup> So enthielt can. 355 Schema *De Populo Dei* einen mit dem heutigen Text inhaltlich übereinstimmenden Entwurf. An dieser Vorlage entzündete sich die Diskussion, Pfarrer grundsätzlich auf Zeit zu ernennen,

<sup>13</sup> Vgl. can. 529 § 1 CIC, der dem Pfarrer zur sorgfältigen Wahrnehmung seines Hirtenamtes aufträgt, sich zu bemühen, die Gläubigen zu kennen. Vgl. hierzu auch Rüdiger Althaus, *Der Pfarrer als pastor proprius – Ein kirchenrechtlicher Begriff mit praktischen Konsequenzen*, in: ThGl 105 (2015) 283–297.

<sup>14</sup> Vgl. can. 1740–1747 CIC (*amotio*) und can. 1748–1752 CIC (*translatio*).

<sup>15</sup> Ermöglicht hat dies auch die angezielte, tiefgreifende Reform des Benefizialwesens (vgl. PO 20; can. 1272 CIC), da nun nicht mehr ein bestimmtes Benefizium lebenslang den Lebensunterhalt eines Priesters finanzieren muss, sondern der Diözesanbischof entsprechende Verantwortung trägt (vgl. can. 281 § 1 und 1274 § 1 CIC).

<sup>16</sup> So erteilte die Konzilskongregation am 02.05.1967 (vgl. SC Conc., Rescriptum v. 02.05.1967, in: X. Ochoa [Hg.], *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Bd. III, Rom 1972, 3554) dem Bischof von St. Anna/Provinz Quebec *ad experimentum* die Fakultät, Pfarrer auf sechs Jahre zu bestellen.

<sup>17</sup> Vgl. *Communicationes* 24 (1992) 112, 143. Vgl. auch Edward N. Peters, *Incrementa in progressu 1983 Codicis Iuris Canonici* (Collection Gratianus series. Research tools), Montreal 2005, 479.

während andere Konsultoren die Stabilität als eine wesentliche Grundlage des Pfarramtes betonten.<sup>18</sup> Im Anschluss an can. 461 Schema CIC/1980 war (wie in CD 31,3) ein ausdrücklicher begründender Hinweis auf die *salus animarum* gewünscht worden, weil die Wendung *ad tempus indefinitum* einerseits als *ad nutum Episcopi*, andererseits als *inamovibilis* verstanden werden konnte. Die erweiterte CIC-Reformkommission verwies indes hinsichtlich ersterer Interpretationsvariante auf die zu beachtende Verfahrensordnung bei einer *amotio ab officio*. Der Wunsch, doch ausdrücklich vor einer Umsetzung der Regelung den Priesterrat einzubeziehen und geeignete Vorschriften für eine Diözese vorzusehen, fand keine Aufnahme in den Gesetzestext.<sup>19</sup>

Nach geltendem Recht kann ein Diözesanbischof nicht unmittelbar frei entscheiden, ob er Pfarrer nur für eine bestimmte Zeit bestellt. Verlangt wird vielmehr ein vorausgehender Grundsatzbeschluss der Bischofskonferenz im Sinne eines *decretum generale* gemäß can. 455 CIC. Formal bedarf es hierfür einer Zweidrittelmehrheit der Vorsteher der Teilkirchen sowie der Rekognition durch den Apostolischen Stuhl. Dabei zählt can. 522 CIC zu den Materien, in denen die Bischofskonferenz nicht zwingend tätig werden muss<sup>20</sup>, sondern in Anbetracht der sozialen und seelsorglichen Verhältnisse im Konferenzgebiet entscheiden kann. An diese Entscheidung kann die Bischofskonferenz freilich gewisse Bedingungen knüpfen, um so bessere Vorsorge für die Priester und die Pfarreien zu treffen. Somit wird in dieser nicht unwichtigen Frage und hinsichtlich des Nutzens einer solchen Regelung zunächst ein argumentativer Austausch und damit eine gemeinsame Reflexion aller Diözesanbischöfe eines Konferenzgebietes verlangt, sodass nicht jeder einzelne lediglich ggf. nach Anhörung seines Priesterrates die Einführung einer solchen Regelung beschließt. Bereits dieses *procedere* lässt erkennen, dass der Gesetzgeber einer solchen Entscheidung große Bedeutung zuerkennt.

Ein tatsächlich einheitliches Vorgehen resultiert aus diesem Beschluss indes nicht, denn das *decretum generale* bindet in dieser Angelegenheit die einzelnen Diözesanbischöfe nicht dergestalt, dass sie Pfarrer nur noch *ad tempus* bestellen könnten. Ob sie von der so eröffneten Möglichkeit tatsächlich Gebrauch machen – sei es insgesamt, sei es in einzelnen Fällen – liegt in ihrem Ermessen. So käme durchaus in Betracht, dass die Bischofskonferenz ein entsprechendes Generaldekret rein prophylaktisch beschlossen hat, um den Diözesanbischöfen eine entsprechende Möglichkeit zu eröffnen, diese aber in ihren Bistümern kein Erfordernis sehen. Zudem

<sup>18</sup> Vgl. *Communicationes* 13 (1981) 272.

<sup>19</sup> Vgl. *Communicationes* 14 (1982) 223.

<sup>20</sup> Ein am 08.11.1983 vom Staatssekretariat an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen gerichtetes Schreiben (in: *Communicationes* 15 [1983] 135–139) benennt 21 Fälle, in denen jede Bischofskonferenz tätig werden muss, quasi um das Recht notwendig zu vervollständigen, sowie 22 weitere Fälle, in denen sie tätig werden kann, was jedoch in deren Ermessen liegt.

könnten sie eine durch die Bischofskonferenz vorgegebene Mindest-Amtszeit überschreiten, also aus „wenigstens sechs Jahre“ für ihre Diözese „in der Regel zehn Jahre“ machen. Übrigens käme auch (unbeschadet des Vorgehens gemäß can. 522 CIC, 2. Halbsatz) bei einem Ordenspriester die befristete Übertragung gemäß can. 520 § 2 CIC *de facto* in Betracht, insofern Ordensoberer und Diözesanbischof eine einschlägige schriftliche Vereinbarung miteinander treffen können, die ausdrücklich die Übertragung für eine bestimmte Zeit vorsieht.<sup>21</sup>

Eine zeitlich befristete Bestellung zum Pfarrer schließt indes während der laufenden Amtszeit eine relative Stabilität ein, sodass er nicht zwischendurch ohne Weiteres abberufen werden kann, sondern nur im Wege einer *translatio* oder einer *amotio*. Eine Abberufung ist also nur nach Ablauf der zuvor festgelegten Zeit oder unter Einhaltung der regulären Verfahrensordnung möglich.<sup>22</sup>

Schließlich bleibt zu beachten, dass die Amtsinhaberschaft nicht mit Ablauf der ursprünglich vorgesehenen Dauer *eo ipso* erlischt, sondern erst Rechtswirksamkeit entfaltet, wenn die zuständige Autorität (hier der Diözesanbischof, insofern er auch für die Amtsübertragung zuständig ist) die Beendigung des Amtes schriftlich mitteilt (can. 186 CIC). Zu dem in diesem Schreiben angegebenen Termin (dies kann der nach Zeitablauf exakt berechnete Tag oder – gerade auch aus seelsorglichen Gründen – ein kurz darauffolgendes, frei gewähltes Datum sein) tritt die Vakanz ein. Allerdings kann die dann vakant werdende Pfarrei bereits sechs Monate vor Fristablauf erneut übertragen werden, doch entfaltet dieser Rechtsakt erst Rechtswirksamkeit mit dem Eintritt des Amtsverlustes des bisherigen Inhabers (can. 153 § 2 CIC).<sup>23</sup>

Offen bleibt, welches die Gründe für einen entsprechenden Beschluss der Bischofskonferenz bzw. den Entscheid des Diözesanbischofs sein können. Grundsätzlich wird man mit dem Konzil sagen müssen, dass die Verantwortlichen das Wohl der Gläubigen (CD 31,3) – nicht nur in einer einzelnen Pfarrei, sondern darüber hinaus in der Diözese insgesamt oder zumindest in bestimmten Teilen derselben – auf diese Weise besser gesichert sehen als bei einer regulären unbefristeten Bestellung der Pfarrer.<sup>24</sup> Wenn das Konzil hier vom *bonum animarum* spricht, dürfte sich dies nicht von der ganz am Ende des Codex Iuris Canonici genannten *salus animarum* unterscheiden, die als Grundregel für die Anwendung kirchlicher Gesetze gilt: „das Heil der Seelen, das in der Kirche immer das höchste Gesetz sein muss“ (can. 1752 CIC).<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Vgl. auch Ahlers, in: MKCIC 522, Rn. 9 (Januar 2008).

<sup>22</sup> Siehe Anm. 14.

<sup>23</sup> Vgl. Lederhilger, Pfarrer (Anm. 12), 712.

<sup>24</sup> Andere Gründe scheiden an sich aus (vgl. *Communications* 14 [1982] 223).

<sup>25</sup> Diese Worte „*prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*“ in can. 1752 CIC stehen zwar am Ende der Regelung des Verwaltungsverfahrens zur Versetzung von Pfarrern, doch wird diesen eine grundlegende Bedeutung zuerkannt, vgl. u. a. Klaus Lüdicke, in: MKCIC 1752 (April 1992); Thomas Paprocki, *The method of proceeding in administrative recourse and in the removal or transfer of pastors* [cc. 1732–1752], in: Beal/Coriden/Green (Hg.), *New Commentary* (Anm. 12) 1818–1852,

Der frühere Würzburger Ordinarius für Kirchenrecht, Heribert Hallermann, sieht in der befristeten Übertragung eines Pfarramtes das vom Konzil intendierte Wohl der Gläubigen sogar besser erfüllt, denn

„die Befristung der Amtszeit [kann] auch dadurch zur *stabilitas* beitragen, dass eine Mindestzeit für den Verbleib im Amt festgelegt wird. Ein denkbarer Zeitraum von fünf Jahren, der ursprünglich von der Arbeitsgruppe *De sacra Hierarchia* vorgeschlagen worden war, würde möglicherweise auch einem Pfarrer, der in seiner Pfarrei größeren Schwierigkeiten begegnet, einen Verbleib an der betreffenden Stelle für den vorgesehenen Zeitraum ermöglichen, weil diese Zeit zum einen begrenzt ist und weil er andererseits weiß, dass er nach dieser Zeit die Stelle wechseln kann, ohne dies eigens begründen zu müssen. Zudem würde eine regelmäßige Befristung der Amtszeit es viel eher ermöglichen, im Sinne einer gezielten Gemeindeentwicklung mit Hilfe von pastoralen Projekten in den einzelnen Pfarreien zu arbeiten und auf diese Weise das theologische und rechtliche Konzept der Pfarrei konkret umzusetzen, wie es vom CIC auf der Grundlage der einschlägigen Konzilsbeschlüsse normiert wird. [...] Die Befristung der Amtsdauer des Pfarrers würde auf ihre Art deutlich machen, dass die Verwirklichung der pfarrlichen Seelsorge nicht ausschließlich an der Person des Pfarrers hängt und auch nicht ein Handeln des Pfarrers an einer im wesentlichen passiv-empfangenden Gemeinschaft von Gläubigen darstellt. Vor diesem Hintergrund wird darauf zu achten sein, dass die Ablehnung einer befristeten Amtsübertragung des Pfarramtes nicht unversehens zur Ablehnung des vom Konzil erneuerten Konzeptes der Pfarrei und der pfarrlichen Seelsorge gerät.“<sup>26</sup>

Der nordamerikanische Kanonist John M. Huels führt aus:

„Die Pfarrei kann z. B. öfters eine größere Vielfalt von Seelsorgestilen erleben, und sie erhält mehr Sinn für die Stabilität, wenn sie weiß, wann der Pfarrer abgelöst wird. Letzteres kann besonders für solche Pfarreien von Vorteil sein, die einen unfähigen oder unpopulären Pfarrer haben, denn es besteht dann Aussicht darauf, daß dieser zu einem bestimmten Zeitpunkt abgelöst wird.“<sup>27</sup>

Gleichwohl wird man bedenken müssen, dass dem sonst immer wieder angeführten Priestermangel selber auf diese Weise nicht abgeholfen<sup>28</sup>, sondern nur mittelfristig

1847; Thomas Schüller, Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der *salus animarum*. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie (fzk 14), Würzburg 1992, 302–321.

<sup>26</sup> Hallermann, Pfarrei (Anm. 3), 227 f. (Herv. i. O.).

<sup>27</sup> John M. Huels, Das Pfarreileben und der neue Codex, in: *Conc(D)* 22 (1986) 205–210, 207.

<sup>28</sup> Ein Konsultor befürchtete bei dieser Neuregelung gar eine negative Auswirkung auf die Zahl der Berufungen (vgl. *Communicationes* 13 [1981] 271).

eine bessere Planung möglich werden kann.<sup>29</sup> Zudem ist zu bedenken, dass bei einer begrenzten Amtszeit die persönlichen Kontakte, die für eine effiziente Seelsorge vonnöten sind, sich mitunter nicht hinreichend intensivieren lassen (eine Bevorzugung weniger Gläubiger kann sich allerdings auch negativ auswirken). Zudem lässt eine zeitlich begrenzte Bestellung bei den Priestern das Empfinden aufkommen, als „Pfarrer auf Zeit“ eher ein pfarrlicher Vikar zu sein, einhergehend mit der Frage, ob sie – gerade in den letzten Amtsjahren – für ihre Aufgaben und neue Initiativen noch hinreichend motiviert sind, ist ihr Verbleib und damit die Möglichkeit des Wirkens doch begrenzt. Mit anderen Worten: Ihr Engagement im Blick auf ihre seelsorglichen Pflichten könnte darunter leiden, weil doch bald „alles vorbei“, die Lebensgemeinschaft mit den ihnen anvertrauten Gläubigen beendet ist. Das Wort des Herrn „Einer sät und ein anderer erntet“ (Joh 4,37) bedürfte vor diesem Hintergrund einer spirituellen Vertiefung. Und selbst mehrere aufeinander folgende Amtszeiten eines Priesters in derselben Pfarrstelle könnten die Kontinuität in der seelsorglichen Arbeit zumindest erschweren, weil die Planungsperspektive letztlich doch begrenzt bleibt.

Aufmerksamkeit verdient schließlich die parallele Regelung des can. 284 § 3 CCEO für die katholischen Ostkirchen. So kann zwar das Eigenrecht der jeweiligen Rituskirche in allgemeiner Regelung eine befristete Amtsinhaberschaft der Pfarrer vorsehen, doch kann der betreffende Priester einer solchen schriftlich zustimmen oder im besonderen Fall das Konsultorenkollegium sein Einverständnis erklären.<sup>30</sup>

## 2. Die Rezeption durch die Bischofskonferenzen

Der Zusammenstellung der Normsetzungen der Bischofskonferenzen weltweit von José Tomas Martín de Agar aus dem Jahr 2009<sup>31</sup> lässt sich entnehmen, dass von den 68 bestehenden Bischofskonferenzen 52 ein Generaldekret zu can. 522 CIC erlassen haben, was einer Quote von 2/3 entspricht, und zwar häufig schon in den ersten Jah-

<sup>29</sup> Die Verwirklichung solcher Planungen kann aber leicht an einem unvorhergesehenen Ausscheiden von Priestern (z. B. wegen Krankheit) scheitern.

<sup>30</sup> Dieser benennt folgende Ausnahmen von der unbefristeten Bestellung: 1. Ordenspriester (dies entspricht can. 682 § 2 CIC), 2. der Betreffende stimmt schriftlich zu, 3. *in casu speciali* mit Zustimmung des Konsultorenkollegiums, 4. das Eigenrecht der *Ecclesia sui iuris* sieht dies vor (vgl. John Faris, *The Eastern Catholic Churches. Constitution and Governance*, New York 1992, 581–583).

<sup>31</sup> Vgl. José Tomas Martín de Agar, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, Rom 2009. In den nachfolgenden Anmerkungen geben die Zahlen in Klammern in der Regel (sofern nicht anders angegeben) die Seiten in diesem Werk an. Die Jahresangaben dienen lediglich der Orientierung, weil sich der Prozess der Beschlussfassung, der Rekognition und der Promulgation mitunter länger hingezogen hat; einzelne Bischofskonferenzen entstanden (auch aus politischen Gründen) erst später.

ren nach der Promulgation des CIC<sup>32</sup>; eine erstmalige Beschlussfassung begegnet nach 1995 nur ausnahmsweise<sup>33</sup>, in den letzten 15 Jahren gar nicht mehr.<sup>34</sup> Dies deutet darauf hin, dass die Bischöfe in der Regelung des can. 522 CIC offenbar frühzeitig eine Chance gesehen haben, pastoralen Erfordernissen in ihrem Konferenzgebiet begegnen zu können. Diese weite Verbreitung lässt keinen Rückschluss darauf zu, dass besondere gesellschaftliche bzw. kirchliche Verhältnisse (z. B. klassische Missionsgebiete) Beweggrund für den Beschluss eines solchen Generaldekretes waren. Inwieweit jedoch tatsächlich diese Option von den Diözesanbischöfen im jeweiligen Konferenzgebiet in Anspruch genommen worden ist – ob grundsätzlich, ob in besonderen Einzelfällen –, bedürfte einer eingehenden Studie.

Eine Durchsicht der Generaldekrete führt zu folgenden Ergebnissen:

1. Die Hälfte der Generaldekrete wiederholt zumeist direkt, mitunter auch indirekt den Grundsatz der unbefristeten Ernennung der Pfarrer bzw. deren Stabilität im

<sup>32</sup> Albanien (42): 2001; Argentinien (67): 1984; Australien (94): 1984; Belgien (135): 1991; Bolivien (156): 1984; Bosnien und Herzegowina (164): 1984/99; Brasilien (179): 1986; Chile (233): 1984; China (260): 1992; Dominikanische Republik (1047): 1986; El Salvador (1069): 1986; Frankreich (359): 1986; Gambia und Sierra Leone (404): 1986; Ghana (460): 2006; Guatemala (522): 1996; Haiti (542): 1989; Honduras (550): 1986; Indien (562) 1984; Indischer Ozean (859): 1994; Irland (588 f.): 2005 Neufassung; Italien (618): 1983/84; Jugoslawien (680): 1984; Kanada (198): 1984; Kenia (686): 1996; Kolumbien (272): 1985; Korea (308): 2001; Litauen (693): 1997; Malta (713): 1984; Mexiko (765): 1985; Namibia (790): 1988; Nicaragua (809): 1995; Niederlande (872): 1987; Nigeria (820): 1985; Nordafrika (34): 1987; Panama (900): 1986; Paraguay (940): 1993; Pazifik (887): 1995; Peru (965): 1986; Philippinen (341): 1984; Puerto Rico (1036): 1987; Portugal (1016): 1985; Schweiz (1273): 1988; Skandinavien (1087): 1985; Spanien (1123): 1983; Sri Lanka (1178): 1992; Südafrika (1243): 1998; Tansania (1290): 1998; Thailand (1303): 1991; Uruguay (1323 f.): 1985; USA (1191): 1984; Venezuela (1331): 1985; Zimbabwe (1349): 1993. – Eine Auflistung der englischsprachigen Bischofskonferenzen findet sich auch in der englischen Übersetzung des *Comentario exegetico* (Anm. 12): *Exegetical commentary on the Code of Canon Law*. Bd. 5, Montreal 2004, Appendix III: Australien (319); Canada (331); Gambia, Liberia, Sierra Leone (353); Indien (362); Irland (372); Nigeria (397); Südafrika (440); USA (453 f.). – Zu Italien vgl. auch Paolo Gherri, *I tempi di nomina dei parroci* (c. 522 CIC), Rom 2002, bes. 249–256; Gian Paolo Montini, *Stabilità del parroco e permanenza nell'ufficio parrocchiale*, in: AA.VV. (Hg.), *La parrocchia* (StG 43), Vatikanstadt 1997, 125–153, 133 f.; zu Spanien vgl. auch Sánchez-Gil, [Kommentar zu c. 522] (Anm. 12), 1245 f.

<sup>33</sup> Dies betrifft lediglich acht Bischofskonferenzen: Albanien (2001), Ghana (2006), Guatemala (1996), Kenia (1996), Korea (2001), Litauen (1997), Südafrika (1998) und Tansania (1998).

<sup>34</sup> Bislang kein Generaldekret erlassen haben Benin, England und Wales, Ecuador, Japan, Neuseeland, Österreich, Ruanda, Schottland, Slowenien, Ungarn; nur ein oder zwei Generaldekrete überhaupt (die Zahlen in Klammern geben die Seiten in Martin de Agar, *Legislazione* [Anm. 31] an): Papua-Neuguinea und Salome-Inseln (931), Polen (981–985), Slowakei (1108 f.), Tschechien (219 f.); dies deutet darauf hin, dass man die Chancen einer einheitlichen Gesetzgebung auf der Ebene der Bischofskonferenz bislang nur rudimentär genutzt hat.

Amt<sup>35</sup>, was den Ausnahmecharakter der eingeräumten Möglichkeit einer befristeten Ernennung unterstreicht.

2. Die Amtszeit beträgt (jeweils etwa hälftig) entweder sechs Jahre<sup>36</sup> oder wenigstens sechs Jahre<sup>37</sup>; diese letztgenannte Option eröffnet den Diözesanbischöfen die Möglichkeit, für ihre Diözese eine höhere Amtszeit festzulegen. Häufig werden (ausdrücklich) mehrere Amtsperioden in Betracht gezogen, obgleich eine solche Aussage an sich nicht unbedingt nötig wäre. Aufmerksamkeit verdient die Regelung in Portugal, wo sich die Amtsperiode automatisch um weitere sechs Jahre verlängert, wenn dies nicht von vornherein ausdrücklich ausgeschlossen oder zwei Monate vor Ablauf anders verfügt worden ist.<sup>38</sup> – Ausnahmsweise kommt in den Generaldekreten auch eine kürzere<sup>39</sup> oder längere Periode<sup>40</sup> in Betracht. Vier Bischofskonferenzen verzichten gar auf eine zeitliche Angabe.<sup>41</sup> Dies weist darauf hin, dass der Apostolische Stuhl eine gewisse Flexibilität zulässt. – Im Unterschied zu den anderen Bischofskonferenzen, sieht die nigerianische grundsätzlich eine befristete Bestellung *ad tempus* oder für einen bestimmten Zeitraum vor<sup>42</sup>, was jedoch einen anderen Akzent setzt als can. 522 CIC.

<sup>35</sup> So die Generaldekrete der Bischofskonferenzen von Argentinien, Bolivien, Bosnien und Herzegowina, Brasilien, Chile, Dominikanische Republik, Guatemala, Honduras, Indischer Ozean, Irland, Jugoslawien, Kolumbien, Mexiko, Nicaragua (ausdrücklich: Das Dekret ist restriktiv zu interpretieren.), Panama, Paraguay, Pazifik, Peru, Philippinen, Puerto Rico, Portugal, Skandinavien, Sri Lanka, Tansania, Uruguay, USA.

<sup>36</sup> Argentinien, Australien, Belgien, Bolivien, Chile, Frankreich, Gambia und Sierra Leone, Haiti, Honduras, Irland, Kanada, Kenia, Malta, Namibia, Nordafrika, Philippinen, Südafrika, USA, Venezuela, Zimbabwe. – Renken, Book II (Anm. 12), 693 f., weist darauf hin, dass die Bischofskonferenz der USA zunächst einen Beschluss ohne Angabe einer Mindestamtszeit gefasst hatte, der Apostolische Pronuntius Pio Laghi aber am 04.09.1984 erklärt hat: „In accord with canon 522, the National Conference of Catholic Bishops decrees that diocesan bishops may appoint pastors to a six-year term of office. The possibility of renewing this term is left to the discretion of the diocesan bishop.“

<sup>37</sup> Albanien, Bosnien und Herzegowina, Brasilien, China, Dominikanische Republik, El Salvador, Guatemala, Indien („as far as possible“), Indischer Ozean, Jugoslawien, Kolumbien, Mexiko, Nicaragua, Niederlande, Panama, Pazifik, Peru, Puerto Rico, Portugal, Schweiz, Spanien, Sri Lanka, Uruguay.

<sup>38</sup> „Tal nomeação será renovada automaticamente por um novo sexénio e assim sucessivamente, sempre que o Bispo, para o bem das almas, não determinar expressamente o contrário, pelo menos dois meses antes de se perfazer o prazo“ (Martín de Agar, *Legislazione* [Anm. 31], 1016).

<sup>39</sup> Korea: drei oder fünf Jahre; Thailand: fünf Jahre.

<sup>40</sup> Italien: neun Jahre (hierauf hat man sich erst nach längerer Diskussion verständigt, so Martín de Agar, *Legislazione* [Anm. 31], 618 mit Anm. 34 f.; vgl. Anm. 32); Litauen: sieben Jahre.

<sup>41</sup> Dies betrifft die Niederlande, Paraguay, Skandinavien, Tansania.

<sup>42</sup> „The Catholic Bishop Conference of Nigeria directs and decrees that the appointment of parish priests shall be ‚ad tempus‘ or for a specified period of time“ (Martín de Agar, *Legislazione* [Anm. 31], 820).

3. Nur einzelne Bischofskonferenzen verlangen, vor Einführung einer solchen Regelung in einer Diözese den Priesterrat<sup>43</sup> oder das Konsultorenkollegium bzw. das Kathedralkapitel<sup>44</sup> zu konsultieren. Unbeschadet der Tatsache, dass ohnehin die Anhörung des Priesterrates angezeigt wäre (can. 500 § 2 CIC), ist dies insofern gerechtfertigt, als dass es sich um eine Angelegenheit von größerer – weitreichender – Bedeutung sowohl für die Seelsorge als auch für die Priester handelt.
4. Die Generaldekrete enthalten zum Teil eine Begründung für die Entscheidung der Bischofskonferenz bzw. für die Entscheidung des Diözesanbischofs, wobei eine solche Angabe nicht unbedingt in einen Gesetzestext gehört. Gleichwohl sind diese Angaben so allgemein gehalten, dass sich ihnen nicht wirklich eine konkrete Situation oder Motivation entnehmen lässt.<sup>45</sup>
5. Die Beschlüsse der Bischofskonferenzen enthalten (unbeschadet der Möglichkeit einer weiteren Amtsperiode in der betreffenden Stelle) keine Aussage zu den wie auch immer gearteten Rechten nach Ablauf der befristeten Bestellung, z. B. im Sinne einer Besitzstandswahrung.
6. Nur zwei Bischofskonferenzen sprechen eine vorzeitige Beendigung der Tätigkeit aufgrund einer Abberufung oder Versetzung an und verweisen (direkt) auf die Vorschriften der can. 1740–1752 CIC, die ohnehin gelten.<sup>46</sup>

Auch im deutschen Sprachraum ist die Inanspruchnahme der durch can. 522 CIC eröffneten Möglichkeit nicht neu.<sup>47</sup> Zwar hat die Österreichische Bischofskonferenz bislang kein entsprechendes Generaldecret erlassen, die Schweizer Bischofskonferenz jedoch bereits kurz nach Inkrafttreten des CIC beschlossen, „dass die Pfarrer für eine bestimmte Zeit ernannt werden können. Die Zeit beträgt auf jeden Fall min-

<sup>43</sup> Dies betrifft Kanada, Namibia, Nordafrika, Südafrika.

<sup>44</sup> Dies betrifft lediglich die Niederlande.

<sup>45</sup> Argentinien: pastorale Gründe; Bosnien und Herzegowina: besondere Gründe; Brasilien: gerechte Gründe; Dominikanische Republik: in besonderen Fällen; El Salvador: außergewöhnliche Umstände; Guatemala: pastorale Gründe; Haiti: besondere Situation in Haiti; Honduras: im besonderen Fall; Jugoslawien: *ob speciales rationes*; Mexiko: schwerwiegende Gründe; Niederlande: besondere personelle oder örtliche Gründe; Panama: in besonderen Fällen; Paraguay: pastorale Gründe; Peru: pastorale oder andere gerechte Gründe; Puerto Rico: besondere Fälle; Portugal: ausnahmsweise; Skandinavien: besondere pastorale Lage; Tansania: pastorale Gründe; Uruguay: außerordentliche pastorale Notwendigkeit.

<sup>46</sup> Ghana erklärt: „Before his definite period of time expires, he may be removed *ad normam iuris* and in the same vein be transferred for grave pastoral reasons at the discretion of the Local Ordinary“ (Martin de Agar, *Legislazione* [Anm. 31], 460). Für Venezuela heißt es: „Dentro del período fijado, el Párroco no puede ser removido sino de acuerdo a las normas del CIC (Libro VII, Parte V, Sección II, cc. 1740–1752); salvo siempre el derecho del Párroco“ (ebd., 1331).

<sup>47</sup> Anderer Ansicht ist Ahlers, in: MKCIC 522, Rn. 6 (Januar 2008).

destens sechs Jahre.<sup>48</sup> Auch die Berliner Bischofskonferenz (BBK) fasste damals einen inhaltlich übereinstimmenden Beschluss, wobei sie ausdrücklich begründend (obgleich ganz pauschal) auf pastorale Gründe hinweist: „Die Ernennung eines Pfarrers für bestimmte Zeit wird für den Bereich der Berliner Bischofskonferenz aus pastoralen Gründen zugelassen, sofern die Ernennung für wenigstens sechs Jahre ausgesprochen wird.“<sup>49</sup> Beide Beschlüsse enthalten also mit wenigstens sechs Jahren die auch sonst häufige Vorgabe zur Mindestamtszeit, doch bleibt auch hier das weitere Vorgehen nach Ablauf dieser Zeit offen und damit dem Urteil des Diözesanbischofs überlassen. Somit kommt sowohl eine Erneuerung (ggf. auch mehrfach) dieser Amtsperiode in Betracht als auch eine Neubesetzung der Pfarrstelle.

Im Blick auf den Beschluss der Berliner Bischofskonferenz bleibt ein Zweifaches festzuhalten: Sehr wahrscheinlich hat kein Ordinarius der Berliner Bischofskonferenz von diesem Generaldekret Gebrauch gemacht<sup>50</sup>; es handelte sich also formal um einen reinen „Vorratsbeschluss“, ohne die durch das Generaldekret eröffnete Möglichkeit materialiter umzusetzen. Gleichwohl hat diese niemals ihre Rechtskraft verloren, denn die Deutsche Bischofskonferenz hat im Zuge der Vereinheitlichung der Partikularnormen weder eine neue Norm erlassen noch die frühere außer Kraft gesetzt: „Der Erlaß einer Partikularnorm, ähnlich der einschlägigen Partikularnorm der BBK, wird von der DBK als nicht erforderlich angesehen.“<sup>51</sup> Doch selbst wenn im Bereich derselben Bischofskonferenz später aufgrund der besonderen, historisch bedingten Umstände eine unterschiedliche Rechtslage noch nachvollziehbar wäre, scheint eine solche innerhalb einzelner Bistümer problematisch<sup>52</sup>, sodass eine Vereinheitlichung geboten wäre.

<sup>48</sup> Abgedruckt in: Heribert Schmitz/Franz Kalde (Hg.), *Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen* (SICVA 2), Metten 1990, 21. Die Partikularnorm wurde am 21.01.1986 förmlich beschlossen, war aber schon am 23.12.1985 rekognosziert worden; sie gilt seit dem 01.03.1986.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 20. Die Partikularnorm wurde am 08.09.1985 förmlich beschlossen, war aber bereits am 21.06.1985 rekognosziert worden; sie gilt seit dem 01.11.1985.

<sup>50</sup> Schulz, *Amtsenthörung* (Anm. 12), 17 Anm. 17, der näheren Einblick in die rechtlichen Verhältnisse der Jurisdiktionsbezirke in der DDR hatte, gibt den Hinweis: „Es konnte [...] nicht festgestellt werden, ob ein Diözesanbischof oder ein ihm gleichgestellter Oberhirt in der ehemaligen DDR überhaupt von dieser Regelung [...] jemals Gebrauch gemacht hat.“

<sup>51</sup> Heribert Schmitz/Franz Kalde (Hg.), *Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz. Text und Kommentar* (SICVA 5), Metten 1996, 83, Nr. 170. Indes lässt sich nicht ausmachen, ob es sich hierbei um eine amtliche Aussage handelt oder eine Schlussfolgerung der Herausgeber.

<sup>52</sup> Unbeschadet kleinerer Gebietsaustausche im Zusammenhang mit der Errichtung neuer Diözesen im Kontext einer Verselbstständigung der Jurisdiktionsbezirke Ost 1994/95 verfügen die Erzbistümer Berlin und Hamburg über größere Gebiete in beiden Bereichen der (ehemaligen) Berliner und der Deutschen Bischofskonferenz.

Über die Gründe dieser zumindest *de facto* Nicht-Rezeption durch die Deutsche und die Berliner Bischofskonferenz über rund 35 Jahre hindurch kann nur gemutmaßt werden. Es handelt sich um „Neuland“, das, die Beharrungstendenz überwindend, betreten werden musste. Zugleich stehen damit eine Reihe von Fragen in Zusammenhang, die (auch mangels Erfahrungen im eigenen Konferenzgebiet) einer eingehenden Reflexion bedürfen: Ein rein formal geltendes Generaldekret könnte ohne begleitende Überlegungen, Vorgaben, Leitlinien oder Regelungen (die nicht integraler Bestandteil des Generaldekretes sein müssen) zu stark divergierenden Anwendungen in den einzelnen Diözesen führen und damit auch den Eindruck des Unausgereiften erwecken.

Erst auf ihrer Vollversammlung vom 19.–22. Februar 2018 in Ingolstadt beschloss nun die Deutsche Bischofskonferenz ein Generaldekret zu can. 522 CIC, das die Bischofskongregation am 27. August 2018 rekognoszierte<sup>53</sup>:

„Die Deutsche Bischofskonferenz beschließt gemäß c. 522 CIC, dass die Pfarrer für eine bestimmte Zeit ernannt werden können, wobei die Ernennungszeit mindestens sechs Jahre beträgt.“

Damit kann jeder Diözesanbischof entscheiden, ob und in welchem Umfang er von dieser Möglichkeit Gebrauch macht. Die Ernennungszeit von „mindestens sechs Jahren“ eröffnet den Weg sowohl für eine einheitliche diözesane Praxis als auch für eine Entscheidung im Einzelfall (ggf. auch von z. B. acht oder zehn Jahren), sodass (durchaus in Abhängigkeit von der pastoralen Zukunftsplanung) der eine Pfarrer auf sechs, ein anderer auf zehn Jahre ernannt wird.

Dem Generaldekret vorausgegangen war eine Anfrage zweier Diözesanbischöfe, mit der sich im Auftrag des Ständigen Rates die Kommission IV „Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste“ ausführlich befasste; diese holte ihrerseits die Erfahrungen anderer Bischofskonferenzen ein und konsultierte mit der Pfarrerernennung befasste Gremien: „Diese bestätigten unisono die Erwartung, dass mit der Flexibilisierung des Einsatzes des pastoralen Personals, auch der Pfarrer, eine Diözese besser auf möglicherweise unvorhergesehene Herausforderungen reagieren kann.“<sup>54</sup> Die Deutsche Bischofskonferenz will mit der nunmehr eröffneten Option den durch den schnellen Wandel in Gesellschaft und Kirche bedingten Herausforderungen entsprechen:

1. Die stark sinkende Zahl der Priesterweihen dränge nicht nur zu pastoralen Strukturprozessen, sondern auch zu einer neuen Vergewisserung der Sendung der Kirche, die auch auf „das Aufgaben- und Rollenprofil der Pfarrer zu transformieren und auf seine unersetzbare Tätigkeit zu konzentrieren“ sei.

<sup>53</sup> Zu den Daten vgl. Anm. 21.

<sup>54</sup> Hierzu und zur nachfolgenden Argumentation vgl. das Schreiben des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz, P. Hans Langendörfer SJ, v. 01.10.2018 an den Verf., dem hierfür herzlich gedankt sei.

2. Eine Flexibilisierung der hauptberuflichen pastoralen Mitarbeiter unter der Leitung des Pfarrers erfordere von allen die Bereitschaft zur Ausdifferenzierung der Rollen und Aufgaben. Die durch das Generaldekret geschaffene Flexibilität zwingt alle Beteiligten, zwischen priesterlicher Identität und Rollenverständnis zu unterscheiden; eine möglichst lange Verweildauer auf einer Pfarrstelle gehöre nicht zur priesterlichen Identität.
3. Eine unbegrenzte Ernennung von Pfarrern konterkariere die von allen pastoralen Mitarbeitern verlangte Flexibilität. Nur befristete Ernennungen gestatten den Personaldezernenten, zusammen mit den Pfarrern Erfahrungen zu sammeln, um personale Eignung und Einsatzort optimal aufeinander abzustimmen.
4. Die Befristung könne Instrument einer guten Personalentwicklung sein. Um mit diesen erhöhten Anforderungen der Pastoral in mobiler Gesellschaft umgehen zu können, bedarf es einerseits einer problemsensiblen und umsichtigen Personalverwaltung, aber auch der *cura personalis* des Bischofs. „Dazu gehört auch eine Besinnung auf die Bedeutung des Gehorsams, den jeder Diakon und Priester dem Bischof versprochen hat.“
5. Der Ortsbischof erhalte nun die Möglichkeit, Pfarrer zu versetzen, wenn sie nicht aktiv an der Transformation der Pfarrerrolle mitarbeiteten.

Ohne im Detail auf diese Argumentation (gerade auch in pastoraler sowie pastoral- und amtstheologischer Sicht) einzugehen, seien folgende Aspekte angesprochen:

1. Das vom CIC vorgesehene, nun auch von der Deutschen Bischofskonferenz in Anspruch genommene Modell trifft auf bereits vorhandene Auffassungen: Es sei weder für eine Gemeinde noch für einen Priester fruchtbar, „lebenslänglich“ in einer einzigen Pfarrei zu wirken. Daher sei ein Wechsel etwa alle zehn Jahre zu befürworten.<sup>55</sup> Gleichwohl gilt zu beachten, dass die konkrete Entscheidung hier der Pfarrer, und zwar während seiner Amtszeit, trifft.
2. Die als erforderlich erachtete Unterscheidung zwischen priesterlicher Identität und Rollenverständnis kann sich nicht allein auf Pfarrer beschränken, sondern sollte alle Priester unabhängig von ihren Ämtern und Aufgaben einbeziehen; zwar sind Nicht-Pfarrer in der Regel leichter versetzbar, doch legt sich eine entsprechende Vergewisserung im Blick z. B. auf Kleriker in der Diözesankurie oder auf die Mitgliedschaft im Domkapitel nahe. Letztlich wäre gar eine entsprechende Reflexion im Blick auf das Bischofsamt sachlogisch konsequent.

<sup>55</sup> Dies scheint z. B. bereits in einer Ordnung des Bistums Mainz auf („Damit Gemeinde lebt“. Zum Dienst und Leben der Priester vom 30.04.1996, in: ABl. Mainz 138 [1996] 51–54, Stellenwechsel 6), der zufolge ein Pfarrer nach zehn Jahren für eine andere Stelle verfügbar sein und bereits nach sieben Jahren der Bischof bei der Visitation die weiteren Perspektiven ansprechen soll. Die Wurzeln dieser Diskussion reichen in die Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil zurück; vgl. den Beitrag von Hermann Wieh, „Priester auf Zeit“ contra „character indelebilis“?, in: ThGl 65 (1975) 19–27.

3. Die Besinnung auf den von jedem Diakon und Priester ihrem Bischof versprochenen Gehorsam (vgl. can. 273 CIC) lässt nach dessen Verständnis fragen. Er verlangt nicht ein unreflektiertes und bedingungsloses Befolgen der Wünsche des Bischofs oder seines Vertreters, sondern lässt „Widerspruch“ zu, nicht um seiner selbst, sondern um einer diskursiven Auseinandersetzung willen, um durch Argumente pro und contra zu einer vertieften Einsicht und einer sachgerechteren Entscheidung zu gelangen. Das Bestehen auf den geschuldeten Gehorsam kann einen Diskurs nicht ersetzen und letztlich nur *ultima ratio* sein, wenn Argumente nicht (hinreichend) überzeugen.<sup>56</sup>

### 3. Bei der Anwendung zu bedenkende Aspekte

Aus einem Generaldekret zu can. 522 CIC resultieren in jedem Fall eine Reihe von Fragen, die sowohl einer vertieften Reflexion als auch einer Regelung durch die Bischofskonferenz (auch im Rahmen des Generaldekretes selber) oder durch den jeweiligen Diözesanbischof spätestens bei der Einführung in einer Diözese bedürfen. Allgemein betreffen sie den Spannungsbogen zwischen der vom Gesetzgeber an sich vorgesehenen unbefristeten Bestellung der Pfarrer und einer nun möglichen befristeten Amtszeit im Hinblick auf die *salus animarum*; zudem muss aber auch den Interessen der Priester Rechnung getragen werden:

1. Besteht in dem Konferenz- oder Diözesangebiet ein sachlich begründetes Erfordernis, das auch einen gewissen einheitlichen Umgang mit der Option einer befristeten Bestellung nahelegt, sodass nicht in der einen Diözese oder Region eine extensive, in der anderen aber keine Anwendung erfolgt? Dem sich ggf. stellenden Erfordernis der Amtsenthebung oder der Versetzung von Pfarrern kann schließlich zu jedem beliebigen Zeitpunkt entsprochen werden, wenn auch unter Einhaltung der entsprechenden Verfahrensordnung.<sup>57</sup> Eine mittelfristig absehbare notwendige personelle Veränderung in bestimmten Pfarreien (z. B. wegen einer Umstrukturierung der Pfarrorganisation in einem Gebiet) lässt sich mit der Ernennung eines Priesters zum Pfarradministrator gemäß can. 539 CIC abfedern.
2. Inwieweit soll bzw. muss der Priesterrat in die grundlegende Entscheidung einbezogen werden, ob von der Möglichkeit einer befristeten Bestellung von Pfarrern gemäß Generaldekret Gebrauch gemacht wird? Da es sich hierbei zum einen um eine zentrale Weichenstellung für die Seelsorge handelt, zum anderen wichtige Belange der Priester tangiert werden<sup>58</sup>, hat der Diözesanbischof vor der erst

<sup>56</sup> Vgl. hierzu auch Rüdiger Althaus, Priesterlicher Gehorsam und Hierarchischer Rekurs – ein unüberbrückbarer Widerspruch?, in: ThGl 103 (2013) 118–136.

<sup>57</sup> Vgl. can. 1747–1752 CIC.

<sup>58</sup> Es geht nicht darum, den Priesterrat als eine „Priestergewerkschaft“ zu etablieren, doch handelt es sich um grundlegende Belange der Priester, die ja Mitarbeiter des Bischofs sind (can. 384 CIC) und in diesem Gremium auch ihre Interessen äußern sollen und können.

maligen Anwendung oder der grundsätzlichen Einführung der befristeten Bestellung von Pfarrern den Priesterrat zu hören (can. 500 § 2 CIC); nach Möglichkeit sollten mit diesem auch weitere Kriterien zumindest auf dem Weg einer Beratung abgestimmt werden.

3. Auf welche Zeit soll ein Pfarrer mindestens ernannt werden? Die in der Regel gewählte (mindestens) sechsjährige Amtszeit ist nicht zwingend, sondern beliebig, weil sie ansonsten im gesamtkirchlichen Recht keine Entsprechung findet.<sup>59</sup> Es bliebe zu erörtern, ob innerhalb von sechs Jahren eine hinreichende Kontinuität in der Seelsorge, aber auch neue Impulse gegeben und nachhaltig implementiert werden können. Bei einer *mindestens* sechsjährigen Amtszeit wäre eine von vornherein längere Amtszeit generell in einer Diözese oder in einzelnen Fällen denkbar. Sollte jedoch während einer laufenden Amtszeit eine Verlängerung nicht um eine weitere Amtszeit, sondern nur um wenige Jahre erwogen werden, steht dem zum einen die bereits vorgenommene, weitergeltende Bestellung, zum anderen das Erfordernis einer bestimmten, durch das Generaldekret vorgegebenen Dauer einer nun folgenden weiteren Amtsübertragung entgegen.
4. Grundsätzlich stellt sich die Frage des Ausmaßes der Anwendung: Sollen in einer Diözese Pfarrer nur noch befristet bestellt werden? Dies würde einerseits der in can. 522 CIC 1. Halbsatz zum Ausdruck gebrachten Grundintention des kirchlichen Gesetzgebers nicht hinreichend gerecht, andererseits bedeutet es schon eine besondere Herausforderung und Verantwortung, evidente Kriterien zu erarbeiten, welche Pfarrei einen unbefristet oder welche Pfarrei einen befristet bestellten *pastor proprius* erhält. Ansonsten könnte bewusstseinsmäßig der Eindruck einer neuen Klassifizierung der Pfarreien mit der Implikation einer eventuell empfundenen Geringschätzung führen, weil sich die Gläubigen von Pfarreien mit befristet bestellten Pfarrern als „Durchlaufstationen“ benachteiligt sehen.
5. Eine solche Befristung erhöht die Flexibilität im Personaleinsatz durch die Ortsordinarien. Was aber geschieht nach Ablauf der (ersten) befristeten Amtszeit des Pfarrers? Wird die Pfarrstelle demselben Priester für eine zweite Amtszeit erneut übertragen? Die Generaldekrete mancher Bischofskonferenzen sprechen dies als Möglichkeit ja ausdrücklich an. Um nicht den Eindruck einer Bevorzugung oder Benachteiligung zu erwecken, empfiehlt sich eigentlich ein einheitliches Vorgehen, was aber den Gegebenheiten der Praxis nur schwer gerecht wird. Sicher mag man daran denken, dass das bisherige Wirken in dieser Stelle fruchtbar war, um eine weitere Amtszeit zu rechtfertigen. Aber was heißt fruchtbares Wirken? Der eine sieht den intensiven Kontakt mit den Gläubigen als persönlichen Schwerpunkt an, der andere entfaltet Kompetenzen in einer pastoralen Konzeptentwicklung. Wie lässt sich dieses evaluieren und in rechtlich zu verantwortender

<sup>59</sup> Für das Gerichtspersonal (Offizial, Vizeoffizial, Richter) findet sich die Vorschrift einer befristeten, jedoch nicht näher bestimmten Bestellung (can. 1422 CIC), für das Amt des Diözesanökonomen (can. 494 § 2 CIC) oder für Priesterrat (can. 501 § 1 CIC) und Konsultorenkollegium (can. 502 § 1 CIC) eine fünfjährige Periode.

Weise fassen? Müssen ggf. andere (welche?) Voraussetzungen vorliegen? Wer legt solche Kriterien fest, sodass nicht der Eindruck einer Bevorzugung oder Benachteiligung entsteht? Mit anderen Worten: Muss ein ggf. auch fruchtbares Wirken beendet werden, weil die Amtszeit des Pfarrers nun mal abgelaufen ist und ein anderer Priester mit der Seelsorge in dieser Pfarrei betraut wird als Pfarrer, Pfarradministrator oder auch als verantwortlicher Priester gemäß can. 517 § 2 CIC, wenn Laien weit(est)gehend an deren Leitung teilnehmen? Doch eine (sicher sinnvolle) erneute Bestellung im Falle fruchtbareren Wirkens könnte als Bevorzugung gegenüber anderen Pfarreien und Priestern verstanden werden, bei denen eine solche (auch aus nicht vom Priester zu verantwortenden Gründen) nicht wünschenswert erscheint. Zudem: Inwiefern kommt nach einer ersten befristeten Amtszeit eine nachfolgende *unbefristete* Übertragung des betreffenden Pfarramtes in Betracht, sodass die erste Periode (vor allem bei schwierigen Verhältnissen) quasi als ein Wirken *ad experimentum* gesehen werden könnte?

6. Was erwartet den Pfarrer nach Ablauf der Amtszeit, sofern diese nicht verlängert wird? Da er keinen rechtlichen Anspruch auf eine Pfarrstelle anderen Ortes hat, was den Wechsel auf eine adäquate Stelle (d. h. von Pfarramt zu Pfarramt) impliziert, könnte er (auch nach mehreren Anstellungen als Pfarrer) wieder den rechtlichen Status eines pfarrlichen Vikars erlangen, d. h. er wird einem anderen Priester untergeordnet und ist jederzeit versetzbar.<sup>60</sup> Besteht die Möglichkeit, in einer Pfarreileitung *in solidum* ein Pfarrer von mehreren unter einem Moderator gemäß can. 517 § 1 CIC mitzuwirken?<sup>61</sup> Wie weit reicht die Möglichkeit eines solchen Priesters, seine Interessen vor seinem Diözesanbischof in Bezug auf sein weiteres priesterliches Wirken so zur Sprache zu bringen, dass ihnen möglichst entsprochen wird? Ansonsten besteht die Gefahr eines Ansteigens der Zahl frustrierter Priester, die nach mehreren Pfarrstellen (mit „fruchtbarem Wirken“) sich als Kaplan gemäß can. 545 CIC oder *cappellanus* gemäß can. 564 CIC wiederfinden. Das Betrauen mit Aufgaben in dem sicher nicht unwichtigen Bereich der Sonderseelsorger mag dies nicht unbedingt relativieren. Ferner: Wie ist es um eine Besitzstandswahrung in Bezug auf Titel und Besoldung bestellt? Dabei geht es nicht um eine gewisse „Käuflichkeit“ der Priester, um ihre Motivation zu erhalten. Zu denken wäre an die Beibehaltung des Titels „Pfarrer“, wobei es sich *de iure* um einen „Titular-Pfarrer“ handelt, was jedoch die Gläubigen verwirren mag.<sup>62</sup> Hinsichtlich der Besoldung könnten nicht unerhebliche Einbußen

<sup>60</sup> Indes kommt es manchen Priestern nach jahrzehntelanger Verantwortung als Pfarrer gut aus, wieder „ins zweite Glied zurücktreten“ zu können.

<sup>61</sup> Hier ist schon auf die Vorgaben dieses Canons in Verbindung mit can. 542–544 CIC zu achten, insofern manche diözesanen Konstrukte zwar quasi von einem „mitwirkenden Pfarrer“ sprechen, dieser mitunter aber nicht einmal die rechtliche Stellung eines pfarrlichen Vikars hat.

<sup>62</sup> Der Titel eines „Emeritus“ dürfte kaum in Betracht kommen, sieht doch can. 185 CIC einen solchen nur vor, wenn jemand wegen Erreichens der Altersgrenze oder angenommenen Amtsverzichtes aus dem Amt scheidet.

zu erwarten sein, denn der Priester hat nach Ablauf seiner Amtszeit als Pfarrer nicht mehr dieses Amt inne, insofern er auch nicht mehr die damit verbundene Verantwortung trägt. Man könnte an ein Kaplangehalt mit einer Zulage denken. Doch inwiefern wirkt sich dies auf die Ruhestandsbezüge aus, die sich ggf. nach der letzten hauptamtlich ausgeübten priesterlichen Tätigkeit ohne Berücksichtigung etwaiger Zulagen bemessen? – Die hier zu treffenden Entscheidungen mögen zwar formalrechtlich sehr korrekt und nachvollziehbar gestaltet sein, doch ist der psychologische Aspekt von (nicht nur subjektiv wahrgenommener) Wertschätzung zu berücksichtigen.

#### 4. Fazit

Der CIC von 1983 hält in can. 522 CIC an einer unbefristeten Bestellung von Pfarrern fest, eröffnet aber die Möglichkeit einer Befristung. Bereits vor Jahrzehnten haben viele Bischofskonferenzen durch Beschluss eines Generaldekretes davon Gebrauch gemacht. Dem hat sich im Februar 2018 auch die Deutsche Bischofskonferenz angeschlossen. Diese nun in Anspruch genommene Option kann jedoch nur auf den ersten Blick als nachhaltige Entscheidung angesichts gegenwärtiger pastoraler Herausforderungen gesehen werden. Zwar eröffnet sie dem Diözesanbischof und seinen Verantwortlichen eine größere Flexibilität im Einsatz der Priester, hilft aber dem neben dem Gläubigenmangel anzutreffenden Priestermangel nicht ab. Vielleicht ist sie geeignet, die Eigenverantwortlichkeit der Pfarrei, d. h. von deren Gliedern, zu stärken, möglicherweise können aber in einer doch relativ überschaubaren Amtszeit die personalen Beziehungen der Gläubigen zu ihrem *pastor proprius* nicht die wünschenswerte Stabilität entfalten. Die nun ermöglichte Befristung bedarf (wie andere Neuerungen auch) einer vertieften Reflexion hinsichtlich der Belange der Pfarreien, aber auch der Interessen der Priester. Um dem Eindruck einer Ungleichbehandlung zu wehren, empfehlen sich allgemeine Richtlinien, um nicht in jedem Einzelfall variable Kriterien anzuwenden. Allerdings kann selbst eine formal korrekte Regelung mitunter dem subjektiven Empfinden von Pfarrangehörigen und Priestern nicht hinreichend gerecht werden.

# Möglichkeit und Konsequenzen eines sakramentalen Frauendiakonats

## Kanonistische Perspektiven

*Bernhard Sven Anuth*

Bereits am 7. Mai 2019 hat Papst Franziskus während der Pressekonferenz auf dem Rückflug aus Mazedonien geäußert, es sei „nicht sicher“, ob die Frauen in der alten Kirche gespendete Diakoninnenweihe „eine Weihe mit derselben Form und demselben Zweck wie bei der Weihe von Männern war.“<sup>1</sup> Wenig später teilte er auch der internationalen Vereinigung der Ordensoberinnen, vor deren Mitgliedern er 2016 die Einsetzung einer Studienkommission zum Frauendiakonats angekündigt hatte, mit: Die Kommissionsmitglieder seien sich am Ende nicht einig geworden.<sup>2</sup> Die Frage müsse daher weiter studiert werden, denn er könne „kein sakramentales Dekret machen ohne eine theologische, historische Grundlage“<sup>3</sup>. Die Kirche könne die Offenbarung schließlich nicht verändern. Allerdings entfalte diese sich mit der Zeit, weshalb man „im Fall des Diakonats nachforschen [müsse], was am Ursprung der Offenbarung war, und wenn da etwas war, es wachsen lassen“; wenn da aber „nichts

<sup>1</sup> Vgl. Papst Franziskus, Pressekonferenz v. 07.05.2019 auf dem Rückflug aus Skopje, in: OR 159 (2019) Nr. 105 v. 09.05.2019, 8: „Ma fondamentale è che non c'è certezza che fosse una ordinazione con la stessa forma e la stessa finalità dell'ordinazione maschile.“ Das Thema müsse daher weiter untersucht werden (vgl. ebd.).

<sup>2</sup> Man habe zwar hart gearbeitet, aber als Ergebnis sei nicht viel herausgekommen; trotzdem sei es ein Schritt nach vorn, so Papst Franziskus, Ansprache v. 10.05.2019 bei der Begegnung mit Teilnehmern der XXI. Vollversammlung der Unione Internazionale Superiori Generali (UISG), in: OR 159 (2019) Nr. 108 v. 12.05.2019, 6 f., 6: „Ma si è lavorato abbastanza. Poco, è vero: il risultato non è un granché. Ma è un passo avanti.“

<sup>3</sup> Vgl. ebd.: „E si deve studiare la cosa, perché io non posso fare un decreto sacramentale senza un fondamento teologico, storico.“ – Demgegenüber macht Michael Seewald, Reform – Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. 2019, 117 f. geltend: Die Klärung der Frage, „ob es in den ersten Jahrhunderten einen Diakonats der Frau gab, der nach heutigen Maßstäben als sakramental bezeichnet werden kann“, sei durchaus „ein akademisch nicht völlig uninteressantes Problem“, bezüglich einer etwaigen Zulassung von Frauen u. a. zum Diakonats „tragen diese Antworten aber nicht das Geringste bei. Denn die Entscheidung, was gegenwärtig theologisch begründet getan werden kann, lässt sich prinzipiell nicht an die Theologiegeschichte auslagern – und zwar auch dann nicht, wenn die Kommission zu dem Ergebnis kommen sollte, dass es einen sakramentalen Diakonats der Frau in der Alten Kirche gegeben habe.“

war,“ so der Papst, „wenn der Herr dieses Amt nicht wollte, dann geht der sakramentale Dienst für die Frauen nicht.“<sup>4</sup>

Vor diesem Hintergrund ist im Folgenden (1.) der kirchenrechtliche und lehramtliche *status quo* zu klären. Danach sollen (2.) Perspektiven für einen sakramentalen Frauendiakonat gesichtet und (3.) dessen etwaige Konsequenzen aufgezeigt werden. Abschließend ist (4.) ein Fazit aus kanonistischer Sicht zu ziehen.<sup>5</sup>

## 1. Kirchenrechtlicher und lehramtlicher *status quo*

Nach geltendem Kirchenrecht empfängt die „heilige Weihe [...] gültig nur ein getaufter Mann“ (can. 1024 CIC). Dabei differenziert der kirchliche Gesetzgeber nicht nach Weihegraden, sondern normiert das männliche Geschlecht generell als Gültigkeitserfordernis für den Empfang des Weihesakraments. Zu Diakonen, Priestern und Bischöfen können also nur Männer geweiht werden. Würde dieselbe Weihehandlung an einer Frau vollzogen, wäre dies keine gültige Weihe, sondern eine vorgetäuschte Sakramentenspendung und als solche eine schwerwiegende, mit der automatischen Exkommunikation bedrohte Straftat.<sup>6</sup>

Auch Befürworter(innen) des Frauendiakonats erkennen an, dass sich im Kirchenrecht grundsätzlich und also auch in can. 1024 CIC die Theologie des Gesetzgebers, d. h. „die geltende Lehre der Kirche aus[drückt]“<sup>7</sup>. Das bedeute im Umkehrschluss aber, dass die Kirche ihre Rechtsordnung aufgrund neuer theologischer Er-

<sup>4</sup> Vgl. Papst Franziskus, Ansprache v. 10.05.2019 (Anm. 2), 6: „Per questo, sul caso del diaconato, dobbiamo cercare cosa c’era all’inizio della Rivelazione, e se c’era qualcosa, farla crescere e che arrivi ... Se non c’era qualcosa, se il Signore non ha voluto il ministero, il ministero sacramentale per le donne non va.“

<sup>5</sup> Vgl. zum Ganzen auch schon Bernhard Sven Anuth, Frauendiakonat in der katholischen Kirche? Aktueller Stand und Perspektiven in kanonistischer Sicht, in: T. Schüller/M. Zumbült (Hg.), *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. 20 Jahre Studiengang Lizentiat im Kanonischen Recht an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Festschrift für Klaus Lüdicke zum 70. Geburtstag (MKCIC.B 70), Essen 2014, 37–85.

<sup>6</sup> Schon nach can. 1379 CIC soll mit einer gerechten Strafe belegt werden, wer eine Sakramentenspendung vortäuscht. Seit 2008 sind der Versuch, eine Frau zu weihen, sowie der Versuch, als Frau eine Weihe zu empfangen, zudem eigene Straftatbestände und ziehen in der lateinischen Kirche die Exkommunikation als Tatstrafe nach sich, vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Generaldekret v. 19.12.2007 de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris, in: AAS 100 (2007) 403, in Kraft getreten durch Publikation in: OR 148 (2008) Nr. 125 v. 30.05.2008, 1. Seit 2010 zählt die versuchte Frauenordination zu den sogenannten „schwerwiegenderen Straftaten“ in der Kirche, vgl. dies., *Normae de gravioribus delictis*, in: AAS 102 (2010) 419–430, Art. 5; dt. in: Sekretariat der DBK (Hg.), *Aufklärung und Vorbeugung – Dokumente zum Umgang mit sexuellem Missbrauch im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, 31.03.2014 (Arbeitshilfen 246), Bonn <sup>2</sup>2014, 119–139, 127.

<sup>7</sup> Dorothea Reininger, *Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag*

kenntnisse auch jeweils anpassen könne.<sup>8</sup> Voraussetzung dafür ist aber nicht nur, dass das universalkirchliche Lehramt<sup>9</sup> grundsätzlich bereit ist, die betreffende Einsicht der akademischen Theologie zu rezipieren, sondern auch, dass es dazu im Einzelfall überhaupt fähig ist, d. h. es in der Sache um eine nach kirchlichem Selbstverständnis grundsätzlich veränderbare, also nicht unfehlbare Lehre geht. Und eben diesbezüglich ist mit Blick auf can. 1024 CIC zu differenzieren:

Am 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. durch das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* als endgültig zu haltende, also unfehlbare Lehre offenkundig gemacht, die Kirche habe nicht die Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden.<sup>10</sup> Weil die Unwiderrufbarkeit dieser Lehre in der Theologie allerdings bestritten wurde<sup>11</sup>, bekräftigte die Kongregation für die Glaubenslehre am 28. Oktober 1995

zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999, 162. Vgl. für die Codexkorrektur durch das *Motu proprio* „*Omnium in mentem*“ (Anm. 50) entsprechend Phyllis Zagano, *Inching towards a yes?*, in: *The Tablet* v. 09.10.2010, 10 f., 11.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. Reininger, *Diakonat* (Anm. 7), 162.

<sup>9</sup> Nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche kommt es allein dem kirchlichen Lehramt (*magisterium*) zu, die in Schrift oder Tradition überlieferte Offenbarung verbindlich auszulegen (DV 10; can. 747 § 1 CIC), das natürliche Sittengesetz zu erkennen und zu interpretieren, „die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern“ (can. 747 § 2 CIC). Dabei ist das kirchliche Lehramt dem Wort Gottes nicht über-, sondern ihm dienend untergeordnet (DV 10 sowie mit Berufung darauf KKK 86). Als Träger dieses Dienstes ist es weder ersetz- noch austauschbar, sondern nach kirchlichem Selbstverständnis „eine positiv von Christus als konstitutives Element der Kirche gewollte Institution“, so die Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion „*Donum veritatis*“ v. 24.05.1990, in: AAS 82 (1990) 1550–1570 (dt.: VApS 98), Nr. 14. Ob eine Auslegung der Offenbarung ein Dienst an ihr ist, beurteilt das Lehramt selbst.

<sup>10</sup> Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ v. 22.05.1994, in: AAS 86 (1994) 545–548 (dt.: VApS 117, <sup>2</sup>1995, 4–7).

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Peter Hünermann, *Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis“*, in: *HerKorr* 48 (1994) 406–410, 407 u. 409 oder Josef Wohlmuth, *Darstellung und Beurteilung der wichtigsten Inhalte und der Argumentationsstruktur der beiden Dokumente „Ordinatio sacerdotalis“ (1994) und „Inter insigniores“ (1976)*, in: E. Dassmann u. a., *Projekttag Frauenordination (Kleine Bonner Theologische Reihe)*, Alfter 1997, 1–19, 6. Zumindest verschleiert wurde der definitive Charakter der Lehre in der DBK-Erklärung zu *Ordinatio sacerdotalis* v. 20.09.1994, in: VApS 117, <sup>2</sup>1995, 66–69, 69, wo es heißt, die Frage der Priesterweihe für Frauen sei „mit hoher lehramtlicher Autorität beantwortet“. – Beobachter stellten daher fest, auch nach *Ordinatio sacerdotalis* werde die Frauenordination „zumindest in der deutschsprachigen katholischen Christenheit in unveränderter Intensität weiterdiskutiert“ (Roland Fritsch, *Frauenordination katholisch – ein Thema mit Variationen. Zur wiederauflebenden Diskussion um den Frauendiakonat im deutschen Katholizismus*, in: *MEZW* 48 [1997] 67–69, 67). Norbert Lüdecke, *Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese*, in: W. Bock/W. Lienemann (Hg.), *Frauenordination (SKRT 3, Texte und Materialien Reihe A Nr. 47)*, Heidelberg 2000, 41–119, 57, konstatierte sogar „eine verstärkte Diskussion“ über die Möglichkeit einer Lehränderung.

in ihrem *Responsum* auf einen Zweifel<sup>12</sup> bezüglich der in *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegten Lehre von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen: Diese fordere „endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegrün-

Bis heute bestreiten Theolog(inn)en die Infallibilität der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen, vgl. z. B. Christoph Böttigheimer, Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchenerfahrungen, Freiburg i. Br. 2011, 217 oder Sabine Demel, Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten, Freiburg i. Br. 2012, 189, die ihre schon früher (vgl. dies., Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2004, 85) vorgetragene Meinung bekräftigt, die in *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegte Lehre sei „nicht als unfehlbar definiert anzusehen [...], weil dies nicht offensichtlich feststeht.“ Relativierend spricht auch Johanna Rahner, Die Zeit drängt. Muss über Frauen im kirchlichen Amt immer noch gestritten werden?, in: HerKorr 66 (2012) 65–69, 67 von einem „immer noch nicht zureichend geklärten theologischen Status einer ‚definitiven Lehrentscheidung‘“ und attestiert eine „trotz päpstlichem Diskussionsverbot immer noch andauernde Diskussion“ (ebd., 68). Dies hatte zuvor schon Georg Kraus, Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche, in: StZ 229 (2011) 795–803, 795 festgestellt. Es gebe „einen breiten Konsens in der gegenwärtigen Dogmatik“, dass die theologische Diskussion über die Frauenordination fortzusetzen sei, wobei er, Kraus, „– in Orientierung an repräsentativen Dogmatikern – die Zulassung der Frauen zur Priesterweihe dezidiert“ befürworte (ebd., 796). Daraufhin musste die Jesuitenzeitschrift „Stimmen der Zeit“ nach Intervention der Kongregation für die Glaubenslehre einen Aufsatz veröffentlichen, „der die Lehre der Kirche adäquat darstellt“, so in: StZ 230 (2012) 432. Ihn verfasste der spätere Präfekt der Kongregation, vgl. Gerhard L. Müller, Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden?, in: StZ 230 (2012) 374–384. Gleichwohl wird die Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* bis heute theologisch diskutiert. Vgl. z. B. Johanna Rahner, Eine Frage der Theologie. Wie definitiv ist das Verbot der Frauenordination?, in: HerKorr 71 (2017) Nr. 8, 48–51; Margit Eckholt, Frauen in kirchlichen Ämtern. Amtstheologische Perspektiven im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil und die Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis*, in: Dies. u. a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg i. Br. 2018, 342–374 und die „Osnabrücker Thesen“ im selben Tagungsband (ebd., 465–467). Vgl. Gerhard Gäde, Ruf nach Frauenordination. Was das Diakonenamt für Frauen in der Kirche verändern könnte, in: StZ 144 (2019) 687–698, 692, der die Lehre von *Ordinatio sacerdotalis* sogar nur für eine „*opinio privata* des Papstes“ (ebd., 688 [Herv. i. O.]) und die Priesterinnenweihe lediglich wegen „Denk- und Gefühlsbarrieren“ bei vielen Katholik(inn)en für „auf längere Sicht [...] noch nicht konsensfähig“ hält (ebd.).

<sup>12</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Responsum* v. 28.10.1995 ad *dubium circa doctrinam* in Epist. Ap. „*Ordinatio Sacerdotalis*“ traditam, in: AAS 87 (1995) 1114; dt.: OR(D) 25 (1995) Nr. 47 v. 24.11.1995, 4. Das *dubium* lautete: „Ob die Lehre, die im Apostolischen Schreiben ‚*Ordinatio Sacerdotalis*‘ als endgültig zu haltende vorgelegt worden ist, [...] als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist.“ Die Kongregation antwortete affirmativ. Wer sie gefragt hat, ist nicht belegt. Nach Peter Hünemann, Dogmatische Reflexion anlässlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 25. Oktober 1995. „Zur Frage der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe“, in: W. Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 129–146, 132 können solche Fragen „ebenso aus dem Bereich der römischen Kurie selbst wie aus der Weltkirche stammen“. Walter Groß, Einleitung, in: ebd., 7–10, 8 hält es für möglich, dass sich die Kongregation die Frage selbst gestellt hat. Vgl. bereits Lüdecke, Dogma (Anm. 11), 57 Anm. 53.

det und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt [des Bischofskollegiums; B. A.] unfehlbar vorgetragen worden ist.“<sup>13</sup> Für die Priester- und Bischofsweihe gilt can. 1024 CIC aus lehramtlicher Sicht daher als göttlichen Rechts und deshalb als nicht veränderbar.<sup>14</sup> Das hat der Präfekt der Glaubenskongregation im Juni 2018 noch einmal ausdrücklich betont: Es erfülle ihn „mit großer Sorge, dass in einigen

<sup>13</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Responsum (Anm. 12), 1114, die damit zugleich klargestellt hat: Die Infallibilität der Lehre resultiert nicht aus einem Akt des feierlichen unfehlbaren Lehramts des Papstes gemäß can. 749 § 1 CIC, ist also nicht eine *ex cathedra*-Entscheidung (vgl. u. a. Joseph Kard. Ratzinger, Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination, in: *IKaZ* 23 [1994] 337–345, 342), wie verschiedentlich geltend gemacht wurde und wird, vgl. z. B. Joachim Kard. Meisner, Definitiv katholisch, in: *Rheinischer Merkur* 50 (1995) Nr. 48 v. 01.12.1995, 24; Ansgar Santogrossi, *Ordinatio Sacerdotalis: A definition ex cathedra*, in: *HPR* 99 (1999) 7–14 oder Alejandro Wilfredo Bunge, Varón y mujer: ¿Igualdad de derechos?, in: *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 8 (2001) 27–56, 52, der zwar richtig von „un Magisterio infalible“ spricht, das durch einen Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramts verkündet worden sei, in der zugehörigen Anm. 122 jedoch auf can. 749 § 1 CIC verweist. Vgl. entsprechend Davide Cito, Nota alla Lettera apostolica „*Ordinatio sacerdotalis*“, in: *IusEcc* 7 (1995) 350–353. Wenn Andreas Kowatsch, Der Stand der Witwen. Kanonische Aspekte einer wiederentdeckten Form des geweihten Lebens, in: *AKathKR* 185 (2016) 120–166, 120 mit Verweis auf das o. g. Responsum von einer nur „mit beinahe höchster lehramtlicher Autorität ausgesprochenen Bekräftigung Papst Johannes Pauls II.“ spricht, ist das bezüglich der Verbindlichkeit der in *Ordinatio sacerdotalis* als unfehlbar offenkundig gemachten Lehre zumindest missverständlich. Dasselbe gilt für die Auskunft von Christoph J. Amor, Geschlecht als Weihehindernis? Streitfall Frauenordination, in: J. Ernesti/M. Lintner/M. Moling (Hg.), *Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage* (Brixner Theologisches Jahrbuch 9), Innsbruck 2019, 21–40, 23, die „verbindliche Lehrentscheidung“ sei „nicht gleichbedeutend mit einem Rede- bzw. Diskussionsverbot“, denn: „Die Suche nach der Wahrheit kann und muss weitergehen.“ Allerdings dürfe über die Lehre von *Ordinatio sacerdotalis* nicht so diskutiert werden, „als sei die Frage lehramtlich noch offen“ (ebd.). Kirchenrechtlich gilt: Alle Gläubigen sind verpflichtet, die Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen im Sinne eines unwiderruflichen Gehorsams „fest anzunehmen und zu bewahren“ (can. 750 § 2 CIC). Vgl. Ilaria Zuanazzi, La condizione della donna nella Chiesa cattolica: il paradigma della „reciprocità nell’equivalenza e nella differenza“, in: *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 26 (2018) Nr. 4, 25–49 sowie zur nachträglichen Einfügung dieser strafbewehrten Rechtspflicht in den CIC z. B. Lüdecke, *Dogma* (Anm. 11), 108–112.

<sup>14</sup> Aufgrund ihrer anderen Meinung zur Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* (vgl. Anm. 11) hält Sabine Demel, *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 2010, 625 den can. 1024 CIC damit für „tendenziell [...] erweitert wiedergegeben“. Schließlich nehme der Normtext „nicht auf eine göttliche Weisung Bezug“ (ebd.; entsprechend dies., *Frauen im kirchlichen Amt – eine Geschichte von Schuld und Verantwortung*, in: L. Ackermann/H. Unger [Hg.], *Unser Pfarrer ist eine Frau. Erfahrungen und Konsequenzen. Eine ökumenische Standortbestimmung*, Freiburg i. Br. 2012, 227–261, 241 f.). Letzteres ist zwar richtig, zugleich aber weder überraschend noch ein stichhaltiges Argument: Can. 1024 CIC gilt in dieser Formulierung seit 1983, Papst Johannes Paul II. hat aber erst 1994 offenkundig gemacht, dass die ihm zugrunde liegende Lehre für die Priester- und damit auch die Bischofsweihe unwiderruflich ist.

Ländern Stimmen zu hören sind, die den endgültigen Charakter der genannten Lehre wieder in Zweifel ziehen. [...] Das Ausstreuen solcher Zweifel“, so Erzbischof Ladaria, wecke

„große Verwirrung unter den Gläubigen, und zwar nicht nur bezüglich des Wehesakraments, das zur göttlichen Verfassung der Kirche gehört, sondern auch bezüglich des ordentlichen Lehramts, das die katholische Lehre unfehlbar vorgelegen kann.“

Christus habe nun einmal gewollt, dass nur Männer Priester werden können. Die daraus resultierende Verschiedenheit der Aufgaben von Mann und Frau in der Kirche bringe aber „keine Unterordnung mit sich, sondern eine gegenseitige Bereicherung.“ Und:

„Gerade die Treue zum Plan Christi mit dem Priestertum des Dienstes erlaubt es deshalb, die spezifische Rolle der Frau in der Kirche immer mehr zu vertiefen und zu fördern“; so könne „auch ein Licht auf unsere Kultur fallen, die Mühe hat, die Bedeutung und Schönheit der Verschiedenheit von Mann und Frau zu verstehen, welche auch ihre sich gegenseitig ergänzende Sendung in der Gesellschaft betrifft.“<sup>15</sup>

Auf den Diakonat hat der Präfekt der Glaubenskongregation seine Aussagen zur Unfehlbarkeit des Weiheausschlusses von Frauen allerdings zu Recht nicht bezogen. Diesbezüglich gilt weiterhin die Schutznorm des can. 749 § 3 CIC, wonach eine Lehre nur dann als unfehlbar vorgelegt angesehen werden darf, wenn dies offenkundig feststeht. Und das ist für den Ausschluss von Frauen auch von der Diakonenweihe nicht der Fall: Wie schon die Erklärung *Inter insigniores* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. Oktober 1976 spricht auch *Ordinatio sacerdotalis* nur von der fehlenden Vollmacht der Kirche, Frauen die *Priesterweihe* zu spenden. Damit sind Frauen zwar zugleich von der höheren Weihestufe des Episkopats ausgeschlossen, der Diakonat als erste, also niedrigere Stufe des Wehesakraments ist aber explizit ausgenommen. Um alle drei Weihegrade des einen Ordo zu erfassen, hätte Papst Johannes Paul II. im Vergleich zur tatsächlichen Formulierung schließlich einfach nur von der Unmöglichkeit sprechen müssen, Frauen die *Weihe* zu spenden. So aber gilt: Wie *Inter insigniores* 1976 schweigt auch *Ordinatio sacerdotalis* 1994 über den Frauendiakonat.<sup>16</sup> Daher trifft die Auffassung nicht zu, die z. B. Joachim

<sup>15</sup> Luis Ladaria, Il carattere definitivo della dottrina di „*Ordinatio sacerdotalis*“. A proposito di alcuni dubbi, in: OR 158 (2018) Nr. 121 v. 30.05.2018, 6; dt. in: OR(D) 48 (2018) Nr. 23/24 v. 08.06.2018, 7. Zur lehramtlichen Sicht des so verstandenen göttlichen Planes für Mann und Frau und die kirchenrechtlichen Folgen der darauf basierenden Geschlechteranthropologie vgl. Bernhard Sven Anuth, Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie, in: M. Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern 2017, 171–188.

<sup>16</sup> Darauf haben z. B. schon im Juni 1994 Carlo Maria Kard. Martini (vgl. Lucy Blyskal, The Relevance of Deaconesses to the Values of Communion and Mission in the Church, in:

Kardinal Meisner vertreten hat, *Ordinatio sacerdotalis* habe „für jedes Weiheamt der Frau“, also auch für den Diakonat, „sowohl in dogmatischer als auch in disziplinärer Hinsicht neue Fakten geschaffen“<sup>17</sup>.

Jurist 56 [1996] 241–266, 262 Anm. 88; Gertrud Hofmann, Vom Diakonat der Frau. Anmerkungen zu einer pastoralen Notwendigkeit, in: PBIDA 47 [1995] 101–108, 101) und Bischof Franz Kamphaus hingewiesen: „Der Papst hat etwas nicht gesagt, und ich finde es ganz wichtig, daß er’s nicht gesagt hat: Er hat über das Amt der Diakonin geschwiegen“ (ders., „Verhüten ist besser als abtreiben“. Der Limburger Bischof Franz Kamphaus über Moral, Politik und Kirche, in: Der Spiegel Nr. 26 v. 27.06.1994, 50–55, 51; vgl. bereits Lüdecke, Dogma [Anm. 11], 49 Anm. 30). Vgl. entsprechend Ida Raming, Bestrebungen zum Diakonat der Frau im 20. Jahrhundert, in: A. Urban/M. Mittler-Holzem (Hg.), Diakonat der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation zu den Tagungen am 18. Juni 1993 und 19. Mai 1995 in der Katholisch-Sozialen Akademie Franz-Hitze-Haus, Münster 1995, 37–46, 42 bzw. Severin Lederhilger, Diakonat der Frau. Kirchenrechtliche Konsequenzen, in: ThPQ 144 (1996) 362–373, 365, für den „selbst in den an Deutlichkeit kaum überbietbaren Lehrschreiben zur Priesterweihe peinlichst genau jede Übertragung auf die Diakonatsweihe vermieden“ werde. Dementsprechend sehen Peter Neuner, „Die Kirche entwickelt heute neue Ämter“. Ein Gespräch mit dem Münchner Dogmatiker Peter Neuner, in: HerKorr 49 (1995) 128–133, 130, und Józef Niewiadomski, Notwendige, weil Notwendige Diakoninnenweihe, in: ThPQ 144 (1996) 339–348, 340, den Weg zum Frauendiakonat durch *Ordinatio sacerdotalis* „nicht blockiert“. Vgl. entsprechend Helmut Hoping, Der Diakonat. Plädoyer für ein verspätetes Amt, in: R. Liggenstorfer/B. Muth-Oelschner (Hg.), (K)ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. Festschrift zum 50. Geburtstag von Bischof Dr. Kurt Koch, Freiburg/Schweiz 2000, 195–203, 167 f. sowie Leo Scheffczyk, Tradition und Weihevorbereitung. Zur Bedeutung der Überlieferung in der Auseinandersetzung um das Weiheamt der Frau, in: Ders. (Hg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 107–148, 139, wonach „eine letztgültige dogmatische Entscheidung des Lehramtes, wie sie im Falle des Frauenpriestertums erfolgte“, bezüglich des Diakonats fehle. Schon die Kongregation für die Glaubenslehre hatte es 1976 „für gut befunden, sich diese Frage noch vorzubehalten“ und in *Inter insigniores* „nicht zu erörtern“: Beim Thema Frauendiakonat handle es sich „um einen Fragekreis, der in seiner Gesamtheit ohne vorgefaßte Meinung, aber durch ein direktes Studium der Texte wieder aufgegriffen werden muß“ (dies., Un commento alla dichiarazione „Inter insigniores“ sulla questione dell’ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale, in: ME 101 [1976] 379–398, 386 [dt.: VApS 117, 21995, 31–58, 38]). Bereits zuvor habe Papst Paul VI. allerdings ein Votum zugunsten des Frauendiakonats erhalten, so Gary Macy/William T. Ditewig/Phyllis Zagano, Introduction, in: Dies. (Hg.), Women Deacons. Past, Present, Future, Foreword by Susan A. Ross, New York 2011, 1–8, 3: „It is widely reported and believed that the positive answer he received was suppressed and remains unpublished as a Vatican document.“ Auch Peter Hebblethwaite, Paul VI. The first modern pope, London 1993, 640 berichtet von einem unveröffentlichten Dokument der Internationalen Theologenkommission zum Thema „Women in the Diaconate“. Die hierfür von dem damaligen Kommissionsmitglied Cipriano Vagaggini erstellte Studie „L’ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina“ erschien allerdings in: OCP 40 (1974) 145–189, vgl. Macy/Ditewig/Zagano, Introduction, 3.

<sup>17</sup> Joachim Kard. Meisner, Geleitwort, in: S. Düren, Diakonat der Frau? Fragen zur Stellung der Frau in der Kirche, Buttenwiesen 2000, 7 f. Zwar thematisiere *Ordinatio sacerdotalis* die Diakoninnenweihe von Frauen nicht ausdrücklich, behandle aber „Ursprung und Entwicklung des gesamten kirchlichen Amtes“, das auch den Diakonat umfasse (ebd., 8).

Zutreffend hat hingegen die Internationale Theologenkommission die Frage des Frauendiakonats zu Beginn des 21. Jahrhunderts als lehramtlich nicht endgültig entschieden gewertet: Zwar hätten, so die Kommission in ihrer 2003 veröffentlichten Diakonats-Studie<sup>18</sup>, kirchliche Tradition, II. Vatikanisches Konzil und nachkonziliares Lehramt die Einheit des Weihesakraments in der Differenz von Episkopat und Presbyterat einer- und Diakonats andererseits stets betont. Sich „[i]m Licht dieser Momente [...] mit Autorität zu dieser Frage zu äußern“ sei jedoch Sache des kirchlichen Lehramts<sup>19</sup>, d. h. eine entsprechende Entscheidung stand 2003 und steht auch noch heute aus.

Papst Franziskus hat während der Pressekonferenz am 28. Juli 2013 auf dem Rückflug vom Weltjugendtag in Rio de Janeiro eine Antwort auf die Frage nach dem Frauendiakonats zunächst vermieden: Was die Kirche brauche, sei „eine profunde Theologie der Frau“<sup>20</sup>. Grundsätzlich auf seine Haltung zur Frauenordination angesprochen, antwortete er dann: Hierzu habe sich die Kirche „mit einer definitiven Formulierung“ geäußert und „Nein“ gesagt, diese Tür sei zu.<sup>21</sup> Gleichwohl hat er

„Wenn also Frauen zu Diakoninnen geweiht würden, gäbe es auch gegen die Priesterweihe von Frauen keinerlei theologische Handhabe mehr, sondern allenfalls noch disziplinäre“, so ders., zitiert nach: Klaus Nientiedt, *Noch offen?*, in: *HerKorr* 53 (1999) 546 f., 546. Zu weiteren Vertretern dieser Meinung vgl. auch Anm. 75.

<sup>18</sup> Vgl. Gerhard Müller (Hg.), *Der Diakonats – Entwicklung und Perspektiven*. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonats, Würzburg 2004 sowie dazu etwa Alexander Foitzik, *Diakonats*. Gutachten der Theologenkommission, in: *HerKorr* 57 (2003) 117 f. und Santiago del Cura Elena, *Das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission*. Inhalt und Rezeption, in: M. Hauke/H. Hopping (Hg.), *Der Diakonats*. Geschichte und Theologie, Regensburg 2019, 225–284.

<sup>19</sup> Vgl. Müller (Hg.), *Diakonats* (Anm. 18), 92 sowie hierzu Phyllis Zagano, *Women Deacons: Future*, in: Macy/Ditewig/Zagano, *Women Deacons* (Anm. 16), 69–104, 72–75 und Foitzik, *Diakonats* (Anm. 18), 117, der allerdings die Meinung vertritt, durch die Profilierung des Diakonats als Stufe des einen Ordo sei theologisch „auch über die mögliche Weihe von Frauen zum Diakonatsnamen entschieden“.

<sup>20</sup> Vgl. Papst Franziskus, in: *Papa Francesco risponde*. L’incontro con i giornalisti a bordo dell’aereo al rientro da Rio de Janeiro, 28.07.2013, in: *OR* 153 (2013) Nr. 174 v. 31.07.2013, 4–6, 5. Vgl. entsprechend ders., in: Antonio Spadaro, *Das Interview mit Papst Franziskus*, hg. v. A. R. Batlogg, Freiburg i. Br. 2013, 56: Demnach fürchtet der Papst einen „Machismo im Rock“, da Frauen anders strukturiert seien als Männer. Viele Forderungen zur Rolle von Frauen in der Kirche seien „von einer Männlichkeits-Ideologie inspiriert“. Man dürfe aber „Funktion und Würde nicht verwechseln“ und müsse daher „noch mehr über eine gründliche Theologie der Frau arbeiten. Nur wenn man diesen Weg geht, kann man besser über die Funktion der Frau im Inneren der Kirche nachdenken“ (ebd.).

<sup>21</sup> Vgl. Papst Franziskus, in: *Papa Francesco risponde* (Anm. 20), 6: „con riferimento all’ordinazione delle donne, la Chiesa ha parlato e dice: ‚No‘. L’ha detto Giovanni Paolo II, ma con una formulazione definitiva. Quella è chiusa, quella porta“. „Definitiv“ ist der kodikarische Fachbegriff zur Kennzeichnung unfehlbarer Lehren (can. 749 CIC): Er „bedeutet kanonistisch-juridisch Irreformabilität; definitive Entscheidungen sind unwiderruflich und unanfechtbar“ (Heribert Schmitz, „*Professio fidei*“ und „*Iusiurandum fidelitatis*“. Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?, in: *AKathKR* 157 [1988] 353–429, 411). Vgl. Lüdecke, *Dogma* (Anm. 11), 47. – Bei der

2016 die o. g. Studienkommission zum Frauendiakonats eingesetzt und damit dokumentiert, dass bezüglich des Diakonats durchaus Klärungsbedarf besteht.

Solange also amtlich nicht offenkundig ist (can. 749 § 3 CIC), dass auch der Ausschluss von Frauen vom Weihediakonats definitiv gelehrt ist, muss can. 1024 CIC für die Diakonenweihe als rein kirchliches Recht gelten.<sup>22</sup> Der kirchliche Gesetzgeber könnte die Norm in Bezug auf den Diakonats also entweder für die ganze Kirche ändern<sup>23</sup> oder für einzelne Teilkirchen eine Ausnahme von ihr machen und damit universal- bzw. partikularkirchlich einen sakramentalen Frauendiakonats ermöglichen.<sup>24</sup>

## 2. Perspektiven für einen sakramentalen Frauendiakonats

### 2.1 Ein päpstliches Indult

Aus der Kanonistik, näherhin von der Canon Law Society of America (CLSA), kam 1995 der Vorschlag, die zweite der oben genannten Möglichkeiten zu nutzen: Die partikularkirchliche Gesetzgebung sei der geeignete und richtige Weg, eine Zulassung von Frauen zum Weihediakonats zu erreichen. Voraussetzung hierfür sei ein

Pressekonferenz v. 01.11.2016 auf dem Rückflug aus Schweden hat Papst Franziskus seine o. g. Einschätzung noch einmal bekräftigt, als er auf die Frage nach Priesterinnen in der römisch-katholischen Kirche geantwortet hat: „Hinsichtlich der Weihe von Frauen in der Katholischen Kirche hat der heilige Johannes Paul II. das letzte klare Wort gesprochen, und das bleibt“ (in: OR 156 [2016] Nr. 252 v. 2./3. Nov. 2016, 8; dt.: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/november/documents/papa-francesco\\_20161101\\_svezia-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161101_svezia-conferenza-stampa.html) [zuletzt abgerufen am 07.08.2019]).

<sup>22</sup> So z. B. schon Lederhilger, Diakonats (Anm. 16), 365 oder Norbert Lüdecke, Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: F. Bernard u. a. (Hg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (fzk 27), Würzburg 1997, 66–90, 81 u. 85 sowie zurückhaltender, aber im Ergebnis ähnlich Michael Mitterhofer, Can. 1024 – Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann. Zeitgemäße und unzeitgemäße Notizen zu einem komplexen Thema, in: Ernesti/Lintner/Moling (Hg.), Frauen (Anm. 13), 147–165, 162. Dagegen schreibt Rüdiger Althaus, in: MKCIC 1024, Rn. 5 (Februar 2006), bezüglich der Diakonenweihe habe „man lange Zeit von einer *quaestio disputata* ausgehen“ können (Herv. i. O.), hält die Frage heute also für entschieden. Ausdrücklich geht Markus Graulich, Geweiht zum Dienst. Diakone für die Diözese, in: I. Riedel-Spangenberg (Hg.), Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven (QD 219), Freiburg i. Br. 2006, 364–387, 385 davon aus, nach *Ordinatio sacerdotalis* sei can. 1024 CIC für alle Weihegrade göttlichen Rechts.

<sup>23</sup> Vgl. etwa den Formulierungsvorschlag bei Demel, Frauen (Anm. 11), 147, der Sabine Düren, Über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentalen Diakonatsweihe zu ermöglichen, in: Scheffczyk (Hg.), Diakonats (Anm. 16), 149–231, 195, deshalb einen „rechtspositivistischen Standpunkt“ unterstellt.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Lederhilger, Diakonats (Anm. 16), 365 oder Ida Raming, Das bestehende Kirchenrecht und der Diakonats der Frau, in: P. Hünermann u. a. (Hg.), Diakonats. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 227–235, 229.

Indult des Apostolischen Stuhls, also ein Ausnahmerecht<sup>25</sup> von can. 1024 CIC z. B. für den Bereich einer Bischofskonferenz.<sup>26</sup> Partikulargesetze könnten dann den nötigen Rahmen für den Frauendiakonat schaffen.<sup>27</sup> Diesem Vorschlag der CLSA haben sich vereinzelt auch deutschsprachige Kanonist(inn)en angeschlossen.<sup>28</sup> Vor allem aber forderten die Teilnehmer(innen) des Fachkongresses zum Frauendiakonat von 1997 in ihrer Schlussresolution die Bischöfe auf,

„ihre unvertretbare Eigenverantwortung in ihren Diözesen wahrzunehmen und beim Apostolischen Stuhl ein Indult zu erwirken, das die Ordination von Frauen zu Diakoninnen in ihren Diözesen ermöglicht.“<sup>29</sup>

Während der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK im Februar 2013 erinnerte der Bischof von Mainz, Karl Kardinal Lehmann, zudem noch einmal an das Votum der Würzburger Synode zum Frauendiakonat: Damals habe man „den Vatikan gebeten, das zu prüfen. Es wird jetzt Zeit, dass mal eine verbindliche gute Entscheidung fällt“. Es müsse ein „überzeugendes Berufsbild“ für Frauen gefunden werden, „das wirklich auch eine sakramentale Weihe braucht.“<sup>30</sup> In jüngerer Vergangenheit haben sich

<sup>25</sup> „Indult“ nennt der CIC rechtlich gleichbedeutend mit dem Privileg „ein von einem Träger hoheitlicher Leitungsgewalt erlassenes Ausnahmerecht von einer gesetzlichen Bestimmung, das – in formaler Unterscheidung zum Privileg – mehr in einer Nachsicht von einer gesetzlichen Verpflichtung als in einer positiven Vergünstigung besteht und in der Regel zeitlich begrenzt ist“ (L. Wächter, Art. Indult, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 5, Sp. 487). Vgl. Aymans-Mörsdorf, KanR I, 257 bzw. F. Kalde, Art. Indult, in: LKRR Bd. 2, 598 f., 598.

<sup>26</sup> Vgl. CLSA (Hg.), *The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate*. Report of an Ad Hoc Committee of the Canon Law Society of America, Washington, D. C. 1995, 37 sowie hierzu z. B. Reiningger, *Diakonat* (Anm. 7), 165 oder William T. Ditewig, *Women Deacons: Present Possibilities*, in: Macy/Ditewig/Zagano (Hg.), *Women Deacons* (Anm. 16), 37–67, 64 f. Ausdrücklich würdigt Roch Pagé den CLSA-Report in seiner Rezension, in: *Jurist* 56 (1996) 1027 f., 1028, als „technically very well done“. Auch werde konsequent nur der Ständige Diakonat behandelt, d. h.: „who will see in the results of this research a door open to the ordination of women to the presbyterate will go beyond the intention of the authors“ (ebd.). Vgl. auch G. Paolo Montini, *Il diaconato femminile*. *Lectura cursiva di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 10 (1997) 172–191.

<sup>27</sup> Vgl. CLSA (Hg.), *Implications* (Anm. 26), 37.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. Lucy Blyskal, *Über die kirchenrechtlichen Mittel zur Veränderung der gegenwärtigen Praxis, nur Männer zum Ständigen Diakonat zu weihen*, in: Hünermann u. a. (Hg.), *Diakonat* (Anm. 24), 236–242; Lederhilger, *Diakonat* (Anm. 16), 367 f. Dagegen hält Graulich, *Geweiht* (Anm. 22), 385 den Vorschlag der CLSA für nicht anwendbar, weil can. 1024 CIC für alle Weihestufen göttlichen Rechts sei (vgl. bereits Anm. 22).

<sup>29</sup> *Internationaler theologischer Fachkongreß „Diakonat – ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?“*, Resolution, in: Hünermann u. a. (Hg.), *Diakonat* (Anm. 24), 138–140, 138. Vgl. Reiningger, *Diakonat* (Anm. 7), 165.

<sup>30</sup> Karl Kard. Lehmann am 20.02.2013 im SWR-Interview, zitiert nach: Katholisch.de, *Lehmann: Entscheidung zum Frauen-Diakonat*, 20.02.2013, in: [http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/news/page\\_news.php?id=9769](http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/news/page_news.php?id=9769) html (zuletzt abgerufen am 31.10.2013; inzwischen nicht mehr verfügbar).

ebenfalls einzelne Bischöfe für die Zulassung von Frauen zum Diakonat ausgesprochen.<sup>31</sup> Dass aber ein Diözesanbischof oder gar eine ganze Bischofskonferenz den Papst schon einmal um ein entsprechendes Indult gebeten hätte, ist nicht belegt.<sup>32</sup> Lediglich Bischof Roger J. Vangheluwe von Brügge soll beim Ad-limina-Besuch belgischer Bischöfe im November 2003 angeregt haben, die Zulassung von Frauen zum Diakonat zu überdenken<sup>33</sup>, und der kanadische Erzbischof Paul-André

<sup>31</sup> So hat sich 2019 etwa Benno Elbs, Bischof von Feldkirch (Österreich), für die Zulassung von Frauen zum Diakonat ausgesprochen (vgl. Katholisch.de, Österreich: Bischof spricht sich für Viri probati und Diakoninnen aus, 16.05.2019, in: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/osterreich-bischof-spricht-sich-fur-viri-probati-und-diaconinnen-aus> [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]). Zuvor hatte bereits der Rottenburger Weihbischof Matthäus Karrer den Frauendiakonat befürwortet (vgl. Laetitia Barnick, Kirche entwickelt Ideen für die Zukunft, 07.02.2019, in: [https://www.schwaebische.de/landkreis/landkreis-biberach/bad-buchau\\_artikel,-kirche-entwickelt-ideen-f%C3%BCr-die-zukunft-arid,11004953.html](https://www.schwaebische.de/landkreis/landkreis-biberach/bad-buchau_artikel,-kirche-entwickelt-ideen-f%C3%BCr-die-zukunft-arid,11004953.html) [zuletzt abgerufen am 22.07.2019]) und der Diözesanbischof von Magdeburg erklärt, er halte sogar die Priesterinnenweihe für möglich (vgl. Katholisch.de, Bischof Feige: Priesterweihe für Frauen wird kommen, 12.02.2019, in: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/bischof-feige-priesterweihe-fur-frauen-wird-kommen> [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]). Anfang 2019 war zudem gemeldet worden, eine große Mehrheit der US-amerikanischen Bischöfe würde Frauen zu Diakoninnen weihen, wenn der Papst dies erlaube (vgl. Christopher White, Most U.S. bishops say they would ordain women deacons, if Vatican gives OK, 22.01.2019, in: <https://cruxnow.com/church-in-the-usa/2019/01/22/most-u-s-bishops-say-they-would-ordain-women-deacons-if-vatican-gives-ok/> [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]).

<sup>32</sup> Im Gegenteil hat die DBK Ende 2011 ihren Sekretär sogar erklären lassen: Die damalige Forderung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) nach einer Zulassung von Frauen zum Diakonat und sein Aufruf, dem „Netzwerk Diakonat der Frau“ beizutreten, seien „eine erhebliche Belastung für das Gespräch“ zwischen DBK und ZdK. Zwar habe der DBK-Vorsitzende „dazu ermutigt, dass es keine Denkverbote im Gesprächsprozess geben solle. Durch die Beschlussfassung des ZdK aber wird Druck aufgebaut, der dem Gesprächsprozess abträglich ist. Die Forderung nach dem Diakonat der Frau ist mit den weltkirchlich verbindlichen theologischen Überzeugungen und Festlegungen nicht vereinbar. Diese Forderung des ZdK-Papiers bedauere ich“, so Hans Langendörfer, in: DBK, Pressemeldung Nr. 176 v. 18.11.2011, in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/stellungnahme-zur-vollversammlung-des-zentralkomitees-der-deutschen-katholiken/detail/> (zuletzt abgerufen am 20.10.2019). Diese Sicht bekräftigte der damalige DBK-Vorsitzende Robert Zollitsch, in: Alois Glück/Robert Zollitsch, Vitamin K. Warum wir die katholische Kirche brauchen, hg. v. Christiane Florin, Freiburg i. Br. 2012, 109. Das ZdK hatte zuvor angekündigt, man wolle den „Tag der Diakonin“ am 29.04.2012 öffentlich begehen und das Anliegen des Frauendiakonats auch in den Gesprächsprozess mit den deutschen Bischöfen einbringen, vgl. ZdK, Für ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, in: [www.zdk.de/cache/dl-Erklarung-deutsch-b07fb7bfd7dfd132671194269c8785a8.pdf](http://www.zdk.de/cache/dl-Erklarung-deutsch-b07fb7bfd7dfd132671194269c8785a8.pdf) (zuletzt abgerufen am 20.10.2019).

<sup>33</sup> Vgl. John L. Allen Jr., Belgian Bishop Asks Vatican to Consider Female Deacons, 28.11.2003, in: [http://natcath.org/NCR\\_Online/archives2/2003d/112803/112803k.htm](http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2003d/112803/112803k.htm) (zuletzt abgerufen am 20.10.2019) sowie unter Berufung darauf Zagano, Women Deacons (Anm. 19), 75 mit 122 Anm. 13 und schon dies., The Question of Governance and Ministry for Women, in: TS 68 (2007) 348–367, 358.

Durocher hat bei der Bischofssynode 2015 vorgeschlagen, Frauen zum Ständigen Diakonats zuzulassen.<sup>34</sup> Beides hatte keine erkennbaren Folgen.

Der Vorschlag der CLSA liegt seit nunmehr 25 Jahren auf dem Tisch. Nachweislich aufgegriffen wurde er bisher nicht. Ob ein ggf. erbetenes Indult erteilt würde, ist schwer zu prognostizieren. Interessierte Bischofskonferenzen könnten sich bei ihrer Bitte aber durchaus auf den päpstlichen Hinweis in *Amoris laetitia* berufen, die selbstverständliche notwendige Einheit von Lehre und Praxis in der Kirche sei „kein Hindernis dafür, dass verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen.“<sup>35</sup> Allerdings ist der kirchenamtliche Umgang mit dem Thema Frauendiakonats zumindest bis ins Jahr 2019 für dessen Verfechter(innen) eher entmutigend.

## 2.2 Kuriale Verschärfungen

Die Kongregationen für die Glaubenslehre, für den Gottesdienst und für den Klerus haben am 17. September 2001 eine gemeinsame Notifikation zum Frauendiakonats veröffentlicht. Anlass waren Kurse wie der sogenannte „Diakonatskreis“ des deutschen „Netzwerks Diakonats der Frau“, dessen Ziel erklärtermaßen darin besteht, Frauen vorzubereiten „auf Leitungsdienste in einer diakonischen Kirche“<sup>36</sup>. Solche Projekte, erklärt die genannte Notifikation, weckten Erwartungen, „die jeglicher lehramtlicher Grundlage entbehren und [...] zu Verwirrung im Bereich der Seelsorge führen können.“<sup>37</sup> Die kirchliche Ordnung sehe keine Möglichkeit zur Weihe

<sup>34</sup> Vgl. Radio Vatikan, Synode: Kanadischer Erzbischof regt Frauendiakonats an, 09.10.2015, in: [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/10/09/synode\\_kanadischer\\_erbischof\\_durocher\\_zu\\_frauendiakonats/de-1178114](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/10/09/synode_kanadischer_erbischof_durocher_zu_frauendiakonats/de-1178114) (zuletzt abgerufen am 29.08.2019). Phyllis Zagano, Gerechtigkeit für das Leben der Pfarrgemeinde. Frauen wieder zur Diakonatsweihe zulassen, in: Conc(D) 53 (2017) 232–239, 233, berichtet eigens, Papst Franziskus habe „beim Vorschlag zum Diakonats der Frau aufmerksam sein Haupt“ erhoben.

<sup>35</sup> Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Amoris laetitia“ v. 19.03.2016, in: AAS 108 (2016) 311–446 (dt.: VApS 204), Nr. 3.

<sup>36</sup> Netzwerk Diakonats der Frau, Diakonatskreis – Was ist das eigentlich?, in: [http://www.diakonats.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=61&Itemid=55](http://www.diakonats.de/index.php?option=com_content&view=article&id=61&Itemid=55) (zuletzt abgerufen am 20.10.2019). Nach § 2 seiner Satzung strebt das „Netzwerk Diakonats der Frau“ die Einführung des sakramentalen Frauendiakonats in der römisch-katholischen Kirche an, vgl. Ursula Kubera/Stefanie Patt, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Brannte nicht unser Herz? Der erste Diakonatskreis für Frauen: Erfahrungen und Visionen, Ostfildern 2004, 12–14, 12. Dabei lehnt sich die „Idee einer Vorbereitung von Frauen auf den Diakonats“, so Dorothea Reininger, Diakonats der Frau. Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen, in: Diakonia 33 (2002) 277–286, 283 f., an jene „Diakonatskreise an, in denen sich Männer vor allem in Deutschland und Frankreich vor dem Konzil zusammengeschlossen hatten, um sich auf den Ständigen Diakonats vorzubereiten, den es damals noch gar nicht gab.“

<sup>37</sup> Kongregation für die Glaubenslehre/Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung/Kongregation für den Klerus, Notifikation v. 17.09.2001 zum Diakonats der Frau, in: OR(D) 31 (2001) Nr. 38 v. 21.09.2001, 3 Nr. 1, auch abgedruckt in: AKathKR 170 (2001) 481 f.

von Diakoninnen vor. Daher seien Initiativen wie der Diakonatskreis verboten (Nr. 2).<sup>38</sup> Das müssten die Diözesanbischöfe ihren Gläubigen erklären und die Vorgaben der Kongregationen sorgfältig umsetzen (Nr. 4).

Auf einem internationalen Symposium in Fulda zum Thema „Diakoniat – ein wesentlicher Beitrag für die Kirche des 3. Jahrtausends“ hielt dann der zuständige Abteilungsleiter der Kongregation für den Klerus, James Anthony McDaid<sup>39</sup>, im Namen seines Dikasteriums einen Vortrag über „Perspektiven zum Diakoniat aus weltkirchlicher Warte“<sup>40</sup>. Eine anschließende Diskussion war nicht vorgesehen.<sup>41</sup> Bei den anwesenden Mitgliedern des „Netzwerks Diakoniat der Frau“ und anderen Teilnehmenden habe der Vortrag McDaid's Betroffenheit ausgelöst.<sup>42</sup> Nach Meinung der Kleruskongregation ist nämlich nicht nur die Zugehörigkeit des Diakonats zum einen „Sacramentum Ordinis“ und damit seine Sakramentalität<sup>43</sup> eine „endgültig vorgegebene Lehre“<sup>44</sup>, sondern die Kleruskongregation schlussfolgert daraus auch: Weil „der Diakon kein Laie ist, den man zum höchsten Grad des Laienapostolats erhoben hat, sondern ein Mitglied der Hierarchie und zwar aufgrund der sakramentalen Gnade und aufgrund des Charakters, der bei der Weihe empfangen worden ist“<sup>45</sup>,

<sup>38</sup> Wegen dieses Verbots nennt das „Netzwerk Diakoniat der Frau“ seinen Diakonatskreis inzwischen „Ausbildungskurs für Leitungsdienste in einer diakonischen Kirche“, vgl. Reisinger, Diakoniat (Anm. 36), 286.

<sup>39</sup> James Anthony McDaid war seit 1995 bei der Kongregation für den Klerus beschäftigt, zunächst als Studienassistent („aiuto di studio“) und seit März 2008 als einer von drei Abteilungsleitern („Capi Ufficio“) (vgl. AnPont 2009, 1225; OR 148 [2008] Nr. 65 v. 16.03.2008, 8).

<sup>40</sup> Vgl. Kongregation für den Klerus, Perspektiven zum Diakoniat aus weltkirchlicher Perspektive, in: R. Hartmann/F. Reger/S. Sander (Hg.), Ortsbestimmungen: Der Diakoniat als kirchlicher Dienst (FuSt 11) Freiburg i. Br. 2015, 31–36.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 32 Anm. 1 sowie Irmentraud Kobusch, „Diakoniat – ein wesentlicher Beitrag für die Kirche des 3. Jahrtausends“, in: Pinnwand 12 (2009) Nr. 23 v. Jan. 2009, 2–4, 4.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. Ansonsten hätten die von den Veranstaltern eingeladenen Vorstandsmitglieder des „Netzwerks Diakoniat der Frau“ „bei vielen Teilnehmenden, gerade auch bei männlichen Diakonen, eine im Hinblick auf den ‚Diakoniat der Frau‘ wohlwollende, vielfach ermutigende und solidarische Atmosphäre“ erfahren (ebd., 2).

<sup>43</sup> Vgl. KKK 1570: „Die Diakone haben an der Sendung und der Gnade Christi auf besondere Weise teil. Das Sakrament der Weihe drückt ihnen ein *Siegel* [character] auf. Dieses kann nicht getilgt werden und gestaltet sie Christus gleich, der zum ‚Diakon‘, das heißt zum Diener aller geworden ist“ (Herv. i. O.). Manfred Hauke, Die Diskussion um den Diakoniat der Frau. Eine kritische Bilanz, in: Scheffczyk (Hg.), Diakoniat (Anm. 16), 11–65, 41 Anm. 97 weist darauf hin, dass der „*character indelebilis* des Diakons [...] schon [...] von den Theologen des Mittelalters (beispielsweise bei Thomas von Aquin, STh Suppl. q. 35 a. 2)“ betont werde, „einschlußweise enthalten“ sei „in den Texten des Tridentinums (DH 1767. 1774)“ und „ausdrücklich festgestellt“ werde „im *Motuproprio Sacrum diaconatus ordinem* (1967), Einführung (NKD 9,28)“ (Herv. i. O.).

<sup>44</sup> Kongregation für den Klerus, Perspektiven (Anm. 40), 35 (i. O. z. T. hervorgeh.). Daraus ergebe sich, dass der Diakoniat durch „ein konstitutives Band mit dem sazerdotalen Dienst verknüpft“ sei; auch dies sei eine „*endgültig vorgegebene Lehre*“ (ebd. [Herv. i. O.]).

<sup>45</sup> Ebd., 36 als Zitat aus der Diakonats-Studie der Theologenkommision, vgl. Müller (Hg.), Diakoniat (Anm. 18), 61.

sei „somit endgültig vorgegebene Lehre, dass keine Möglichkeit besteht, den Frauen das Weihesakrament des Diakonats zu spenden“<sup>46</sup>.

In der Einleitung des Anfang 2010 erschienenen Tagungsbandes wird diese über bisherige amtliche Äußerungen hinausgehende „klare Formulierung“ als „überraschend“ bezeichnet.<sup>47</sup> Zudem sei durch die Ausführungen Monsignore McDaid's deutlich geworden, „dass die eher pastoraltheologischen, an den Herausforderungen der gegenwärtigen pastoralen Situation ausgerichteten Begründungen der Befürworterinnen und Befürworter eines Frauendiakonats“ an die Argumentation der Kleruskongregation „kaum anschlussfähig“ seien. Solche Überlegungen spielten „für die römische Position nämlich gar keine Rolle.“ Eine Dialogbereitschaft sei „seitens der Kleruskongregation nicht unmittelbar erkennbar“ gewesen.<sup>48</sup> Worin sie mittelbar gesehen wird, ist nicht ausgeführt. In dem Podiumsgespräch samt Diskussion zum Abschluss des Symposions jedenfalls sei „[d]as ‚heiße Eisen‘ Frauendiakonats [...] bewusst ausgeklammert“<sup>49</sup> worden.

Durch den Vortrag McDaid's in Fulda und die im Namen der Kleruskongregation erfolgte Publikation des Textes im erwähnten Tagungsband steht die Qualifikation der Lehre vom Ausschluss der Frau vom Diakonats als „definitiv“, d. h. als unfehlbar, nicht nur durch einzelne Theologen, sondern offiziell im Raum. Zwar ist die Kleruskongregation nicht Träger des kirchlichen Lehramts und auch nicht kompetent, die von der Schutzregel des can. 749 § 3 CIC geforderte Offenkundigkeit der Unfehlbarkeit dieser Lehre herzustellen. Gleichwohl ist die amtliche Entwicklung in Bezug auf den Ausschluss der Frau vom Weihediakonats realistisch zur Kenntnis zu nehmen. Wo Bischöfe die dazu vorgetragene theologische Qualifizierung nicht teilen, können und sollten sie dies kundtun, wenn sie sich ihr Schweigen nicht als Zustimmung anrechnen lassen wollen.

### 2.3 Päpstliche Ermöglichung?

Den kurialen Ein- bzw. versuchten Verschärfungen der Unmöglichkeit eines Frauendiakonats steht allerdings eine in dieser Frage wichtige Korrektur des kirchlichen Gesetzbuches gegenüber. 2009 hat Papst Benedikt XVI. durch das *Motu proprio*

<sup>46</sup> Kongregation für den Klerus, Perspektiven (Anm. 40), 36 (Herv. i. O.). Vgl. hierzu auch die Berichte bei Markus Lersch, Ungeklärtheit als Chance. Zwischenbilanz zur Entwicklung des Ständigen Diakonats, in: HerKorr 62 (2008) 582–585, 584 und Kobusch, Diakonats (Anm. 41), 4.

<sup>47</sup> Vgl. Stefan Sander, Anlass und Zielsetzung des Symposions, in: Hartmann/Reger/Sander (Hg.), Ortsbestimmungen (Anm. 40), 2–7, 5. Klaus Nientiedt, Reaktivieren oder neuschaffen? Kongress fordert Zulassung von Frauen zum Diakonats, in: HerKorr 51 (1997) 248–253 berichtet allerdings: Einen „Versuch [...], die Frage des Frauendiakonats ein für alle Mal negativ zu entscheiden“, habe es schon 1995 gegeben; er sei auf der Vollversammlung der Kleruskongregation von den beteiligten Bischöfen allerdings „noch rechtzeitig [...] vereitelt worden“ (ebd., 251).

<sup>48</sup> Vgl. Sander, Anlass (Anm. 47), 6 f.

<sup>49</sup> Lersch, Ungeklärtheit (Anm. 46), 584.

*Omnium in mentem*<sup>50</sup> nämlich die theologischen Einleitungscanones zum Weiherecht präzisiert: Ließ sich die 1983 in Kraft getretene Fassung von can. 1008 CIC dem Wortlaut nach noch so verstehen, als handelten nicht nur Priester und Bischöfe, sondern auch Diakone in der Person Christi, des Hauptes der Kirche (*in persona Christi Capitis*)<sup>51</sup>, hatte der Weltkatechismus hier differenziert<sup>52</sup> und schon Papst Johannes Paul II. eine entsprechende Anpassung des Codex angeordnet.<sup>53</sup> Sie hat sein Nachfolger 2009 so umgesetzt, dass nun nach can. 1008 CIC alle Kleriker durch die Weihe dazu bestimmt werden, „entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe auf neue und besondere Weise dem Volk Gottes zu dienen.“ Ein neu geschaffener dritter Paragraph von can. 1009 CIC differenziert dann in Übereinstimmung mit dem Weltkatechismus (KKK 875) zwischen den Weihegraden: Nur Bischöfe und Priester „erhalten die Sendung und die Vollmacht, in der Person Christi des Hauptes zu handeln, die Diakone hingegen die Kraft, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“ (can. 1009 § 3 CIC). Das heißt: *In persona Christi Capitis* handeln nur diejenigen Kleriker, die aufgrund ihrer Weihestufe auch

<sup>50</sup> Das *Motu proprio* „*Omnium in mentem*“ wurde am 15.12.2009 auf einer Pressekonferenz vorgestellt und im Internet publiziert sowie am Folgetag abgedruckt in: OR 149 (2009) Nr. 290 v. 16.12.2009, 7. Die amtliche Veröffentlichung erfolgte erst im August in: AAS 102 (2010) 8–10, und damit nach Inkrafttreten der verfügten Änderungen am 08.04.2010. Vgl. hierzu mit Belegen bereits Anuth, Frauendiakonat (Anm. 5), 37 f. Anm. 3.

<sup>51</sup> Nach can. 1008 CIC i. d. F. von 1983 wurden durch das Weihesakrament „kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untüchtigen Prägemals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt“ und „dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden.“ Während der Einschub *pro suo quisque gradu* die Differenz zwischen Diakonen, Priestern und Bischöfen im Canon zum Ausdruck bringt, war die Formel *in persona Christi* bei der Codexrevision ausdrücklich um das Substantiv *Capitis* erweitert worden, um die Differenz zwischen besonderem und allgemeinem Priestertum hervorzuheben, vgl. *Communicationes* 10 (1978) 181, sowie hierzu u. a. Rüdiger Althaus, in: MKCIC 1008, Rn. 1b (August 2010) sowie Johann Hirnsperger, Die Ordination, in: *HdbKathKR*<sup>2</sup>, 867–880, 868, der darauf hinweist, die Formel *in persona Christi Capitis* werde weder lehramtlich noch in der Theologie auf den Diakon angewendet.

<sup>52</sup> In den ersten nationalsprachlichen Ausgaben war KKK 875 noch parallel zu can. 1008 CIC i. d. F. v. 1983 formuliert, wurde von Papst Johannes Paul II. für die *Editio typica* von 1997 aber in Anlehnung an LG 28 f. verändert. Nach geltender Lehre der Kirche können demnach nur Priester und Bischöfe aufgrund der Weihe in der Person Christi *des Hauptes* handeln. Diakone hingegen empfangen in der Weihe „die Kraft, in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium dem Volke Gottes in der ‚Diakonie‘ der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“ (KKK 875). Vgl. zum Ganzen ausführlich und mit Belegen bereits Anuth, Frauendiakonat (Anm. 5), 41–43.

<sup>53</sup> Nach Tomás Rincón-Pérez, *El sacramento del Orden y el sacerdocio ministerial a la luz del M. P. Omnium in mentem*, in: *IusC* 51 (2011) 43–67, 56 geschah dies 1999, während Francesco Coccopalmerio, *Ragione di due interventi*, in: *Communicationes* 41 (2009) 334–337, 334 berichtet, Papst Johannes Paul II. habe die Änderung von KKK 875 am 09.10.1998 approbiert und die entsprechende Anpassung des CIC angeordnet.

eine Eucharistiefeyer leiten können.<sup>54</sup> Schließlich seien die Konsekrationsvollmacht sowie die Absolutions- und spezifische Leitungsbefähigung von Priestern und Bischöfen „Ausdruck der sakramental grundgelegten Repräsentation Christi als des Hauptes der Kirche.“<sup>55</sup> Diakonen kommt mit der dreifachen Diakonie von Wort, Liturgie und Caritas hingegen eine andere Form der Christusrepräsentation zu.<sup>56</sup> Innerhalb des dreigestuften sakramentalen Dienstammes werden damit die „Leiter-Diener“ (Priester, Bischöfe) klar von den „Diener-Dienern“ (Diakone) abgegrenzt.<sup>57</sup>

Dass alle Kleriker in der Person Christi des Hauptes handeln, war aber stets ein wesentliches Argument gegen die Weihe von Frauen zu Diakoninnen.<sup>58</sup> Selbst einer

<sup>54</sup> Vgl. Graulich, *Geweiht* (Anm. 22), 364; Renato Coronelli, *Il diaconato alla luce delle modifiche apportate al Codice dal motu proprio Omnium in mentem*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 24 (2011) 142–168, 166 sowie Alphonse Borras, *Les diacres d’après les nouveaux canons 1008 et 1009 § 3*, in: *RTL* 43 (2012) 49–78, 65 f.

<sup>55</sup> Christoph Ohly, *Omnium in mentem*. Ein notwendiger Schritt zur Klärung von Wesen und Sendung des Diakons, in: S. Haering u. a. (Hg.), *In mandatis meditari*. FS Hans Paarhammer (KStT 58), Berlin 2012, 561–577, 572. Vgl. Rüdiger Althaus, in: *MKCIC* 1009, Rn. 6 (August 2010). Demel, *Handbuch* (Anm. 14), 109 schlussfolgert, die Codexkorrektur lege „unmissverständlich“ fest, der Diakon empfangen in der Weihe „nicht (mehr) die Befähigung, ‚in der Person Christi, des Hauptes‘[...] zu handeln“. Die Kongregation für den Klerus, *Perspektiven* (Anm. 40), 35 hatte es schon vor *Omnium in mentem* als authentische, wenngleich nicht unfehlbare Lehre bezeichnet, „dass das Fehlen der *potestas* über die Eucharistie, das Buß- und das Weihesakrament, *den wesentlichen Unterschied zwischen dem Diakonat und dem Amtspriestertum vor Augen führt*“ (Herv. i. O.).

<sup>56</sup> In Theologie und Kanonistik wird diese häufig als „amtliche Repräsentanz Christi des Dieners und der dienenden Kirche“, als Handeln „*in persona Christi Servi*“ o. ä. bezeichnet (vgl. mit Belegen Anuth, *Frauendiakoniat* [Anm. 5], 46 f. sowie zuletzt etwa Gäde, *Ruf* [Anm. 11], 693 f., der vom diakonalen Dienst „*in persona Christi servientis*“ spricht [Herv. i. O.]). Die Kongregation für den Klerus, *Perspektiven* (Anm. 40), 35 hat allerdings schon 2008 erklärt, eine diakonatsspezifische Ergänzung der Wendung *in persona Christi* durch das Wort *Servi* sei verboten.

<sup>57</sup> Vgl. Matthias Pulte, *Repräsentation in persona Christi serviens*. Kanonistische Überlegungen zu den ordinationsrechtlichen Weichenstellungen für Diakone im *Motu proprio* „*Omnium in mentem*“, im nachsynodalen Apostolischen Schreiben „*Verbum Domini*“ Benedikts XVI. und in der Instruktion „*Universae Ecclesiae*“ der Kommission *Ecclesia Dei*, in: S. Haering u. a. (Hg.), *In mandatis meditari* (Anm. 55), 579–601, 582: „Während die Aufgabe der Bischöfe und Priester vor allem der Hirtendienst (*pasce*) ist, wird die Zielrichtung für den diakonalen Dienst auf das Dienen (*inservire*) hin akzentuiert.“ (Herv. i. O.; mit Verweis auf M. Kirschner, *Amtlich in der Person Christi handeln – als Diakon? Zur Theologie des Diakonats aus Anlass des Motu proprio „Omnium in mentem“ vom 15. Dezember 2009*, in: *Diaconia XP* 45 [2010] 231–243, 234).

<sup>58</sup> So auch Sabine Demel, *Ein Stand zwischen Kleriker und Laien – nun auch für Frauen möglich? Der Diakoniat in der geänderten Rechtsbestimmung des kirchlichen Gesetzbuches*, in: *Imprimatur* 43 (2010) 89–91, 91. Für Coronelli, *Diaconato* (Anm. 54), 159 ist der Ausdruck *in persona Christi Capitis* „una formula ricorrente, usata nel dibattito intorno all’ordinazione sacerdotale riservata agli uomini“. Vgl. als Beleg etwa Gerhard L. Müller, *Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe gültig empfangen?*, in: Scheffczyk (Hg.), *Diakoniat* (Anm. 16), 67–106, 105 f. bzw. ders., *Können Frauen die sakramentale*

der profiliertesten Gegner des Frauendiakonats, der Dogmatiker Manfred Hauke<sup>59</sup>, hat schließlich betont:

„Sollte der Diakon von dem für das geweihte Amt typischen Handeln in der Person Christi *des Hauptes* ausgeschlossen sein, dann ließe sich dies geltend machen zugunsten des Frauendiakonates.“<sup>60</sup>

Diakonenweihe gültig empfangen?, in: Notitiae 38 (2002) 370–409, 402 f., die im Folgenden zitierte Meinung von Hauke, Diskussion (Anm. 43), 44 sowie hierzu kritisch Peter Hünermann, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen, in: Ders. u. a. (Hg.), Diakoniat (Anm. 24), 98–128, 119–121. Schon die Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Inter insigniores“ v. 15.10.1976, in: AAS 69 (1977) 98–116, 109, hatte klargestellt, die „konstante Lehre der Kirche“ bekenne, dass Priester und Bischöfe bei der Ausübung ihres Amtes nicht in eigener Person handelten, sondern Christus repräsentierten. Diese Repräsentationskompetenz erreiche „ihren höchsten Ausdruck in der Feier der Eucharistie [...]. Der Priester, der allein die Vollmacht hat, die Eucharistiefeier zu vollziehen, handelt also nicht nur kraft der ihm von Christus übertragenen Amtsgewalt, sondern in persona Christi, indem er die Stelle Christi einnimmt und sogar sein Abbild wird, wenn er die Wandlungsworte spricht“ (mit Verweis u. a. auf SC 28 u. 33 sowie PO 2 u. 13). Man könne daher „nicht [...] vernachlässigen [...], daß Christus ein Mann ist“, sondern müsse „einräumen, daß in den Funktionen, die den Weihecharakter erfordern und wo Christus selbst, der Urheber des Bundes, der Bräutigam und das Haupt der Kirche, in der Ausübung seiner Heilssendung repräsentiert wird – das im höchsten Maße in der Eucharistie geschieht – seine Rolle von einem Mann verkörpert wird“ (ebd., 111). Solange davon auszugehen war, auch Diakone handelten *in persona Christi Capitis*, musste die fehlende Fähigkeit von Frauen, den Mann Christus symbolisch zu repräsentieren, sie zwingend auch von der Diakonenweihe ausschließen.

<sup>59</sup> Vgl. Niewiadomski, Notwendige (Anm. 16), 345 Anm. 27, wonach Manfred Hauke schon 1996 „der ‚profilierteste‘ Gegner des Diakonates der Frau“ war. Zur Person vgl. <http://www.teologialugano.ch/hauke-manfred.html> (zuletzt abgerufen am 25.07.2019) sowie zur Sache Haukes inzwischen über einen Zeitraum von mehr als 20 Jahren wiederholt vorgelegte Stellungnahmen: Diakoniat der Frau?, in: FKTh 12 (1996) 36–45; Der Frauendiakoniat als Hebel zur Veränderung der Kirche. Kritische Bilanz einer theologischen Tagung, in: FKTh 14 (1998) 132–147; Il diaconato femminile, in: Notitiae 37 (2001) 195–239; Diskussion (Anm. 43), 11–65; Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung „Ordinatio Sacerdotalis“ (Respondeo 17), Siegburg 2004, 73–85; Diakonissen waren keine Diakoninnen. Für den Diakoniat der Frau gibt es weder historische noch systematische Grundlagen, in: Die Tagespost 64 (2011) Nr. 146 v. 10.12.2011, 13; Diakonissen waren keine Diakoninnen. Klarstellungen zum sakramentalen Diakoniat der Frau, in: Theologisches 42 (2012) 309–320; Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zum Standardwerk von Aimé-Georges Martimort über die Diakonissen, in: Ders./Hoping (Hg.), Diakoniat (Anm. 18), 361–394. Neben Hauke gilt auch der zwischenzeitige Präfekt der Glaubenskongregation, Gerhard L. Kard. Müller, als „explizite[r] Gegner des sakramentalen Frauendiakonats“, so Basilius J. Groen/Peter Ebenbauer, Männerliturgie – Frauenliturgie – und dann? Beobachtungen und Impulse auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Liturgie, in: S. Eder/I. Fischer (Hg.), „... männlich und weiblich schuf er sie.“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (TKD 16), Innsbruck 2009, 217–256, 240.

<sup>60</sup> Hauke, Diskussion (Anm. 43), 44 (Herv. B. A.). Nach Veröffentlichung des MP *Omnium in mentem* und gegen dessen klaren Wortlaut bestreitet Hauke daher nachdrücklich die

Genau diesen Ausschluss aber hat Papst Johannes Paul II. lehramtlich bereits 1997 mit dem Katechismus und hat Papst Benedikt durch das Motu proprio *Omnium in mentem* zum 8. April 2010 auch kirchenrechtlich vollzogen.<sup>61</sup> Beide Päpste haben damit die Einschätzung der Würzburger Synode bestätigt, der Diakonat sei „eine eigenständige Ausprägung des Weihesakraments, die sich theologisch und funktional vom priesterlichen Dienst abhebt“, und daher sei auch „die Frage der Zulassung der Frau zum sakramentalen Diakonat verschieden von der Frage des Priestertums der Frau“<sup>62</sup>. Insofern haben auch deutsche Bischöfe nach der Veröffentlichung von *Omnium in mentem* zu erkennen gegeben, sie sähen nun „neue Argumente für ein Diakonat der Frau“<sup>63</sup>. Im Weiteren relativierten sie ihre Äußerungen allerdings zum Teil mit Hinweis auf die universalkirchliche Dimension der Frage und entsprechend

damit nach der lehramtlichen schon 1997 nun auch kirchenrechtlich verfügten Differenzierung: Es werde „nicht gesagt, dass die vorausgehende Aussage falsch sei, wonach auch der Diakon entsprechend seiner Weihestufe Christus als Haupt der Kirche vertritt“, so Manfred Hauke, *Der Diakonat und das Handeln in persona Christi capitis*. Randbemerkungen zum Motuproprio *Omnium in mentem*, in: FKTh 26 (2010) 191–205, 197. Die ohnehin „verworrene“ Situation sei daher durch *Omnium in mentem* und „vor allem dessen Kommentierung noch verschärft“ worden (ebd., 199). Vgl. entsprechend ders., *Die spezifische Christusrepräsentation des Presbyters und des Diakons*, in: Ders./Hoping (Hg.), *Diakonat* (Anm. 18), 341–360.

<sup>61</sup> Für Anne Bamberg, *Introduction au droit canonique. Principes généraux et méthodes de travail*, Paris 2013, 122 sind die can. 1008 f. CIC die „zentralen Canones des Codex“ (eig. Übers.), denn: „Ils constituent une clé de lecture de l'ensemble de la législation canonique en distinguant de toutes les autres, les personnes qui ont reçu l'ordre sacerdotal et qui agissent in persona Christi Capitis“ (Herv. i. O.). Diakone, so Althaus, in: MKCIC 1009, Rn. 6 (August 2010), handeln „(durch die Novellierung erklärtermaßen) nicht in persona Christi Capitis, selbst wenn sie [...] ein Sakrament spenden bzw. einer Sakramentspendung assistieren“ (Herv. i. O.). Für Karl-Heinz Menke, *Die triadische Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau*, in: ThPh 88 (2013) 340–371, 361 Anm. 84, ist Papst Benedikt XVI. mit dem MP *Omnium in mentem* „vielfältigen Tendenzen“ entgegengetreten, „eine Art ‚Ersatzpriestertum‘ des Diakons theologisch zu rechtfertigen“.

<sup>62</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, *Beschluss: Dienste und Ämter*, in: K. Lehmann (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland*. Offizielle Gesamtausgabe, Neuausgabe Freiburg i. Br. 2012, 597–636, 617 Nr. 4.2.2.

<sup>63</sup> So die Wiedergabe einer Äußerung von Bischof Franz-Josef Bode (Osnabrück) in einer auch vatikanisch verbreiteten KNA-Meldung vom 09.06.2010, vgl. Radio Vatikan, D: Bischof sieht Chancen für Diakonin, in: <http://de.radiovaticana.va/articolo.asp?c=399557> (zuletzt abgerufen am 31.10.2013; inzwischen nicht mehr verfügbar). Auch Bischof Gebhard Fürst (Rottenburg-Stuttgart) hat im Februar 2011 „durchblicken lassen, dass er bei der Bischofskonferenz für das Diakonat der Frau eintreten werde“, so Michael Theobald, zitiert nach: Kath.net, *Unterstützt Bischof Fürst den Diakonat der Frau?*, 08.02.2011, in: <http://www.kath.net/news/30061> (zuletzt abgerufen am 31.07.2019). Vgl. hierzu auch im Folgenden. – Neben diesen beiden deutschen Bischöfen hat sich z. B. auch Emil A. Wcela, Weihbischof der US-amerikanischen Diözese Rockville Centre, mit Verweis auf *Omnium in mentem* für ein neues Nachdenken über den Frauendiakonat ausgesprochen, vgl. ders., *Why Not Women?*, 01.10.2012, in: <http://americamagazine.org/node/150643> (zuletzt abgerufen am 31.07.2019).

negative (lehr)amtliche Vorgaben.<sup>64</sup> Auch Bischof Franz-Josef Bode hat als Vorsitzender der Pastoralkommission am Rande der DBK-Frühjahrsvollversammlung 2019 in Lingen von „starke[n] Festlegungen [...] auch dogmatischer Art“ gesprochen, aber zugleich gesagt, er glaube, „wir werden [...] da dran bleiben müssen.“<sup>65</sup> Bischof Gebhard Fürst geht einen Schritt weiter und hält den Frauendiakonats für „möglich und ein ‚Zeichen der Zeit‘“; die vorliegenden Forschungsergebnisse seien daher „mutig zu nutzen, um einen Diakonats der Frau einzuführen.“<sup>66</sup>

### 3. Konsequenzen einer sakramentalen Diakoninnenweihe

Würden Frauen durch eine Gesetzesänderung universalkirchlich oder aufgrund eines päpstlichen Indults im Bereich einzelner Bischofskonferenzen partikularkirchlich zum sakramentalen Diakonats zugelassen, wäre dies keine „Neuschöpfung“<sup>67</sup>, weder

<sup>64</sup> So äußerte Bischof Fürst in einem Interview mit der Stuttgarter Zeitung vom 12.02.2013: Er wolle zwar Frauen in Führungspositionen seiner Diözese weiter fördern, wisse aber, „dass es da von der Weltkirche her Grenzen gibt, etwa beim Diakonats der Frau. Da können wir im Augenblick nichts tun“ (in: Christoph Link, „Unsere Kirche ist in Bedrängnis“. Interview mit Bischof Fürst, in: <http://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.interview-mit-bischof-fuerst-unsere-kirche-ist-in-bedaengnis.3edb61a9-ded8-4571-9ecc-2b81e92fec8e.html> [zuletzt abgerufen am 07.08.2019]). Ähnlich hatte Franz-Josef Overbeck, Interview v. 17.05.2012, in: Rheinische Post 67 (2012) Nr. 115 v. 17./18.05.2012, A7 konstatiert, der Frauendiakonats sei „sicherlich“ in Zusammenhang mit der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen zu sehen. Zuvor hatte auch Reinhard Kard. Marx festgestellt, die Zulassung von Frauen zum Diakonats sei „eine theologische Frage, die nicht wir allein entscheiden können.“ Wichtiger sei, „dass wir unter den gegebenen Bedingungen das tun, was möglich ist“, in: Franziska Brüning/Christoph Krügel, „Auch Homosexuelle gehören dazu“. Der Münchner Kardinal Reinhard Marx über die Reformen in seinem Bistum und das Verhältnis der Kirche zu Schwulen und Geschiedenen, in: Süddeutsche Zeitung 67 (2011) Nr. 172 v. 28.07.2011, 29.

<sup>65</sup> Zitiert nach dem Video „Pressegespräch Studie – Frauen in Leitungspositionen“ v. 12.03.2019, in: <https://dbk.de/de/themen/vollversammlung/> (zuletzt abgerufen am 29.08.2019), ab Min. 51:50; vgl. den Zusammenschnitt von Domradio.de, Stimmen: Leitungsfrage nicht auf „Diakonin“ reduzieren, in: <https://www.domradio.de/video/leitungsfrage-nicht-auf-diakonin-reduzieren> (zuletzt abgerufen am 29.08.2019).

<sup>66</sup> Gebhard Fürst, in: Stabsstelle Mediale Kommunikation der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.), Sagen Sie mal, Herr Bischof. 5 Fragen & Antworten, Rottenburg 2019, 17.

<sup>67</sup> So mit Verweis auf Yves Congar allerdings Walter Kasper, Das Zusammenwirken von Frauen und Männern in Leben und Dienst der Kirche, in: F.-J. Bode (Hg.), Als Frau und Mann schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, Paderborn 2013, 11–28, 26. Auch Karl Lehmann, Die Entwicklung des Ständigen Diakonats. Beobachtungen und Überlegungen aus der Sicht des bischöflichen Amtes, in: Hartmann/Reger/Sander (Hg.), Ortsbestimmungen (Anm. 40), 10–30, 28, geht davon aus, dass die Zulassung von Frauen zum ständigen Diakonats eine „Neugründung“ wäre, kritisiert diesbezügliche Forderungen als „oft ziemlich abstrakt und blutleer“ und wünscht sich „dringend eine schöpferische, erweckende und mitreißende Vision der konkreten Gestalt eines Ständigen Diakonats der Frau.“

einer spezifisch weiblichen Weihestufe noch des Weihesakraments insgesamt, und auch nicht die kirchenrechtliche „Einrichtung eines solchen Amtes für Frauen“<sup>68</sup>. Die Zulassung von Frauen zum Diakonat wäre allenfalls eine „Neuinterpretation“ bzw. „-strukturierung“ des Ordo<sup>69</sup>: Frauen und Männer, Diakoninnen und Diakone empfangen schließlich dieselbe Weihe, nämlich die erste Stufe des einen Weihesakraments<sup>70</sup>, wären formal gleichermaßen Klerikerinnen bzw. Kleriker (can. 266 CIC) und hätten im Diakonat rechtlich dieselben Kompetenzen.<sup>71</sup> Dennoch gäbe es

<sup>68</sup> Margit Eckholt/Barbara Janz-Spaeth, „Diakonia der Kirche“ – Grenze des Dialogs?, in: ThQ 192 (2012) 193–197, 196, wünschen sich dies als „ausdrückliches Zeichen auf dem Weg zu einer partnerschaftlichen Kirche“, und zwar „im Sinne einer Weihe ‚ad ministerium‘ und einer Repräsentanz des dienenden Christus“. Vgl. Margit Eckholt, Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat?, in: ThPQ 165 (2017) 266–275, 274, sowie Niewiadomski, Notwendige (Anm. 16), 340, der im Frauendiakonat ebenfalls „die Schaffung eines (völlig) neuen Weiheamtes“ sieht, dies aber mit Neuner, Kirche (Anm. 16), 130 für weder realistisch vorstellbar noch theologisch wünschenswert hält. Vgl. ebenfalls skeptisch gegenüber der Option, „ein eigenständiges Weiheamt der Diakonin einzuführen“, Thomas Schüller, Frauen an die Macht? Kirchenrechtliche Möglichkeiten und Grenzen von aktuellen Forderungen zur stärkeren Einbindung von Frauen in kirchliche Leitungsstrukturen, in: Hirschberg 72 (2019) Nr. 2, 36–41, 37.

<sup>69</sup> Vgl. Christoph Böttigheimer, Der Diakonat der Frau, in: MThZ 47 (1996) 253–266, 263. Schon Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964, 38, hatte erklärt, der Diakonat sei „von seinem Ursprung her der Ausdruck einer dynamischen Reaktion auf neue Anforderungen“, biete „die Möglichkeit, ähnliches wieder zu tun“, und „einen Rahmen, der weit genug ist, um beträchtliche Variationsmöglichkeiten nach den unterschiedlichen Bedürfnissen der verschiedenen kirchlichen Regionen zuzulassen.“ Vgl. mit Verweis darauf Böttigheimer, Glaubensnöte (Anm. 11), 218 f. Auch für Zuanazzi, Condizione (Anm. 13), 39 gilt unabhängig vom historischen Befund zu den altkirchlichen Diakoninnen: „una interpretazione dei ministeri ordinati che sia conforme all’insegnamento del concilio Vaticano II potrebbe aprire al conferimento del diaconato alle donne.“ Vgl. Gäde, Ruf (Anm. 11), 691 f. Als rechtlichen Anknüpfungspunkt für eine solche Neuinterpretation schlägt Phyllis Zagano, Women Deacons in the Maronite Church, in: TS 77 (2016) 593–602, 602, die im 18. Jh. päpstlich approbierte Zulassung von Diakoninnen in der Maronitischen Kirche vor. Vgl. für einen solchen Weg der Neuinterpretation z. B. Angela Berlis, Die Tradition weiter denken. Die Einbeziehung von Frauen in das Amt der Kirche in den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union, in: Eckholt u. a. (Hg.), Frauen (Anm. 11), 192–204 bzw. dies., Restoring the Female Diaconate in the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht, in: G. M. Prüller-Jagenteufel/S. A. Bong/R. Perintfalvi (Hg.), Towards just gender relations. Rethinking the role of women in church and society (Religion and transformation in contemporary European society 13), Göttingen 2019, 47–60.

<sup>70</sup> Zu konkreten (und nicht nur) liturgischen Aspekten der Wiedereinführung des Frauendiakonates in der römisch-katholischen Kirche vgl. die entsprechenden Überlegungen bei Basilius J. Groen, Einige liturgische und ökumenische Aspekte des Frauendiakonats, in: D. W. Winkler (Hg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive (OPOe 2), Berlin 2010, 89–115, 100–106.

<sup>71</sup> Insofern unberechtigt war die Mahnung von Lehmann, Entwicklungen (Anm. 67), 30, man solle „methodisch die Frage nach der theologischen Weiterentwicklung des Ständigen Diakonats verheirateter Männer und das Problem der theologischen Möglichkeit und

in der Rechtsstellung von Diakoninnen und Diakonen einen geschlechtsspezifischen Unterschied, denn nur männliche Diakone könnten grundsätzlich auch die Priesterweihe empfangen<sup>72</sup>, d. h. es gäbe ständige (und transitorische) Diakone mit der Möglichkeit zum Empfang von Presbyterat und ggf. Episkopat und ständige Diakoninnen ohne diese Möglichkeit.<sup>73</sup>

Wer in der Zulassung von Frauen zum Weihediakonats einen Schritt hin zu mehr Gleichberechtigung von Männern und Frauen in der Kirche sehen will<sup>74</sup>, muss wissen, dass es danach keinen weiteren gäbe. Auch das theologische Argument der Einheit des Weihesakraments, dessentwegen die „Frage des Frauendiakonats [...] nicht

der praktischen Konzeption eines Ständigen Diakonats der Frau nicht in einer fragwürdigen Weise vermengen“. Zwar konzedierte er eine „Ähnlichkeit und auch eine gewisse parallele Struktur dieser Dienste“; hinsichtlich des Frauendiakonats sei aber „noch so viel zu klären, dass man die notwendige theologische Reflexion über den Ständigen Diakonats der Männer aufhält, behindert und in gewisser Weise auch gefährdet“, wenn man „die ungelösten Probleme eines weiblichen Diakonats in grundlegende Fragen des Ständigen Diakonats der Männer“ hineintrage (ebd.). Dagegen betont im selben Tagungsband zu Recht Margit Eckholt, „In uns vollzieht sich das Sakrament deiner Liebe“ (Madeleine Delbrêl). Der Diakonats der Frau und die ekklesiologische Grundlegung einer diakonischen Kirche, in: Hartmann/Reger/Sander (Hg.), Ortsbestimmungen (Anm. 40), 122–142, 128, dass beide Fragen zusammenhängen: „Die amtstheologischen Reflexionen auf den ständigen Diakonats der Männer und auf den Diakonats der Frauen können – auf dem Hintergrund der neuen sakramentalen Grundlegung von Kirche, wie sie ‚Lumen Gentium‘ vorgelegt hat, und des Postulats der gleichen Würde von Männern und Frauen, wie es sich ‚Gaudium et spes‘ zeigen gemacht hat – nicht getrennt werden.“

<sup>72</sup> Ein verheirateter ständiger Diakon bräuchte hierzu eine Dispens vom Weihhindernis der Ehe gemäß can. 1042 Nr. 1 CIC, die z. B. in Betracht kommt, „nach einer Trennung der Ehegatten, sei es wegen eines Grundes gemäß [can.] 1052-1053 [CIC] oder aufgrund einer einvernehmlichen Trennung, insbesondere bei Klostereintritt der Ehefrau“, so Rüdiger Althaus, in: MKCIC 1042, Rn. 3 (Februar 2006).

<sup>73</sup> Vgl. bereits Lüdecke, Bemerkungen (Anm. 22), 86; Werner Böckenförde, Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: Orientierung 62 (1998) 228–234, 233 und Zagano, Women Deacons (Anm. 19), 75.

<sup>74</sup> So z. B. Böttigheimer, Diakonats (Anm. 69), 266; Pauline Atzlesberger, Diakonats der Frau. Ein erster Schritt?, in: ThPQ 144 (1996) 378–380 und Zagano, Gerechtigkeit (Anm. 34), 232–239. Vgl. Volker Resing, Die Rückkehr der Diakonin, in: HerKorr 70 (2016) Nr. 6, 4 f. Eine „Strategie der kleinen Schritte“ nennt dies Daniel Bogner, Ihr macht uns die Kirche kaputt ... doch wir lassen das nicht zu!, Freiburg i. Br. 2019, 82 und formuliert als deren Hintergedanken und Haltung vieler Befürworter(innen) des Frauendiakonats: „Da das eigentlich Wünschenswerte derart hoch hängt, greifen wir zunächst einmal kürzer und beschränken uns auf das eventuell Erreichbare.“ Vgl. ähnlich schon Gisbert Greshake, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Freiburg i. Br. 2000, 178, wonach der Frauendiakonats für viele „in Wirklichkeit“ nur ein „Etappensieg [sei], dem dann aber weitere Siege folgen müssten.“ Aber selbst dieser Weg werde, „von manchen Frauen in Frage gestellt, wenn der Kampf einer Reihe von amerikanischen Feministinnen [...] ertönt: ‚No Mini-Ministries!‘“ (ebd.). Vgl. hierzu auch Abraham Kochurani, Female Deacons and Women’s Clerical Ordination, in: Prüller-Jagenteufel/Bong/Perintfalvi (Hg.), Towards (Anm. 69), 37–45, 43 f.

zu trennen [sei] von der Frage des Frauenpriestertums<sup>75</sup>, ließe sich nicht nachträglich geltend machen, um auch die Priesterinnen- und ggf. Bischöfinnenweihe zu erreichen.<sup>76</sup> Zum einen setzt die Zulassung von Frauen zum Diakonat bereits die entsprechende Abschwächung dieses Arguments voraus, das ja traditionell zugunsten der generellen Unmöglichkeit einer Frauenordination vorgebracht wird, weil Frauen geschlechtsspezifisch unfähig seien, Christus zu repräsentieren, d. h. *in persona Christi* zu handeln.<sup>77</sup> Zum anderen gilt die durch *Ordinatio sacerdotalis* 1994 als unfehlbar offenkundig gemachte Lehre von der Unmöglichkeit der Priesterweihe von Frauen nach kirchlichem Selbstverständnis nun einmal amtlich als irreversibel, weshalb sich das Lehramt immun sieht gegenüber Argumenten oder Glaubwürdigkeitsappellen aus der wissenschaftlichen Theologie.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Hans Jorissen, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe für Frauen, in: Hünermann u. a. (Hg.), *Diakonat* (Anm. 24), 86–97, 86. Wer den Frauendiakonat bejahe, könne wegen der Einheit des Ordo das Frauenpriestertum nicht ausschließen (vgl. ebd., 87). Vgl. unter Berufung auf Jorissen auch Greshake, *Priester* (Anm. 74), 177 f. sowie die entsprechende Argumentation z. B. bei Hopping, *Diakonat* (Anm. 16), 198; Menke, *Einheit* (Anm. 61), 340–371; ders., *Katholische Diakoninnen?*, in: *Die Tagespost* 71 (2018) Nr. 27 v. 05.07.2018, 16 oder Giancarlo Pani, *La donna e il diaconato*, in: *CivCatt* 168 (2017) Nr. 3999, 209–221, 220 f. Vgl. kritisch zu diesem Ansatz Regina Radbeck-Ossmann, *Das Argument von der Einheit des Ordo. Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?*, in: Winkler (Hg.), *Diakonat* (Anm. 70), 119–134 und die Analyse von Peter Hünermann, *Die Diskussion um den Frauendiakonat in der katholischen Kirche*, in: Eckholt u. a. (Hg.), *Frauen* (Anm 11), 247–260.

<sup>76</sup> Vgl. dagegen z. B. von Bogner, *Ihr macht* (Anm. 74), 82: „Wer sich [...] für die Diakonweihe von Frauen einsetzt, kann nicht ernsthaft behaupten, Frauen kämen für kein weiteres Weiheamt mehr infrage, wenn sie als Diakoninnen zugelassen sind.“ Seiner Meinung nach sei „es nicht vermessen und auch nicht besonders fantasievoll, sondern nur schlüssig, die Frage zu stellen, wann es Priesterinnen und natürlich auch die erste Bischöfin in der römisch-katholischen Kirche geben wird“ (ebd., 83).

<sup>77</sup> Vgl. z. B. Gerhard L. Müllers Auskunft, die Kirche weihe ja nicht deshalb keine Frauen, „weil ihnen irgend etwas an geistlichen Gaben oder natürlichen Talenten fehlen würde, sondern weil (wie auch im Ehesakrament) die geschlechtliche Unterschiedenheit und Relationalität von Mann und Frau eine Symbolik in sich enthält, die als Bezeichnung für die gnadenhafte Dimension des Verhältnisses Christi zur Kirche eine Voraussetzung darstellt und sich in ihr abbildet. Wenn der Diakon mit dem Bischof und Presbyter aus der wurzelhaften Einheit der drei Weihegrade heraus von Christus her, dem Haupt und Bräutigam der Kirche, auf die Kirche hin handelt, ist es klar, dass nur ein Mann diese Relation Christi zur Kirche repräsentieren kann“, so ders., *Das dreistufige Weiheamt muss eine Einheit bleiben. Die Internationale Theologenkommission der Glaubenskongregation sagt Nein zur Weihe von Diakoninnen – Ein Gespräch mit Gerhard Ludwig Müller*, in: *Die Tagespost* 54 (2001) Nr. 148 v. 11.12.2001, 5. Zur ausführlichen Begründung vgl. ders., *Frauen* (Anm. 58), 67–106 bzw. ders., *Frauen [Notitiae]* (Anm. 58), 370–409. Angesichts der zentralen Bedeutung des Repräsentationsarguments beim Ausschluss der Frau von der Priesterweihe „scheint der Diakonat der Frau in dieser Konzeption innerhalb des Ordo eher unwahrscheinlich“, so Lüdecke, *Bemerkungen* (Anm. 22), 86.

<sup>78</sup> Vgl. etwa Eckholt, *Frauen* (Anm. 11), 374: „Das Lehramt wird an Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn es Aussagen wie die von *Ordinatio sacerdotalis* in einem synodalen Pro-

Frauen blieben aufgrund ihres Geschlechts also auf die Weihestufe des Diakonats beschränkt<sup>79</sup>, könnten als geweihte Diakoninnen aber wie männliche Diakone eigenständig Leitungsvollmacht ausüben statt wie bislang nur auf Laienweise an deren Ausübung mitzuwirken (can. 129 CIC)<sup>80</sup> sowie z. B. ordentliche Spenderinnen der Taufe sein (can. 861 § 1 CIC), Eheschließungen assistieren (can. 1108 § 1 CIC) oder in der Eucharistiefeyer predigen (can. 767 § 1 CIC). Wie Männer blieben aber auch Frauen im Diakonatsamt von allen Ämtern ausgeschlossen, die der vollen Seelsorge dienen: Deren Übertragung setzt zumindest nach geltendem Kirchenrecht die Priesterweihe voraus (can. 150 CIC). Und weil die Unmöglichkeit der Priester- wie auch der Bischofsweihe für Frauen lehramtlich als unfehlbar angesehen wird, würde auch nach Einführung des Frauendiakonats weiterhin gelten:

„Verbindlich Glaubensinhalte vorlegen (Lehramt) oder die kirchliche Ordnung bindend festlegen (Gesetzgebung) und insoweit kirchliche Identität bewirken, werden [... Frauen] niemals können.“<sup>81</sup>

#### 4. Fazit

Schon die Würzburger Synode<sup>82</sup> wie auch der 1997 von der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstaltete internationale Kongress zum Frauendiakonats<sup>83</sup> und aktuell das „Netzwerk Diakonats der Frau“<sup>84</sup>, der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB), der seit 1998 den Festtag der Hl. Katharina von Siena am 29. April als „Tag der Diakonin“ begeht<sup>85</sup>, sowie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)<sup>86</sup> fordern glei-

zess unter Beteiligung von Frauen aller Kontinente ‚relativieren‘ lässt und den guten wissenschaftlichen Diskursen in Theologie und Kirchenrecht zur Anthropologie, Gotteslehre und Ekklesiologie, zu Fragen der Ordination von Frauen, wie sie seit der Nachkonzilszeit von Frauen (und Männern) vorgelegt worden sind, einen Raum gibt“ (Herv. i. O.).

<sup>79</sup> Bisweilen wird dies auch als Argument gegen den Frauendiakonats vorgebracht, weil man die anschließende Unmöglichkeit weiterer Weihen „als Diskriminierung der Frauen betrachten“ müsse, so Johannes Joachim Degenhardt, Argumente zu schwach, in: Rheinischer Merkur 52 (1997) Nr. 20 v. 16.05.1997, 20, Nr. 5, was Düren, Versuch (Anm. 23), 212 f., zustimmend zitiert.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu ausführlich Hubert Socha, in: MKCIC 129, Rn. 5–20 (November 2017).

<sup>81</sup> Norbert Lüdecke, Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche, in: Eder/Fischer (Hg.), „... männlich und weiblich schuf er sie.“ (Anm. 59), 183–216, 186.

<sup>82</sup> Vgl. Beschluss: Dienste und Ämter (Anm. 62), 633 f., Nr. 7.1, Votum 3.

<sup>83</sup> Vgl. neben dem Tagungsband von Hünermann u. a. (Hg.), Diakonats (Anm. 24) z. B. den Bericht von Lucy M. Blyskal, The First International Conference on Women Deacons, in: CLSA Proceedings 59 (1997) 87–104.

<sup>84</sup> Vgl. bereits o. Anm. 36.

<sup>85</sup> Vgl. die entsprechende Themenseite des KDFB, in: <https://www.frauenbund.de/themen-und-projekte/diakonat-der-frau/> (zuletzt abgerufen am 07.08.2019).

<sup>86</sup> Vgl. hierzu schon o. Anm. 32.

chermaßen eine Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat.<sup>87</sup> Vorschläge zur Schaffung eines eigenen, spezifischen Diakoninnenamtes außerhalb des Ordo werden von Befürworter(inne)n des Frauendiakonats mehrheitlich abgelehnt.<sup>88</sup>

Ein solches nicht sakramentales Amt für Frauen zu schaffen, ist theologisch und kanonistisch durchaus denkbar.<sup>89</sup> Kandidatinnen könnten zur Einführung ein Sakramentale empfangen wie z. B. bei der Äbtissinnen- oder Jungfrauenweihe oder auch bei den Beauftragungs- und Aussendungsfeiern von Pastoral- und Gemeindefereferent(inn)en.<sup>90</sup> Entsprechende Vorschläge für einen Frauendiakonat *sui generis* gibt es von Theolog(inn)en wie auch von Bischöfen<sup>91</sup> und zudem außerhalb der römisch-

<sup>87</sup> Für einen Überblick über „Bestrebungen zum Diakonat der Frau im 20. Jahrhundert“ vgl. den gleichnamigen Beitrag von Ida Raming, in: Urban/Mittler-Holzem (Hg.), Diakonat (Anm. 16), 37–46 sowie Richard Giesen, Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden?, in: Scheffczyk (Hg.), Diakonat (Anm. 16), 233–320 oder auch (Stand 1997) Ilse Schüllner, Almanach über die Initiativen für den Diakonat der Frau nach dem Konzil, in: Hünermann u. a. (Hg.), Diakonat (Anm. 24), 309–366.

<sup>88</sup> Vgl. etwa Eckholt, Frauen (Anm. 11), 346; Lederhilger, Diakonat (Anm. 16), 267, der darin unhaltbare Kompromissvorschläge sieht, oder Reiningger, Diakonat (Anm. 7), 161, die ebd., 162 von „Scheinlösungen“ spricht. Aus Sicht von Befürworter(inne)n des Frauendiakonats würden sie „weder den amts- noch den sakramententheologischen noch den pastoralen Erfordernissen gerecht“ (ebd.). Vgl. Niewiadomski, Notwendige (Anm. 16), 345 sowie entsprechend Nientiedt, Noch offen? (Anm. 17), 547 und Richard Hartmann, Der Diakon – Zukunftschance für die Kirche, in: Ders./Reger/Sander (Hg.), Ortsbestimmungen (Anm. 40), 218–227, 223 sowie auch Hauke, Diskussion (Anm. 43), 61.

<sup>89</sup> Vgl. z. B. Thomas Söding, „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“ (Mk 10,45), in: K. Armbruster/M. Mühl (Hg.), Bereit für wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat (QD 232), Freiburg i. Br. 2009, 30–62, 60, der u. a. mit Blick auf den Frauendiakonat feststellt, das „amtstheologische Potential des Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition“ sei „noch nicht ausgeschöpft.“ Vgl. Hanna Gerl-Falkovitz, Nachdenkliches zum Diakonat der Frau, in: IkaZ 25 (1996) 534–542 sowie Rahner, Zeit (Anm. 11), 66 f., die mit exemplarischem Verweis auf Hauke, Diskussion (Anm. 43), 11–65 zu Recht konstatiert, „selbst Veröffentlichungen eines eher als konservativ zu bezeichnenden Spektrums“ gingen davon aus, „dass die Einführung eines Kirchenamtes, das gerade den diakonischen Dienst der Frau in der Kirche im Fokus hat, aber nicht den Status eines Weiheamtes beansprucht, [...] ohne Weiteres möglich sein könnte.“

<sup>90</sup> Nach Albert Gerhards/Stephan Wahle, „Kommt her, zu seinem Dienst euch stellt!“: Zur liturgietheologischen Bedeutung der Beauftragungs- bzw. Aussendungsfeiern von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im pastoralen Dienst, in: W. Haunerland u. a. (Hg.), Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (StPaLi 17), Regensburg 2004, 537–548, 547, müsse man die o. g. Beauftragungs- und Sendungsfeiern aufgrund des liturgischen Befundes „in den Bereich der ‚Sakramentalien‘ einordnen“, wengleich es in einigen Fällen eine Liturgie gebe, „die den Ordinationsfeiern sehr nahe kommt und zwar dort, wo deutlich von einem besonderen Dienst in der Kirche die Rede ist.“

<sup>91</sup> Vgl. z. B. Klaus Baumann, Ad ministerium. Diakonat von Männern ja, von Frauen nein?, in: HerKorr 67 (2013) 83–87 bzw. Hauke, Diakonissen (Anm. 59), 314 sowie entsprechend u. a. schon ders., Diskussion (Anm. 43), 61 sowie die von Andrea Tornielli, Frauen auf der Karriereleiter, in: 30Tage 12 (1994) 16–19, 18 f., gesammelten positiven Einschätzungen von Alfons Maria Kard. Stickler, Jean Beyer und Jean Galot. Walter Kard. Kasper hat 2013 als Gastreferent beim DBK-Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und

katholischen Kirche Beispiele für frauenspezifische diakonale Ämter.<sup>92</sup> Kritiker(innen) machen dagegen geltend, ein solch frauenspezifisches Amt wäre letztlich wieder diskriminierend<sup>93</sup>. Man wolle „kein Sonderamt für Frauen“<sup>94</sup> oder ein „Diakoninnenamt zweiter Klasse“<sup>95</sup>. Daniel Bogner hat 2019 sogar von einer „Farce“ gesprochen<sup>96</sup> und rhetorisch gefragt:

Männern im Dienst und Leben der Kirche“ 2013 angeregt, über einen eigenständigen weiblichen Diakonats nach altkirchlichem Vorbild nachzudenken (vgl. Kasper, Zusammenwirken [Anm. 67], 27 sowie dazu Alexander Foitzik, Frauen: Deutsche Bischöfe versprechen Förderung, in: HerKorr 67 [2013] 171–173, 172 f.). Für seinen Vorschlag hat er öffentliche Zustimmung vom Vorsitzenden der DBK-Pastoralkommission und ihrer Unterkommission „Frauen in Kirche und Gesellschaft“, erhalten; vgl. Domradio, Miteinander in der Kirche. Bischof Bode für Frauen in Entscheidungsgremien, in: <http://www.domradio.de/themen/bischofskonferenz/2013-02-21/bischof-bode-fuer-frauen-entscheidungs-gremien> (zuletzt abgerufen am 07.08.2019). Auch der damalige DBK-Vorsitzende hat als Erzbischof von Freiburg zum Abschluss der dortigen Diözesanversammlung im April 2013 erklärt, sich u. a. für „ein spezifisches Diakonamt für Frauen“ einsetzen zu wollen; vgl. Robert Zollitsch, Christus und den Menschen nah. Stellungnahme v. 28.04.2013 zum Abschluss der Diözesanversammlung 2013, 2, in: <http://www.erzbistum-freiburg.de/html/media/dl.html?i=45451> (zuletzt abgerufen am 07.08.2019).

<sup>92</sup> Vgl. mit entsprechenden Nachweisen bereits Anuth, Frauendiakonats (Anm. 5), 78–80 sowie Theresia Hainthaler, Diakonats der Frau, in: M. Eckholt u. a. (Hg.), Frauen (Anm. 11), 223–246 und zum Frauendiakonats in der orthodoxen Tradition etwa Natallia Vasilevich, Frauenordination in der orthodoxen Kirche. Wird die Diakoninnenweihe im Patriachat von Alexandrien der Flügelschlag des Schmetterlings?, in: ebd., 261–272.

<sup>93</sup> Vgl. z. B. Reiningger, Diakonats (Anm. 7), 648 oder Brigitte Gruber-Aichberger, Gedanken zum „Diakonats der Frauen“, in: ThPQ 144 (1996) 374–378, 376 f.: „Die Frauen wären die ‚Diakonissen‘ und die Männer die Diakone. Die Frauen blieben die Aschenputtel und wären weiterhin vom Tanz im großen Festsaal ausgeschlossen.“ Auch Menke, Einheit (Anm. 61), 370 vermutet als Gegner einer sakramentalen Diakoninnenweihe: „Frauen, die als Diakonissen bezeichnet, aber den Diakonen nicht gleichgestellt wären, würden sich wohl eher diskriminiert als aufgewertet fühlen“.

<sup>94</sup> Irmentraud Kobusch, in: Katholisch.de, „Kein Sonderamt für Frauen“, 29.04.2013, in: [http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche\\_2/130429\\_diakoninnen\\_zollitsch\\_reaktionen.php](http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche_2/130429_diakoninnen_zollitsch_reaktionen.php) (zuletzt abgerufen am 07.08.2019). Vgl. für das „Netzwerk Diakonats der Frau“ entsprechend Angela Repka, Pressemitteilung: Neue Chance für den Diakonats der Frau, in: [http://www.diakonats.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=104:neue-chance-&catid=1:aktuelle-nachrichten&Itemid=37](http://www.diakonats.de/index.php?option=com_content&view=article&id=104:neue-chance-&catid=1:aktuelle-nachrichten&Itemid=37) (zuletzt abgerufen am 07.08.2019).

<sup>95</sup> Maria Theresia Opladen, KFD-Bundesvorsitzende, zitiert nach: KFD, kfd bekräftigt ihre Forderung nach dem sakramentalen Diakonats. Pressemeldung v. 31.05.2013, in: <https://www.kfd-bundesverband.de/pressemitteilung/kfd-bekraeftigt-ihre-forderung-nach-dem-sakramentalen-diakonat/> (zuletzt abgerufen am 07.08.2019).

<sup>96</sup> Vgl. Bogner, Ihr macht (Anm. 74), 82, der weiter ausführt, dass man mit der „aus taktischen Gründen“ gewählten Beschränkung „auf einen Teilaspekt“ „auch noch in ein Rollenklischee“ tappe: „Die diakonischen Dienste, also die kirchliche Präsenz an den sozialen Randbereichen der Gemeinde, werden für die Frauen vorgesehen – nicht aber das Wirken in Leitung, Lehre und Liturgie?“ (ebd., 82 f.).