

SEVERIN LEDERHILGER

Diakonat der Frau – Kirchenrechtliche Konsequenzen

1. Entscheidungsfindung – Die historische Herausforderung

„Umbruch als Chance“ überschrieb die Österreichische Pastoraltagung im Dezember 1994 die Auseinandersetzung mit dem Amt in der Kirche, wobei W. Beilner forderte: „Aus dem Neuen Testament dazulernen!“¹. Bezogen auf die Frage nach dem Diakonat für die Frau mag man an einen ähnlichen Ausgangspunkt denken, wobei man sich auf eine Wirkungsgeschichte berufen könnte, in der je neue Konkretionen der Gestaltung des kirchlichen Sendungsauftrages verwirklicht wurden. Hinsichtlich des diakonalen Dienstes stehen in der Tradition unterschiedliche Erfahrungen zur Verfügung, denen gemeinsam ist, daß stets auf vorgängige gesellschaftliche Strukturen, Erwartungen und Notwendigkeiten reagiert

wurde. Als gelungenes Beispiel der neueren Geschichte ist die (Wieder-)Einführung des Ständigen Diakonates auf dem II. Vatikanischen Konzil anzusehen². Dabei fand sich dieses im damaligen Horizont nur für Männer konzipierte Weiheamt ähnlichen Einwänden ausgesetzt, wie sie nunmehr auch im Zusammenhang mit der Frage nach der diakonalen Ordination der Frau vorgebracht werden. So wurde die Sakramentalität³ ebenso in Frage gestellt wie die Opportunität hinsichtlich der Zölibatsdebatte durch die Eröffnung des Zugangs für Verheiratete⁴. Entscheidenden Einfluß hatte jedoch die zeitgerechte wissenschaftliche Aufarbeitung der Thematik⁵, die nunmehr auch hinsichtlich des Diakonates der Frau in entsprechender Weise ansteht und seitens des Lehramtes eingefordert wird⁶.

¹ W. Krieger, A. Schwarz (Hg.), *Amt und Dienst – Umbruch als Chance*, Würzburg 1996, (W. Beilner: 34–60).

² Vgl. zum Beispiel Festschrift 25 Jahre Ständiger Diakonat in der Erzdiözese Wien, 1996.

³ Vgl. A. Kerkvooorde, *Die Theologie des Diakonates*, in: K. Rahner, H. Vorgrimmler (Hg.), *Diaconia in Christo* (QD 15/16, Freiburg, Basel, Wien 1962, 220–284. J. Beyer etwa verneint selbst heute noch (Ders., *Les diacres permanents*, in: *Folia theologica* [Budapest] 3, 1992, 33–53, 52f) die Sakramentalität des Diakonates, „da alles, was der Diakon macht, auch ein einfacher Laie tun kann“ (A. Torrielli, *Frauen auf der Karriereleiter*, in: *30 Tage in Kirche und Welt* 4, Nr. 7/8, 1994, 16–19, 18).

⁴ Vgl. J. Weier, *Der Ständige Diakon im Recht der lateinischen Kirche*, Essen 1989, 19–35. – E. Dassmann, *Diakonat und Zölibat*, in: ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 157–170, weist darauf hin, daß mit der Erlaubnis zur Fortführung der Ehe für Diakone „mit einer Tradition (gebrochen wurde), die seit ungefähr 1600 Jahren Gültigkeit und ... praktische Bedeutung besessen hat“; darin habe die Kirche „ein hohes Maß an Flexibilität sowie den Mut zur Neuerung und zum Abbau unzeitgemäßer Vorstellungen“ gezeigt (167).

⁵ Etwa K. Rahner, H. Vorgrimmler (Hg.), *Diaconia* (Anm. 3), das Rahner an die Mitglieder der Theologischen Kommission des Konzils verteilen ließ.

⁶ Vgl. den ungezeichneten offiziellen Kommentar zum Apostolischen Schreiben „*Inter insigniores*“ im *Osservatore Romano* vom 27.1.1977, in dem es heißt, daß es sich hier „um einen Fragekreis (handelt), der in seiner Gesamtheit ohne vorgefaßte Meinung, aber durch ein direktes Studium der Texte wieder aufgegriffen werden muß“, weshalb auch die Glaubenskongregation es für gut befunden habe, die Frage der Diakonatsweihe der Frau für die Zukunft noch vorzubehalten und im vorliegenden Dokument bewußt nicht zu erörtern (vgl. Verlautbarungen des Apost. Stuhles, Nr. 3, 23–50, 30). – Erklärung der Österr. Bischofskonferenz vom Nov. 1995: „Die Frage nach der Diakonatsweihe für Frauen bewegt viele. Die Antwort ist theologisch noch nicht ausgereift und bedarf weiterer Klärung“ (ABI. der ÖBK, Nr. 16, vom 20. Dez. 1995, S. 2).

Es darf dabei nicht übersehen werden, daß man schon seit Anfang dieses Jahrhunderts an einer Klärung der historischen Grundlagen arbeitet⁷, sodaß D. Ansorge bereits 1993 feststellte: „Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch“⁸. Es ist hier nicht der Ort, diese Ergebnisse zu wiederholen, jedoch zeichnet sich trotz mancher Einwände immer deutlicher ein vorsichtiger Konsens⁹ dahingehend ab, daß sich zum einen eine Entscheidung für die Spendung der Diakonatsweihe an die Frau zwar nicht einfach durch den schlichten Verweis auf die frühchristliche Praxis herleiten läßt, zum anderen jedoch neue Entwicklungen unter Berufung auf eine altkirchliche und gesamtkirchliche Praxis auch keineswegs verstellt sind¹⁰. Dies trifft sich mit den in letzter Zeit vermehrten und zunehmend international vernetzten Bestrebungen zugunsten eines (Ständigen) Diakonats der Frau¹¹. Diese Vorgaben der historischen und systematischen Theologie ermöglichen es, für

den Fall einer positiven Entscheidung zur Einführung des Amtes einer Diakonin nun praktisch nach den kanonistischen Bedingungen zu fragen¹².

2. Der Blick auf die Schwesterkirchen

Das Streben nach Einheit der christlichen Kirchen zählt zu den großen Anliegen des gegenwärtigen Pontifikates. Deshalb ist es wertvoll, auch auf den Bereich der orientalischen Kirchen zu blicken. Dabei entdeckt man, daß ökumenische Rücksichten einer (Wieder-) Einführung des Amtes der Diakonin nicht nur nicht entgegenstehen, sondern diese begünstigen, da man Anzeichen einer ähnlichen Entwicklung in diesem Bereich feststellen kann. Zuletzt hat E.M. Synek in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der patristischen Forschung darauf hingewiesen, daß zwar die (katholischen) „Versuche, das alte Institut der Diako-

⁷ Vgl. I. Raming, Bestrebungen zum Diakonat der Frau im 20. Jahrhundert, in: A. Urban (Hg.), Diakonat der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation zu den Tagungen am 18. Juni 1993 und 19. Mai 1995 in der Kath.-Sozialen Akademie Franz Hitze Haus, Münster, 1995, 37–46.

⁸ D. Ansorge, Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau, in: HK 47, 1993, 581–586; ders., Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand, in: T. Berger, A. Gerhards (Hg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990, 31–65. – Vor allem M. Hauke, Diakonat der Frau? In: Forum Katholische Theologie 12, 1996, 36–45, stellt diese Ergebnisse grundsätzlich in Frage aufgrund seiner strikten systematischen Vorbehalte gegen das Frauenpriestertum (vgl. ders., Überlegungen zum Weihediakonat der Frau, in: Theologie und Glaube 77, 1987, 108–127; ders., Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn, 4. Aufl. (!) 1995.)

⁹ Vgl. W. Beinert, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, in: W. Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der Kath. Kirche, München 1996, 64–82, 67.

¹⁰ Vgl. E. Dassmann, Witwen und Diakonissen, in: ders., Ämter (Anm. 4), S. 142–156; C. Vagaggini, L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, in: Orientalia christiana periodica 40, 1974, 145–189; selbst der sonst eher sehr zurückhaltende A. Martimort, Les Diaconesses. Essai historique, Rom 1982, sieht abschließend keine unbedingte Präjudizierung einer heutigen Entscheidung aufgrund der historischen Mehrdeutigkeiten („ambiguités“, S. 253f).

¹¹ Vgl. M.-J. Aubert, Il diaconato alle donne? (frz. Des femmes diacones. Un nouveau chemin pour l'Eglise, Paris 1987), Cinisello Balsamo (Mailand) 1989, 171–191.

¹² Die Bezeichnung „Diakonin“ ist für die katholische Diskussion dem Begriff der „Diakonisse“ vorzuziehen, da darunter in der frühen Geschichte der Kirche recht Verschiedenes verstanden wurde, vor allem aber die Differenz zu dem völlig andersartigen, ordensähnlichen Institut der Diakonisse innerhalb der evangelischen Kirchen deutlich bleiben soll (vgl. A. Stein, Diakon, Diakonisse, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. I, Göttingen 1986, Sp. 848–850), worauf D. Ansorge, Der Diakonat (Anm. 8), 37 Anm. 21, zu Recht hinweist.

nin im CCEO zu ‚kanonisieren‘ ... fehlgeschlagen (sind)“ und auch der Kompromiß einer expliziten Erwähnung unter den ‚alia ministeria‘ nicht die Approbation erhielt, doch stünde es den Patriarchalkirchen nichtsdestoweniger frei, das Amt der Diakonin innerhalb ihres Gebietes durch partikulares Recht (wieder) zu errichten¹³. Dabei kann man sich außer auf die interpretationsbedürftige Tradition eines weiblichen Klerus bei den Kopten, Äthiopiern und den frühen armenischen Christen vor allem auf die klare Ausformung in den syrischen Kirchenrechtsquellen¹⁴ berufen. So stellt etwa der orthodoxe Theologe E. Theodorou fest, daß die „Neuorganisation, Wiederbelebung und Wiedereinführung des Diakonates der Frau in der östlichen orthodoxen Kirche ... in keiner Weise auf kirchenrechtliche Schwierigkeiten stoßen“ könne, da „die ‚Ordination‘ der Diakoninnen bis heute nicht durch eine authentische kirchliche Entscheidung abgeschafft wurde und die Überbleibsel bis heute in einigen grie-

chischen Frauenklöstern erhalten sind“¹⁵. Dem entsprechen auch die derzeitigen Initiativen innerhalb der übrigen Orthodoxie, Frauen zu Diakoninnen zu weihen (etwa der armenisch-apostolischen Schwesterkirche)¹⁶, wobei dieses Amt in Form und Inhalt dem des männlichen Diakons entspricht. Innerhalb des (katholischen) CCEO/1990 wurde mangels einer ähnlichen Entwicklung diese ökumenische Chance bis auf weiteres vergeben, da dessen c. 754 dem Wortlaut des c. 1024 CIC/1983 entspricht, wonach – ohne jegliche Differenzierung – „die heilige Weihe gültig nur ein getaufter Mann empfängt“.

3. Ist eine adäquate Änderung kirchenrechtlich durchführbar?

Innerhalb der lateinischen Kirche hat unlängst die Amerikanische Kirchenrechtsgesellschaft nach ausführlichen Studien einen Bericht verabschiedet, der die rechtlichen Möglichkeiten zur

¹³ E.M. Synek, Laici – viri aut mulieres. Bemerkungen zum patristischen Laienbegriff, in: ÖAKR 43, 1994, 102–134, 113 Anm. 4 unter Berufung auf G. Nedungatt, der am Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 1995 davon sprach, die Patriarchalkirchen könnten „freely institute or reconstitute the ministry of deaconesses within their territories“. Der immer wieder vorgebrachte Vorschlag einer Subsumierung unter die „niedereren Weihen“ beziehungsweise die „alii ministri“ ist dabei aber „historisch keineswegs selbstverständlich und stellt sich auch im gegenwärtigen ökumenischen Kontext als nicht unproblematisch dar“ (ebd.). Vgl. den Bericht der Kodexkommission: G. Nedungatt, On Clerics in General, in: Nuntia 2, 1976, 58ff.

¹⁴ Vgl. W. Selb, Orientalisches Kirchenrecht, Bd. I, Wien 1981, 139; Bd. II, Wien 1989, 244–246; E.M. Synek, (K)eine katholische Alternative? Der Codex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen, in: US 48, 1993, 67–83, 88; A.-A. Thiermeyer, Der Diakoniat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen, in: W. Groß (Hg.), Frauenordination (Anm. 8), 53–63; A. Faivre, Ordonner la fraternité. Pouvoir d’innover et retour à l’ordre dans l’Eglise ancienne, Paris 1992 (zu den Diakoninnen: 76f, 205–212, Lit. zu Frauen in der Alten Kirche: 491–497; zu Diakon/in 466f); ders., I laici alle origini della chiesa, Mailand 1986, (orig. frz. 1984) 122–127.

¹⁵ Vgl. E. Theodorou, Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition, in: US 33, 1978, 162–172, 172. – Der Verlagerung in die Klöster entspricht auch die westliche Tradition, bei der vor allem Äbtissinnen die Diakonatsweihe erhielten beziehungsweise sich der Stand der Kanonissin entwickelte: vgl. K.H. Schäfer, Kanonissen und Diakonissen, Römische Quartalschrift 24, 1910, 49–90; A. Ulrich, Die Kanonissen. Ein vergangener und vergessener Stand der Kirche, in: T. Berger, A. Gerhards (Hg.), Liturgie (Anm. 8), 181–194; J. Funk, Klerikale Frauen?, ÖAKR 14, 1963, 271–290, 281f.

¹⁶ Vgl. E.M. Synek, (K)eine katholische Alternative? (Anm. 14) 78f; M.J. Aubert, Il diaconato (Anm. 11), 164–170; K. Arat, die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche, in: T. Berger, A. Gerhards (Hg.), Liturgie (Anm. 8), 67–76.

(Wieder-)Einführung des Ständigen Diakonates für die Frau erläutert. Dabei wird nach Referierung der historischen und dogmatischen Grundlagen zunächst festgehalten, daß es sich bei c. 1024 CIC/1983 nicht um eine Bestimmung göttlichen Rechts handelt¹⁷, sodaß kirchlicherseits eine ausreichende Gestaltungskompetenz gegeben ist – unabhängig davon, daß auch Normen *iure divino* einer entsprechenden Hermeneutik und Interpretation unterliegen¹⁸.

Selbst in der früheren Rechtsordnung wurde lediglich die „Weihehierarchie“ aus Bischöfen, Priestern und Diakonen „kraft göttlichen Rechts“ (ex divina institutione – c. 108 §3 CIC/1917) festgeschrieben¹⁹. Diese Formulierung entfiel in c. 1009 §1 CIC/1983 schließlich überhaupt. Demgegenüber hat sich der kirchliche Gesetzgeber in c. 1024 CIC/1983 (vgl. c. 754 CCEO/1990; c. 968 CIC/1917) weiterhin generell und eindeutig, wenn auch nicht zukunftsverschießend²⁰ für eine nur Männern

vorbehaltene Spendung des Wehe-sakraments ausgesprochen. Die Ordination der Frau zur Diakonin wurde aber niemals ausdrücklich als *de iure divino* ausgeschlossen definiert, was man nicht zuletzt daran erkennt, daß man selbst in den an Deutlichkeit kaum überbietbaren Lehrschreiben bezüglich der Priesterweihe peinlichst genau jede Übertragung auf die Diakonatsweihe vermieden und die Frage offensichtlich einer weiteren theologischen Forschung vorbehalten hat²¹. Auch die Qualifizierung, daß die Voraussetzungen des c. 1024 „zur Gültigkeit“ gefordert sind, ändert nichts am „rein kirchlichen“ Rechtscharakter dieser kodikarischen Norm, die damit immer grundsätzlich einer Modifizierung und speziellen Ausnahmeregelung zugänglich ist²².

In diesem Kontext erläutert die Amerikanische Kirchenrechtsgesellschaft die Notwendigkeit eines anderen Kriteriums, nämlich das des Selbstverständnisses der Kirche als einer Gemein-

¹⁷ Vgl. The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate. Report of an Ad Hoc Committee of the Canon Law Society of America presented to the 57th annual meeting, Washington DC 1995, 24–26. – W. Beinert, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, in: W. Groß (Hg.), Frauenordination, 64–96, 79.

¹⁸ Vgl. J. M. Miller, Interpretation of *Ius Divinum* in Contemporary Catholic Theology, in: The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology (Analecta Gregoriana 218), Rom 1980, 137–169; S. Lederhilger, Das *Ius Divinum* bei Hans Döbner (Kirche und Recht 20), Wien 1994.

¹⁹ Vgl. H. Flatten, Der Diakon nach dem heutigen Recht der lateinischen Kirche, in: K. Rahner, H. Vorgrimler (Hg.), Diaconia (Anm. 3), 129–135: „Hiermit ist eine gerade für die Neugestaltung des Diakonates entscheidende Aussage gemacht. Denn alles, was kraft göttlicher Einsetzung besteht, ist dadurch der Verfügungsgewalt der kirchlichen Gesetzgebung entzogen. Das göttliche Recht kann von der Kirche nur anerkannt und interpretiert, nicht aber aufgehoben oder abgeändert werden. Daß ein Diakon nicht zugleich Laie sein kann, liegt also nicht bloß an der faktischen Ordnung des heute geltenden Kirchenrechts. Hier haben wir es vielmehr mit einer von Gott vorgegebenen Schranke zu tun, die auch bei einer Umgestaltung des Diakonats nicht überstiegen werden kann“ (130).

²⁰ Vgl. K. Lüdicke, Die Stellung der Frau in der Liturgie nach geltendem Kirchenrecht, in: T. Berger, A. Gerhards (Hg.), Liturgie (Anm. 8), 369–383, in seinem sonst recht pessimistischen Artikel.

²¹ Siehe Anm. 6. – Der Erzbischof von Mailand, Kard. Carlo M. Martini, kommentierte am 2. Juni 1994 das jüngste Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis“: „Dokumente dieser Art haben stets die Vertiefung der theologischen und praktischen Fragen gefördert und somit zu einem besseren Verständnis der Natur und Aufgabe der Frau in der Kirche geführt. Ich glaube, daß ein Raum offen bleibt: ein Element, das man sofort nennen kann, ist ein ernsthaftes Nachdenken über die Frage des Diakonats. Das ist ein Schritt, von dem das päpstliche Dokument nicht ausdrücklich spricht. Die Frage bleibt also offen ...“ (zit. n. A. Tornielli, Frauen (Anm. 3), 16).

²² Vgl. The Canonical Implications (Anm. 17), 38–40; J. Gurrieri, Sacramental Validity: The Origins and Use of a Vocabulary, in: The Jurist 41, 1981, 21–58.

schaft mit Sendungsauftrag („communion in mission“)²³. Ob daher heute die Diakonatsweihe der Frau unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Sendungsauftrag der Kirchengemeinschaft verwirklicht werden muß, angemessen ist, „needs to be evaluated in light of Church’s communion and mission in the context of where that communion and mission are lived“²⁴. Demnach ist die Notwendigkeit eines Ständigen Diakonates der Frau unter Berücksichtigung der Gegebenheiten der lokalen kirchlichen Gemeinschaften zu beurteilen, im Sinne der konziliaren Aussagen bezüglich der verstärkt wahrgenommenen Bedeutung des kulturellen Umfeldes (Stichwort: „Inkulturation“)²⁵. Zum einen bedingen heute die verstärkte Sensibilität gegenüber jeglicher geschlechtsspezifischer Diskriminierung, zum anderen aber vor allem die hohe Wertschätzung der Frau im Aufgabenbereich der Kirche, daß neben den vielfachen lehramtlichen Lobeshymnen über den Beitrag der Frauen innerhalb des kirchlichen Sendungsauftrages nun auch weitere rechtliche Konsequenzen daraus gezogen werden. Den diesbezüglich unterschiedlichen Gegebenheiten weltweit Rechnung zu tragen, vermag wohl nur eine Regelung, die eine Einbindung der jeweiligen Bischofskonferenzen

vorsieht, wodurch ganz im Sinne des Subsidiaritätsprinzips neben einer universalkirchlichen Grundregelung auch ausreichend Raum für partikulare Rechtsgestaltungsentscheidungen in bischöflicher Verantwortung²⁶ eröffnet würde.

Dabei ist auf die Vorgangsweise schon bei der (Wieder-)Einführung des Ständigen Diakonates nach dem Konzil zu verweisen: „Weil diese für die Kirche in höchstem Maße lebensnotwendigen Ämter bei der gegenwärtig geltenden Disziplin der lateinischen Kirche in zahlreichen Gebieten nur schwer ausgeübt werden können, kann in Zukunft der Diakonat als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt werden. Den zuständigen verschiedenartigen territorialen Bischofskonferenzen kommt mit Billigung des Papstes die Entscheidung zu, ob und wo es für die Seelsorge angebracht ist, derartige Diakone zu bestellen. Mit Zustimmung des Bischofs von Rom wird dieser Diakonat auch verheirateten Männern reiferen Alters erteilt werden können, ferner geeigneten jungen Männern, für die jedoch das Gesetz des Zölibats in Kraft bleiben muß“ (LG 29)²⁷. Durch das *Motu Proprio* „*Sacrum diaconatus ordinem*“ (1967) wurde nach diesem Grundentscheid die konkrete Vorgehensweise für die Bischofskonferenzen eröffnet²⁸.

²³ The Canonical Implications (Anm. 17), 25f.

²⁴ Ebd., 26.

²⁵ Vgl. u. a. GS 42–44; AG 15, 16; SC 37–39 (Liturgiereform); OE 5–6 (Riten); LG 29; Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Römische Liturgie und Inkulturation (vom 25.1.1994), Verlautbarungen des Apost. Stuhles, Nr. 114; c. 584 §2 CCEO „Die Evangelisierung der Nationen soll so geschehen, daß unter Wahrung der Integrität von Glaube und Moral das Evangelium innerhalb der Kultur der einzelnen Völker zum Ausdruck kommt; nämlich in der Katechese, in ihren eigenen liturgischen Riten, in der heiligen Kunst, im Partikularrecht und, kurz gesagt, im ganzen kirchlichen Leben“.

²⁶ Vgl. R. Huysmans, De ruimte voor bisschoppelijk recht, in: Tijdschrift voor theologie 36, 1996, 61–75; A. Leys, Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity (KTC, 28), Kampen 1995, bes. 166–213.

²⁷ LThK?, Das II. Vatikanische Konzil – Dokumente und Kommentare, Bd. I, Freiburg 1966, 259.

²⁸ Vgl. MP *Sacrum diaconatus ordinem*, in: Nachkonziliare Dokumentation 9, Trier 1968, 25–45.

Auch im MP „Ministeria quaedam“, in dem Papst Paul VI. 1972 die niederen Weihen ersetzte durch die Einführung von Akolyth und Lektorat als „Diensten“ (ministeria), gestand er ausdrücklich zu, daß „nichts im Wege (steht), daß die Bischofskonferenzen außer den in der Lateinischen Kirche allen gemeinsamen Diensten noch andere vom Apostolischen Stuhl erbitten, deren Einführung sie in ihrem Land aus besonderen Gründen für notwendig oder sehr nützlich erachten“²⁹.

Nun handelt es sich bei der Weihe von Diakoninnen sicher nicht um eine Ausgestaltung jener „Ministeria“, wenngleich gerade dahingehend bis in die jüngste Zeit in unhaltbarer Weise Kompromißvorschläge gemacht werden³⁰, doch unterstreicht es die Angemessenheit einer ähnlichen Vorgangsweise auch in diesem Fall. *Die lokalen Bischofskonferenzen hätten demnach die jeweilige kulturelle und pastorale Situation gründlich zu analysieren, um zu einer Entscheidung zu gelangen, die innerhalb der Einheit der Weltkirche ihren begründeten Platz fände.* Dabei könnte sich die Argumentation an den Aussagen des Missionsdekretes orientieren: „Wo die Bischofskonferenzen es für gut halten, soll der Diakonat als fester Lebensstand wieder eingeführt werden, entsprechend den Normen der Konstitution über die Kirche; denn es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung

des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können“ (AG 16)³¹.

4. Konsequenzen eines päpstlichen Indultes zugunsten von Diakoninnen

Da es der Kirche zukommt, in der Fortbildung der kirchlichen Amtsstruktur sowohl auf soziale Veränderungen im Sinne des christlichen Sendungsauftrages zu reagieren als auch dem amts- und sakramententheologischen Selbstverständnis entsprechend Rechnung zu tragen³², unterstreicht die Studie der amerikanischen Kanonisten mit Blick auf die spezifischen Bedingungen ihrer Teilkirchen: „Partikulare Gesetzgebung ist ... besser noch als eine Veränderung der universalkirchlichen Canones der geeignete und passende Weg, um die Integration der Frauen in die Diakonatsweihe durchzuführen. Um dies zu erreichen, würde ein Indult seitens des Apostolischen Stuhles für die USA erbeten werden, das die notwendigen Freistellungen (Derogationen) vom allgemeinen Recht enthält, und sobald es erteilt wäre, würde eine teil-

²⁹ Paul VI., *Ministeria quaedam*, in: Nachkonziliare Dokumentation 38, Trier 1974, 29.

³⁰ Vgl. A. Tornielli, *Frauen* (Anm. 3), 19: etwa M. Hauke, Kard. A.M. Stickler, Kard. J.-J. Hamer, J. Galot. – Siehe oben die Anm. 13 bezüglich der kath. Ostkirchenrechtsreform.

³¹ LThK², Das II. Vatikanische Konzil – Dokumente und Kommentare, Bd. III, Freiburg 1968, 67.

³² Vgl. *The Canonical Implications* (Anm. 17), 31–35; 37f; P. Luislampe, *Diakonat der Frau. Chance für die Zukunft?*, in: A. Urban (Hg.), *Diakonat der Frau* (Anm. 7), 23–36, die mit Blick auf die derzeitigen Tätigkeiten und Beauftragungen von Frauen in der Kirche zu Recht darauf hinweist, daß „der Ausschuß der Frauen von der Weihe ... eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht“ bedeutet (23).

kirchliche Gesetzgebung durch die Bischofskonferenz erstellt werden, um die Detailbestimmungen zu formulieren“³³.

Mit dem Begriff „Indult“ wird hier in einer etwas altertümlichen Ausdrucksweise die Gewährung eines speziellen Gunsterweises durch den obersten kirchlichen Gesetzgeber angesprochen, wodurch dieser ein Sonderrecht, eine *lex specialis*, beziehungsweise eine Sonderstellung gegenüber dem allgemeinen Recht einräumen kann³⁴. Aufgrund der von der systematischen Theologie näher erläuterten Möglichkeit, den Diakonat als „eine eigenständige Ausprägung des Weihesakramentes, die sich theologisch und funktional vom priesterlichen Amt abhebt“³⁵, zu verstehen, kann hinsichtlich der generellen Bestimmung des Ausschlusses der Frau vom Ordo eine spezielle Regelung jedenfalls hinsichtlich der Diakonatsweihe getroffen werden. Wie bei allen Sakramenten kommt es dabei der obersten kirchlichen Autorität zu,

„zu beurteilen und festzulegen, was zu ihrer Gültigkeit erforderlich ist“ (c. 841 CIC), wobei die näheren Ausführungsbestimmungen einer Rahmenregelung den jeweiligen Bischofskonferenzen überlassen werden können (vgl. cc. 447, 455 CIC). Die durch ein derartiges Sondergesetz (Indult) ermöglichte Zulassung von Frauen zum Ständigen Diakonat, womit im Unterschied zur Übernahme von diakonalen Funktionen von Laien eine „lebensengagierende Indienstnahme“³⁶ verbunden ist, die mehr und anderes als die bloße Anerkennung faktisch ausgeübter Laiendienste bedeutet³⁷, wäre allerdings zugleich auch eine Abänderung und Umgestaltung einiger kanonisch geforderter (Erlaubtheits-)Bedingungen nötig.

Weibliche Kandidaten würden grundsätzlich den gleichen Anforderungen für den Ständigen Diakonat unterliegen, wie sie im Kapitel „Weihebewerber“ des Codex (cc. 1025–1049 CIC) enthalten und durch partikularrechtli-

³³ The Canonical Implications (Anm. 17; eigene Übers.), 37; vgl. 38–40.

³⁴ Vgl. J. Lederer, Indult, LThK³, Bd. V, Freiburg 1960, Sp. 663f.

³⁵ Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, Offizielle Gesamtausgabe, I, Freiburg 1976, 595f, 616f (Beschluss Dienste und Ämter 4.2.2.); vgl. D. Ansoerge, Der Diakonat der Frau (Anm. 8), S. 51–62; Zum „komplementären“ Amtsverständnis im Unterschied zu einem „legitimistischen“ Ansatz s. auch G. Wollmann, Die Ständigen Diakone. Berufswirklichkeit und Selbstverständnis, Mainz 1983, 13–25; A. Weiß, Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 10), Würzburg 1991, 89–101; G. Greshake, Diakonia. Gegenwärtige Diskussion, in: LThK³, Bd. 3, Sp. 183f; C. Böttigheimer, Der Diakonat der Frau, in: MthZ 47, 1996, 253–266. – J. Niewiadomski (in diesem Heft).

³⁶ Vgl. G. Wollmann, Die Ständigen Diakone (Anm. 35) 25 (mit Verweis auf P. Hünermann). – Um Mißverständnissen vorzubeugen, weisen die amerikanischen Kanonisten im Sinne von LG 10 darauf hin, daß man durch die Weihe nicht zum „Super-Christen“ wird: „Likewise, women ordained to the permanent diaconate would not be singled out as ‚super-Christians‘. They would, however, be constituted in a different kind of relationship to the communion and mission of the Church through the reception of the sacrament of holy orders, strengthened by the grace of the sacrament to accomplish through their presence as well as through their functions the ministerial service appropriate to the order of deacons“ (33). Es besteht vielmehr eine enge und einander fördernde Beziehung zwischen sakramentalem Diakonat (auch der Frau) und dem Apostolat von Laien (33–34; vgl. auch c. 275 §2 CIC). – Daß dies nicht nur Theorie ist, zeigt etwa A. Berlis, Das Diakoninnenamt in der Altkatholischen Kirche: Entwicklungen und Erfahrungen, in: A. Urban, Diakonat der Frau (Anm. 7), 47–56.

³⁷ Vgl. G. L. Müller, Diakon. Systematisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 3, Freiburg 1995, Sp. 182; K. Rahner, Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, in: ders., H. Vorgrimler, Diakonia (Anm. 3), 285–324, 318.

che Weisungen³⁸ näher gestaltet sind. Demnach sind nur jene zur Weihe zuzulassen, die „nach dem klugen Urteil des eigenen Bischofs beziehungsweise des zuständigen höheren Oberen bei umfassender Würdigung einen ungeschmälernten Glauben haben, von der rechten Absicht geleitet sind, über die erforderlichen Kenntnisse verfügen, sich guter Wertschätzung erfreuen, über einen untadeligen Lebenswandel und erwiesene Charakterstärke sowie über andere der zu empfangenden Weihe entsprechende physische und psychische Eigenschaften verfügen“ (c. 1029). Unverheiratete Kandidatinnen müßten ebenso wie die Männer i.d.R. das 25. Lebensjahr vollendet haben, verheiratete das 35. Lebensjahr, wobei für die Bewerbung auch die Zustimmung des Ehemannes notwendig wäre (vgl. c. 1031 §2; die Dispens von mehr als einem Jahr ist dem Apostolischen Stuhl vorbehalten – §4). Nach entsprechender dreijähriger Ausbildung (vgl. cc. 236, 1032 §3) innerhalb des Diakonatskreises, wobei auch die Familie gegebenenfalls in angemessener Weise miteinbezogen wird, und erfolgter offizieller liturgischer Aufnahme unter die Kandidaten

(Admissio; c. 1034)³⁹ kann jemand die Weihe erlangen, sofern keine Hinderungsgründe oder Irregularitäten (vgl. cc. 1040–1049, die allerdings noch rein für Männer formuliert sind) entgegenstehen. „Bevor jemandem der ständige Diakonats ... erteilt wird, muß er die Dienste des Lektors und des Akolythen übernommen und eine angemessene Zeit lang ausgeübt haben“ (c. 1035 §1), wobei ein Zwischenzeitraum von wenigstens sechs Monaten einzuhalten wäre, was allerdings nicht immer der Fall ist. Diese Vorschrift bedingt, daß diese Beauftragungen (durch „institutio“) ebenfalls nicht mehr bloß auf Männer beschränkt bleiben dürften (c. 230 §1)⁴⁰. Nach Verge-
wässerung über alle Voraussetzungen (Skrutinium, c. 1051) und geistlichen Exerzitien von wenigstens 5 Tagen (c. 1039) sowie Ablegen des Glaubensbekenntnisses und Treueeides (c. 833 Nr. 6) kann dann die Weihe durch Handauflegung und Weihegebet des Bischofs erfolgen (c. 1009 §2). Unverheiratete haben (vorher) gemäß c. 1037 ein Zölibatsversprechen zu leisten, während bei Verheirateten ein Hindernis für eine eventuelle neuerliche Heirat begründet wird (c. 1087)⁴¹.

³⁸ Vgl. Der Ständige Diakonats. Rahmenordnung der Österreichischen Diözesen, in: ABl. der ÖBK 3, vom 15.4.1989, S. 40–45. – Vgl. zum Folgenden bes.: J. Weier, der Ständige Diakon (Anm. 4), 37–68.

³⁹ Gemäß c. 1016 ist für die Admissio der Diözesanbischof des Wohnsitzes oder der künftigen Tätigkeit zuständig. Die schriftliche Bitte darum muß den Entschluß enthalten, „sich und der Kirche anzubieten, um den heiligen Dienst auszuüben“ (Paul VI, MP Ad pascendum, in: NKD 38, S. 55). Aus der Admissio entsteht aber kein Rechtsanspruch auf die Erteilung der Weihe, während sie bei Ablegung von Gelübden in einem klerikalen Institut entfällt.

⁴⁰ Die generelle Änderung dieser Bestimmung ist aus verschiedenen Gründen wünschenswert, da diese Dienste derzeit meist nur für Wehekandidaten und damit gerade nicht auf Dauer bestehen, während die Laienämter auf den Modus der außerordentlichen Kommunionspender oder der zeitlichen Beauftragung zu Lektoren verwiesen sind (c. 230 §§2–3; s. aber das Dekret der ÖBK über die Voraussetzungen zur Beauftragung gemäß c. 230 §1 CIC im ABl. der ÖBK 6, vom 9. Dez. 1991, 3); vgl. K. Lüdicke, die Stellung der Frau (Anm. 20), 379f.

⁴¹ Dabei muß aber „bei aller Hochschätzung der Tradition ... gesagt werden, daß der Diakon, der als Verheirateter zum Diakon geweiht worden und dessen Ehefrau gestorben ist, sich nie zur Ehelosigkeit verpflichtet hat“, so daß ihm eine Verpflichtung zur Ehelosigkeit aufgezwungen wird, die im Gegensatz steht zum sonst freiwilligen Zölibatsversprechen (J. Weier, Der Ständige Diakon [Anm. 4] 85–87). Gleiches gälte entsprechend für die Diakonin, die als Witwe erneut heiraten möchte, u.U. auch aus Verantwortung für ihre Familie.

Weibliche Diakone wären in der Folge an die gleichen Verpflichtungen und Rechte wie alle Kleriker gebunden (cc. 273–289), wobei manche Formulierungen der Gesetzestexte von „brüderlich“ auf „geschwisterlich“ zu ändern sind (etwa cc. 275 §1; 278 §2). Es könnten Frauen damit auch jene Ämter mit Jurisdiktionsgewalt übertragen werden, sofern nicht ausdrücklich die Priesterweihe dafür gefordert ist. Anders als Laien sind Diakoninnen dann als Kleriker gehalten, eine Aufgabe, die ihnen von ihrem Ordinarius übertragen wird, auch zu übernehmen, sofern sie nicht durch ein rechtmäßiges Hindernis entschuldigt sind (c. 274 §2), etwa weil damit eine Vernachlässigung des Zivilberufes verbunden wäre. Von der Verpflichtung der Kleriker zu geistlicher Kleidung sind Ständige Diakone bereits jetzt entbunden (cc. 288 i.V.m. 284)⁴².

5. Arbeitsrechtliche Implikationen der Inkardination

Durch den Empfang der Diakonatsweihe, die nicht nur ein sakramentaler, sondern auch ein rechtlicher Akt ist, wird jemand Kleriker und der Teilkirche (Diözese) beziehungsweise Personalprälatur inkardiniert (c. 266 §1)⁴³. Die Inkardination, die als zweiseitiges Rechtsverhältnis nichts Vergleichbares im staatlichen Bereich besitzt, „ist als Dienst- und Treueverhältnis eigener

Prägung anzusprechen, das zwischen einem Kleriker und einem kirchlichen Oberen und dem diesem zugeordneten Klerikerverband besteht“⁴⁴. Durch diese Verbundenheit entsteht nicht nur eine engere Einbindung in die Sendungsaufgabe der Kirche, sondern auch die Verpflichtung, dem Diakon/der Diakonin gegenüber eine ausreichende wirtschaftliche Versorgung zu gewährleisten als Gegenleistung für die lebenslange Verfügbarkeit. „Verheiratete (und sinngemäß auch zölibatäre) Ständige Diakone (und Diakoninnen), die sich ganz dem kirchlichen Dienst widmen, haben Anspruch auf Vergütung, mit der sie für ihren und ihrer Familie Lebensunterhalt sorgen können; wer aber wegen eines Zivilberufes, den er (sie) ausübt oder ausgeübt hat, Vergütung erhält, hat aus diesen Einkünften für sich und die Erfordernisse seiner Familie zu sorgen“ (c. 281 §3). Demnach erhalten Ständige Diakone mit Zivilberuf wohl in der Regel eine Aufwandsentschädigung, haben aber sonst alle ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten eines Unterhaltes zu nützen. Dies enthebt aber andererseits den Inkardinationsverband (Diözese) nicht, im Notfall zumindest für den notwendigsten Unterhalt (Sustentation) aufzukommen⁴⁵. In Österreich sind Kleriker des Ständigen Diakonates, die im besonderen kirchlichen Dienst eine hauptamtliche Verwendung finden (zum Beispiel als Religionslehrer oder Pasto-

⁴² Ständige hauptamtliche Diakone unterliegen in Österreich sonst den gleichen Vorschriften über standesfremde Tätigkeiten wie alle Kleriker (c. 288; ABl. der ÖBK 1, vom 25. Jänner 1984, 7).

⁴³ Vgl. J. Weier, Der Ständige Diakon (Anm. 4), 69–83. – Damit kommen auch für Ständige Diakoninnen die diesbezüglichen Vorschriften (cc. 265–272) zum Tragen.

⁴⁴ H. Schmitz, Fragen des Inkardinationsrechtes, in: K. Siepen u.a. (Hg.), *Ecclesia et Ius*. Festgabe A. Scheuermann, München, Paderborn, Wien 1968, 137–152, hier: 152.

⁴⁵ Vgl. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht ... in der Zeit von 1984 bis 1989 (SICA 4), Metten 1994, S. 20f; H. Heimerl, H. Pree, *Handbuch des Vermögensrechts der kath. Kirche*, Regensburg 1993, 698–700.

ralassistenten), dienst- und besoldungsrechtlich sowie bezüglich der Sozialversicherung den Laien gleichgestellt und unterliegen der Vollversicherung nach staatlichem ASVG⁴⁶.

6. Ordensfrauen und Ständiges Diakonat

Unter den Ordensgemeinschaften werden klerikale von laikalen unterschieden (c. 588). Das II. Vatikanische Konzil gestattete jedoch schon im Hinblick auf die männlichen Diakone, daß selbst bei Brüderorden einige der Professoren geweiht werden dürfen, ohne daß sich dadurch der Charakter des Institutes verändert, sofern das Generalkapitel dies beschließt (PC 10). Papst Paul VI. verlangte später darüber hinaus auch die Genehmigung durch den Apostolischen Stuhl⁴⁷. Wer demnach als Mitglied eines Ordensinstitutes ewige Gelübde abgelegt hat, wird mit der Diakonatsweihe dem Institut inkardiniert, sofern im Eigenrecht (den Konstitutionen) entsprechende Bestimmungen vorgesehen sind (c. 266 §2). Für die Schwesternorden heißt dies, daß die Diakonin zu einem klerikalen Mitglied in einer nicht-klerikalen Gemeinschaft wird, wobei hinsichtlich eines konkreten Einsatzes innerhalb der Diözese c. 682 für die Einbeziehung der Ordensoberin in die Entscheidung wohl analog heranzuziehen ist.

7. Die Dienste des Ständigen Diakonates

Diakone erhalten die Handauflegung „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung“, wobei sie „mit sakramentaler Gnade gestärkt, ... dem Volke Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium“ dienen (LG 29). Demnach wäre es auch Sache der Diakonin, „je nach Weisung der zuständigen Autorität, feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten“⁴⁸. Da mit der Spendung der Wegzehrung oft auch die Krankensalbung verbunden ist, wäre es naheliegend und von heutiger (Krankenhaus-)Pastoral immer wieder gefordert gewesen, die gültige Spendung dieses Sakramentes nicht ausschließlich dem Priester vorzubehalten (c. 1003 §2). Gegen die Möglichkeit, Diakone beziehungsweise Diakoninnen zumindest zu außerordentlichen Spendern der Krankensalbung zu machen, bestehen theologisch nicht

⁴⁶ Vgl. Bescheid des BM für soziale Verwaltung vom 6.11.1979 (in: ÖAKR 32, 1981, 262; H. Heimerl, H. Pree, Handbuch des Vermögensrechts (Anm. 45), 709–711; W. Mazal, Zur Versicherungspflicht für kirchliche Dienstnehmer unter besonderer Berücksichtigung der Ständigen Diakone, in: U. Runggaldier, B. Schinkele (Hg.), Arbeitsrecht und Kirche, Wien, New York 1996, 225–244, 235ff.

⁴⁷ MP Sacrum diaconatus ordinem, Nr. 32.

⁴⁸ LG 29; die Umsetzung dieser Konzilsvorgabe im CIC: Predigt (c. 764), Homilie (c. 767), Assistenz bei der Feier der Eucharistie (cc. 835 §3; 930 §2; Allgemeine Einführung ins Meßbuch, Art. 61, 127–141), Taufspendung (c. 861), ordentliche Kommunionsspendung (c. 910), Viaticum (c. 911 §2), sakramentaler Segen (c. 943), Sakramentalien, Begräbnisritus, Segnungen (c. 1168, 1169), ordentliche Eheschließungsassistenz (c. 1111); Sonntagsgottesdienst ohne Priester (c. 1248 §2), Bußgottesdienste.

nur keine Bedenken⁴⁹, sondern es würde auch einer ursprünglichen Tradition entsprechen, wonach es gerade zu den Aufgaben der Diakonin zählte, kranken Frauen die Krankensalbung zu geben⁵⁰.

Immer wieder taucht aufgrund der umfassenden Kompetenzen auch die Frage nach der Möglichkeit beziehungsweise Sinnhaftigkeit der Gemeindeleitung durch einen Ständigen Diakon/eine Diakonin auf. Dabei kann man auf die zitierte Aussage im Missionsdekret des Konzils zurückgreifen, wonach in Ausnahmefällen Diakone zur „Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs“ (AG 16) herangezogen werden können. Tatsächlich wird gerade in Zeiten des Priestermangels gerne auf den Dienst der Diakone zurückgegriffen, um als Pfarrassistenten gemäß c. 517 §2 gemeinsam mit einem Pfarrmoderator in jenen Gemeinden eingesetzt zu werden, die keinen eigenen Pfarrer mehr haben⁵¹. Dennoch bleiben auch hierbei die grundsätzlichen Vorbehalte zugunsten der Vermeidung einer diffundierenden Berufsidentität aufrecht⁵², weshalb wohl auch die Österreichische Rahmenord-

nung für den Ständigen Diakonat betont, daß dieser „kein Ersatz für fehlende Priester (ist), wenn ihm auch in Notsituationen an der Seite eines Bischofs oder Priesters bestimmte Aufgaben der Gemeindeleitung übertragen werden können“⁵³. Obwohl Diakone als geweihte Amtsträger zur Übernahme von Jurisdiktionsvollmacht befähigt sind (c. 129 §1), können sie niemals die volle und umfassende Gemeindeseelsorge übernehmen (c. 150)⁵⁴, denn dazu ist die Priesterweihe erforderlich und dieser Unterschied muß stets deutlich bleiben⁵⁵. Es mag aber sein, daß gerade durch die Einbeziehung der Frau „die Diakone auch leichter aus der Rolle eines Lückenbüßers für den Priestermangel herausgeeeist werden“⁵⁶.

8. Schluß

Zusammenfassend erscheint die Entscheidung, Frauen zu Ständigen Diakoninnen zu weihen, kirchenrechtlich möglich und durchführbar. Dazu wäre (für die lateinische Kirche) erforderlich, daß entweder eine weltkirchliche Gesetzesänderung erfolgt oder aber

⁴⁹ Vgl. J. Weier, Der Ständige Diakon (Anm. 4), 111–115 (mit Berufung auf Gutachten von P. Hünermann und H. Vorgrimler).

⁵⁰ Vgl. C. Vagaggini, L'ordinatione delle diaconesse (Anm. 10), 189; B. Dufour, Le sacrement de pénitence et le sacrement de l'onction des malades, Paris 1989, 161–163; L. Gerosa, Krankensalbung, in: R. Ahlers, L. Gerosa, L. Müller (Hg.), Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, Paderborn 1992, 71–82.

⁵¹ So sind beispielsweise in der Diözese Linz (1996) von 16 Pfarrassistent/inn/en 7 Diakone; insgesamt sind von 41 Ständigen Diakonen 12 im kirchlichen Hauptberuf und 28 mit Zivilberuf tätig (1 in Pension).

⁵² Vgl. S. Lederhilger, Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt, in: ThPQ 142, 1994, 123–136, 132ff.

⁵³ Vgl. ABl. der ÖBK 3, vom 15. April 1989, 40.

⁵⁴ Vgl. W. Rees, Die Mitwirkung von Laien bei der Gemeindeleitung, in: Forum Katholische Theologie 12, 1996, 1–15, 8–12.

⁵⁵ In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß keine vollberechtigte Mitgliedschaft im Priesterrat möglich ist, sondern allenfalls eine Teilnahme eines Vertreters der Ständigen Diakone als Gast ohne Stimmrecht; vgl. J. Weier, Der Ständige Diakon, 143–145.

⁵⁶ A. Weiß, Der Ständige Diakon (Anm. 4), 266; vgl. G. L. Müller, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, MThZ 40, 1989, 129–143, 141ff.

einzelne Bischofskonferenzen mit einer zureichenden Begründung den Apostolischen Stuhl um die Gewährung eines entsprechenden Indultes bitten, wodurch für ihren Bereich dem c. 1024 derogiert und die Beschränkung des Ordo rein auf Männer hinsichtlich des Diakonates entfallen würde. Zugleich müssten geringfügige geschlechtsspezifische Anpassungen von einzelnen Normen geschehen, die mit der Diakonatsweihe als Voraussetzungen oder Konsequenzen dieses Rechtsstatus verbunden sind. Die Bischofskonferenz hätte zugleich ihre Rahmenordnung unter Einbeziehung der speziellen Bedürfnisse und Aufgaben von Frauen

im diakonalen Dienst zu überarbeiten, wobei diese als generelle Dekrete weiterhin der Approbation des Apostolischen Stuhles unterliegen. Mit Blick auf die lange Geschichte der Diakonin läßt sich aus berufenem Munde eines Patristikers sagen: „Wenn Origines, die *Didaskalia* oder kirchliche *canones* befürchten, die Heiden könnten lachen, wenn Frauen in der christlichen Gemeinde Lehr- und Leitungsaufgaben übernähmen, müßte man heute fragen, ob ‚die »Neu-Heiden«, die Außenstehenden und Andersdenkenden nicht lachen, wenn Frauen in der Kirche von diesen Diensten ausgeschlossen sind“⁵⁷.

⁵⁷ E. Dassmann, Witwen und Dianonissen (Anm. 10), 153f mit Bezug auf R. Nürnberg, »Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant«. Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen, JbAC 31, 1988, 57–73.

DDr. Severin Lederhilger, OPraem., ist Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz.