

Zuerkennung erweiterter Mitbestimmungsrechte an das Volk Gottes in Angelegenheiten der Ämterbesetzung keineswegs „revolutionär“, und ebenso eine Erweiterung der Vorkehrungen zur Verpflichtung von Amtsträgern, in Angelegenheiten der Amtsausführung das (Mehrheits-)Votum von Beratungsgremien einzuholen.

d) Was sodann die *Gleichheit* betrifft, so muß man wohl zuerst daran erinnern, daß hier ein genuin christlicher Gedanke in der Politik wirksam wurde. Allerdings gab es einerseits schon in der vorchristlichen Zeit Ideen einer naturrechtlichen Gleichheit aller Menschen, so namentlich in der stoischen Philosophie (kraft der Teilhabe aller Menschen am Logos); andererseits bedeutete die „Gleichheit vor Gott“ keineswegs per se schon politische oder soziale Gleichberechtigung, sondern eher die existentielle Irrelevanz der tatsächlichen Ungleichheit.

Im katholischen Bereich hat das Kirchenverständnis des II. Vatikanums – im Zeichen der Begriffe „Volk Gottes“ und „Communio“ – dem Gedanken der Gleichheit größeres Gewicht gegeben: der Gedanke der gemeinsamen Teilhabe aller Christen an der prophetischen, priesterlichen und diakonischen Aufgabe des Priestertums aller Gläubigen wird betont, die Kluft zwischen Laien und Klerikern relativ herabstilisiert und mit der Lehre vom „sensus“ und „consensus fidelium“ eine dialogische Ausübung des Lehramtes legitimiert, trotz des hierarchischen Charakters der „Communio“.

Das bedeutet: Die Kirche kann dem Gleichheitsprinzip prinzipiell größeres Gewicht und breiteren Raum geben, als das in den vergangenen Jahrhunderten der Fall war. Grundsätzlich dürfte es in Anbetracht der genuin biblischen und theologischen Dignität des Gleichheitsgedankens kaum zwingende Gründe dafür geben, im kirchlichen Bereich Ungleichheit weiter- und tiefergehend zu rechtfertigen als im weltlichen.

e) Was schließlich den Problemkomplex der Herrschaft und ihrer tendenziellen Überwindung anlangt, so ist zunächst nochmals an den Topos vom *Dienstcharakter des kirchlichen Leitungsamtes* zu erinnern. Die „Nova Lex“ bedeutet die Negation von Herrschaft als Unterdrückung und die gnadenhafte Eröffnung von Freiheit.

Im übrigen gehört zur christlichen „Theopolitie“ nicht nur die Negation der unterdrückenden „Fremdbestimmung“, sondern zugleich die Optimierung der „*philía*“. Ihre Form ist die Solidarität kraft der Teilhabe an der unendlichen Liebe. Sie erfordert und ermöglicht den Prozeß der solidarischen und auf Solidarität ausgehenden Kommunikation, so daß der dialogisch-kommunikative Charakter des Umgangs der Gläubigen miteinander ein Zeugnis des Glaubens und der Liebe ist. Die Solidarität und die unterdrückungsfreie Kommunikation sollten als Zeugnis des Glaubens auch ein Zeichen für die „Welt“ sein, das erfahrbar werden läßt, was Menschenwürde – auch in der politischen Sphäre – bedeutet. So würde zwar nicht die Form, aber der Geist der Demokratie im Gemeinwesen vergegenwärtigt werden, und dies wäre vielleicht nicht der geringste diakonische Beitrag der Kirche zum Zusammenleben.

## Evelyne Dominica Menges

### **Aequalitas vera quoad dignitatem et actionem**

Erwägungen zur Rechtsstellung der Frau in der Kirche

*Die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen, also aller getauften Frauen und Männer, ist im neuen CIC dargelegt, und es wurde insgesamt die Rechtsstellung der Frau erheblich verbessert. Unverständlich sind aber, neben dem Ausschluß der Frau von Lektorat und Akolythat, die die Nonnen betreffenden Ungleichheiten im Verbandsrecht.* red

Die Frage der Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche gehört zu den Themen, die nicht nur von der Kanonistik immer wieder aufgegriffen werden. Die deutschen Bischöfe beschäftigten sich 1981 mit „Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“<sup>1</sup>. Die siebte ordentliche Bischofssyn-

<sup>1</sup> Die Deutschen Bischöfe. Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, vom 21. September 1981, Druckschriftenreihe hrsg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981.

ode (1987) beriet über die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt<sup>2</sup>. Dabei wurden auch konkrete Fragen diskutiert, die die Stellung der Frau betreffen. In der Folge widmete Papst Johannes Paul II. 1988 sein Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem“ der Würde und Berufung der Frau<sup>3</sup>. Die Auseinandersetzung im Schrifttum ist durch die im CIC/1983 verbesserte Rechtsstellung der Frau veranlaßt, weshalb auf eine reichhaltige Literatur verwiesen werden kann<sup>4</sup>.

Die Bestimmung der Rechtsstellung eines Menschen in einer Rechtsordnung muß zunächst ihren Ausgangspunkt in der Beziehung eben dieses Rechtssubjekts zur Rechtsordnung suchen, ehe dann auf die einzelnen Rechtspositionen näher einzugehen ist. Für die Bewertung der Rechtsstellung der Frau ist c. 208 CIC heranzuziehen.

### 1. Die fundamentale Gleichheit aller Getauften

Die rechtliche Stellung der Frau ergibt sich aus der Grundstellung des Getauften in der Kirche. Der Grundsatz der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen, also aller getauften Männer und Frauen, ist erstmals in c. 208 CIC kodikarisch niedergelegt<sup>5</sup>:

„Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“ C. 208 CIC enthält drei zentrale Aussagen, die entscheidend für die Rechtsstellung der Frau sind: 1. Der theologische Grund für die wahre Gleichheit aller

Christgläubigen ist die Taufe. Dieser Gleichheitsstatus bewirkt 2. wahre Gleichheit in bezug auf Würde und 3. wahre Gleichheit in bezug auf das Handeln<sup>6</sup>.

Dies ist eine theologische Aussage, die in eine abstrakte Rechtsnorm gefaßt wurde. Als Canon eines Gesetzbuches muß sie dem Rechtssubjekt eine gesicherte Rechtsposition ermöglichen, die notfalls auch mit Hilfe prozessualer Mittel festgestellt werden kann, soll der Inhalt nicht bloß ein moralischer Imperativ bleiben<sup>7</sup>. Die Frau kann sich auf diesen Grundsatz berufen und eine rechtliche Gleichstellung mit dem männlichen Laien verlangen<sup>8</sup>.

C. 208 CIC stützt sich weitgehend auf LG 32, jene Stelle, in der das Zweite Vatikanische Konzil die Lehre von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen am prägnantesten formulierte. Kernaussage ist die Gleichheit in Würde und Tätigkeit.

*Die Gleichheit in der Würde* (aequalitas quoad dignitatem) erwächst jedem Menschen aus der Wiedergeburt in Christus, durch das Sakrament der Taufe. Mit Empfang dieses Sakramentes wird er geheimnisvoll mit Christus verbunden. Gleichzeitig wird die Grundgliedschaft in der Kirche begründet. Durch die Gliedschaft in der Communio tritt auch die Frau in Einheit und Gleichheit zu den anderen Gliedern des Volkes Gottes. Aufgrund des Erlösungstodes Christi, der die Schuld aller Menschen aller Zeiten auf sich nahm und für alle Menschen starb, kann es keine Beziehungsprioritäten im grundsätzlichen Verhältnis des Getauften zu Gott geben. Deshalb haben alle Getauften in gleicher Weise Anteil an dem Erlösungswerk Christi. Zu Recht betont Winfried Aymans: „In dieser letztlich entscheidenden Frage gibt es in der Kirche keine institutionellen Unterschiede. Das bedeutet im Hin-

<sup>6</sup> So schon W. Aymans, *Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte*: AfKR 149 (1980) 389–409, 406, zu dem Entwurf der LEF.

<sup>7</sup> C. 221 § 1 CIC gewährleistet als Grundrecht einen effektiven Rechtsschutz in der Kirche zur Durchsetzung der subjektiven Rechte, vgl. H. J. F. Reinhardt, in: MK zum CIC, 221, 1–2. Zu dem Problem der richtigen Formulierung von Grundrechten und Grundpflichten und deren rechtlicher Durchsetzbarkeit vgl. auch H. Heinemann, *Lex Ecclesia Fundamentalis*. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposiums in München 1971: AfKR 140 (1971) 421–440, 427.

<sup>8</sup> H. Müller, *Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche*: ThPQ 126 (1978) 341–349, 342.

<sup>2</sup> ORd 17 (1987) nn. 40–48.

<sup>3</sup> AAS 80 (1988) 1653–1729.

<sup>4</sup> Als Literaturauswahl zum CIC/1983 vgl.: F. Bernard, *Ist die Frau in der katholischen Kirche rechtlos?*: TThZ 97 (1988) 150–158; H. Heinemann, *Die Stellung der Frau im neuen Codex Iuris Canonici*: Pastoralblatt 37 (1985) 50–52; E. McDonough, *Die Frauen und das neue Kirchenrecht*: Concilium 22 (1986) 210–216; H. Pree, *Mann und Frau im neuen Kirchenrecht*: Diakonia 15 (1984) 107–112; R. Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1986, 178–194; M. Zimmermann, *Weder Kleriker noch Laie – die Frau in der Kirche*: Concilium 21 (1985) 405–411.

<sup>5</sup> Diese Norm leitet den Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen ein – eine in dieser Form und mit diesem Inhalt rechtliche Innovation, vgl. A. Scheuermann, *CIC 1983 – Wegweiser in die Zukunft*, in: *Pro Fide et Iustitia*. FS für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H. Schambeck, Berlin 1984, 177–192, 185.

blick auf die *sacra potestas*, daß deren Träger als solche dem Heil in keiner Weise näher sind.<sup>9</sup>

Der Frau kommt über die Gleichheit in der Würde hinaus auch eine *Gleichheit in der Tätigkeit* (*aequalitas quoad actionem*) zu, kraft derer sie zum Aufbau des Leibes Christi berufen ist. Die christliche Berufung ist eine apostolische Berufung, die zu einer aktiven Teilnahme verpflichtet, einer Teilnahme freilich, die durch die Verschiedenheit des Dienstes ein je individuelles Gepräge erfährt. Wahre Gleichheit bedeutet deshalb nicht kollektive Gleichmacherei. Wenn auch jeder Gläubige, sei er männlich oder weiblich, Laie oder Kleriker, an dem allgemeinen Priestertum Christi teilhat, ist das besondere Priestertum zum bevollmächtigten Dienst an Wort und Sakrament dennoch nicht durch die Berufung auf die wahre Gleichheit ausgeschlossen<sup>10</sup>. Denn „es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit in der Sendung“ (AA 2). Falsch wäre daher die Ansicht, daß alle Kirchenglieder prinzipiell zu denselben Aufgaben in der Kirche berufen wären<sup>11</sup>, da das Prinzip der Gleichheit keine statisch-absolute, sondern eine dynamisch-relative Größe darstellt. Die Gleichheit der Tätigkeit eröffnet einen breiten Rahmen, der seine Grenze an der theologisch bedingten Kompetenz der Kleriker durch die in der Weihe verliehene „*sacra potestas*“ findet und finden muß.

In der *Communio* kann es jedoch nur dann eine wahre Gleichheit der Gläubigen geben, wenn soziale, kulturelle und geschlechtsbedingte Unterschiede unter den Gläubigen durch die Eingliederung in die eine Kirche Christi rechtlich überwunden werden, jene Unterschiede also, die gerade das Zusammenleben von Menschen belasten können und im staatlichen Rechtskreis Anlaß für

Diskriminierungen boten. Deshalb „ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht“ (LG 32, 2). Während im Konzilstext diese ekklesiologische Betonung der Gleichheit und Gleichwertigkeit der Menschen in Christus und in der Kirche Ausgangspunkt für die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen ist, wäre es wünschenswert gewesen, diese hervorragende Stelle und Präzisierung in c. 208 CIC aufzunehmen, was leider nicht geschehen ist. Helmut Schnizer folgert aus dem Fehlen dieser Klausel, daß „möglicherweise bewußt ein ausdrücklicher Ausspruch über die Gleichheit der Geschlechter vermieden und damit ein möglicher Ansatzpunkt für eine Diskussion über die Rechtsstellung der Frau in der Kirche gestrichen worden [ist]“<sup>12</sup>. Die Berechtigung dieser These kann dahingestellt werden; der Wegfall dieses Relativsatzes, aus welchem Grund auch immer, war ein bewußter Akt des Gesetzgebers. Aber gerade der Grundsatz der fundamentalen Gleichheit gibt der Auseinandersetzung um die Frage der Rechtsstellung der Frau in der Kirche, insbesondere ihrer Inhabilität für die sakramentale Weihe (c. 1024 CIC), Nahrung. Richard Puza bezeichnet dies als „Ebene der ekklesialen Aufgaben“, wo es nach Absicht des Gesetzgebers keine Gleichheit geben müsse<sup>13</sup>. Der Vorbehalt des Weihesakraments für den Mann scheint eine der fundamentalen Gleichheit zuwiderlaufende Bestimmung zu sein, die einer stichhaltigen theologischen Begründung bedarf<sup>14</sup>. Es gibt aber kein Recht auf Weiheempfang, auch nicht für den Mann<sup>15</sup>. Das Sakrament der Weihe ist immer Bestellung und Bestimmung zum Dienst für

<sup>9</sup> W. Aymans, *Kirchliche Grundrechte* (Anm. 6) 407.

<sup>10</sup> Vgl. L. Müller, *Weihe*, in: *Ecclesia a Sacramentis*. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, hrsg. v. R. Ahlers – L. Gerosa – L. Müller, Paderborn 1992, 103–123, 117–120.

<sup>11</sup> W. Aymans, *Die Träger kirchlicher Dienste*, in: *HdbKathKR* 190–198, 190, betont daher zu Recht, daß sich sonst auch die Frage nach dem besonderen oder geistlichen Dienst erübrigen würde. Dieser von bestimmten Kirchengliedern aufgrund des empfangenen Weihesakraments und der kirchlichen Sendung ausgeübte Dienst ist für die Kirche konstitutiv, denn Kirche im Sinne der *plena communio* gibt es nur dort, wo der geistliche Dienst inmitten des Volkes Gottes ausgeübt wird.

<sup>12</sup> H. Schnizer, *Individuelle und gemeinschaftliche Verwirklichung der Grundrechte*, in: *Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft*, Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, hrsg. v. E. Corecco – N. Herzog – A. Scola, Freiburg/Br. 1981, 419–448, 427.

<sup>13</sup> R. Puza, *Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht*: *ThQ* 163 (1983) 109–122, 112.

<sup>14</sup> Ch. Huber, *Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes*. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches, München 1988, 153; vgl. auch R. Puza, ebd. 113.

<sup>15</sup> Vgl. K. Th. Geringer, *Rezension zu: Ida Raming, Der Ausschluß: ÖAKR 27 (1976) 353–355; J. Ratzinger, Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?*, in: *Die Sendung der Frau in der Kirche*, hrsg. von der deutschen Redaktion des *Osservatore Romano*, Kevelaer 1978, 78–82; C. Sepe, *Zölibat*: *ORdt* 22 (1992) n. 50, 10.

das Volk Gottes, nicht aber ein der Selbsteheiligung dienendes Sakrament<sup>16</sup>.

Alle Gläubigen sind von Gott dazu berufen und deshalb verpflichtet, aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen, soweit sie nicht durch eine Sperre oder Strafe hieran gehindert sind<sup>17</sup>. Die Unterscheidung hinsichtlich des Dienstes in der Kirche ist eine funktionale Unterscheidung<sup>18</sup>, keine charismatisch-gnadenhafte. Kleriker und Laien, Männer und Frauen sind Weggenossen, die gemeinsam am Aufbau der Kirche mitarbeiten. Die Berufung des Gläubigen überschreitet den menschlichen Horizont und menschliche Maßstäbe, denn die Gnadengaben werden nach dem freien Willen des Herrn verliehen. Sie sind Geschenk, kein subjektives Recht des Gläubigen. Diese in der Berufung des Menschen begründete Verschiedenheit des Dienstes ist prinzipiell keine dem Recht zugängliche Dimension, sondern eine theologische, da sie das personal-individuelle Verhältnis des Gläubigen zu Gott berührt. Gegenüber Gott, dem Schöpfer von Himmel und Erde, hat das Geschöpf keinen Rechtsanspruch auf Gleichbehandlung, auch wenn durch den Erlösungstod Christi alle in Christus eins sind. Denn der Herr selbst, der den Gläubigen in seine Nachfolge ruft, ist es, der die verschiedensten Dienste und Stellungen in seiner Kirche begründet, wenn der Gläubige Antwort auf seine Berufung gibt. LG 32, 3 leitet seinen Gleichheitsgrundsatz deshalb mit dieser Prämisse ein: „Etsi quidam ex voluntate Christi...“ Das spezifisch Christliche ist die Gleichheit in der Verschiedenheit<sup>19</sup>. Diese Verschiedenheit führt zu ei-

ner pluriformen Gemeinschaft Glaubender, die eine wertende Betrachtungsweise als eine ungleiche Gemeinschaft qualifizieren kann. Dann aber wird Gleichheit fälschlicherweise als Uniformität verstanden. Dieser Gedanke kommt am klarsten im Ersten Korintherbrief zum Ausdruck. Das Christentum kann daher verstanden werden „als die Religion von der in der Liebe Gottes grundgelegten Gleichheit aller Menschen“<sup>20</sup>. So betont der konziliare Text in Übereinstimmung mit 1 Kor 12, 12–14. 28 die „*actio communis*“ als Grundbasis der Stellung des Gläubigen in der *Communio fidelium*<sup>21</sup>, und zwar noch vor aller Unterscheidung in Kleriker und Laien, Männer und Frauen. Nach Eugenio Corecco haben „die Rechte der Gläubigen auf Grund des Prinzips der Gleichheit ‚in dignitate et actione‘ mit größerer Evidenz als bisher nicht weniger Gewicht... als die Rechte der Hirten, auch wenn sich dadurch an der hierarchischen Struktur der Kirche nichts ändert“<sup>22</sup>. Innerhalb dieser gemeinsamen Gleichheit in der Tätigkeit kommt der Frau eine eigene Verantwortung für den Aufbau des Leibes Christi zu<sup>23</sup>. Daher ist die wahre Gleichheit unter den Gläubigen in der *Communio* verwirklicht, auch wenn die Verschiedenheit des Dienstes eine Pluriformität begründet. Diese konziliare Lehre von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche als Volk Gottes stellt nach Heribert Schmitz ein Fundamentalprinzip dar, eine Entscheidung, „durch welche eine ansteckende und für das Leben der Kirche hoch bedeutsame Frage fundamental beantwortet und damit eindeutig eine Position bestimmt ist, hinter welche die Kirche nicht zurück kann oder will“<sup>24</sup>.

<sup>16</sup> Ch. Huber, Wahl des Lebensstandes (Anm. 14) 67; F. Klostermann, Kommentar zum IV. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: LThK Konzil I, 260–283, 267.

<sup>17</sup> W. Aymans, Kirchliche Grundrechte (Anm. 6) 408.

<sup>18</sup> Diese funktionale Unterscheidung hat freilich verfassungsrechtliche Qualität, die im Sakrament wurzelt, vgl. E. Corecco, Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC, in: Ministerium Iustitiae. FS für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres, hrsg. v. A. Gabriels – H. J. F. Reinhardt, Essen 1985, 179–202, 181, der ihre weitere Begründung auch im Charisma sieht.

<sup>19</sup> Vgl. A. Scheuermann, Der Laie in der Kirche, in: Apostolat und Familie. FS für Opilio Kardinal Rossi zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. Schambeck, Berlin 1980, 51–75, 71: „Was sie [die Kirche] unterscheidet und worin Ungleichheit verbleibt, das ist dadurch bedingt, daß Christus verschiedene Dienstämter eingesetzt hat, deren Träger, die Kleriker, durch die Weihe mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind. Das ändert nichts an der fundamentalen Gleichheit: *unitas missionis – diversitas ministerii*.“

<sup>20</sup> J. Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche?, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, 60.

<sup>21</sup> Durch die Betonung der Kirche als *Communio fidelium* konnte die Sicht der „*societas inaequalis*“ zurücktreten und dem Grundsatz der wahren Gleichheit zwischen den Gläubigen Raum schaffen, vgl. W. Aymans, *Codex Iuris Canonici*. Erwägungen zu Geist und Gestalt des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche, in: Ministerium Iustitiae (Anm. 18), 35–50, 41.

<sup>22</sup> E. Corecco, Der Katalog (Anm. 18) 200.

<sup>23</sup> Vgl. auch H. Schmitz, Wertungen des *Codex Iuris Canonici*. Versuch einer ersten Bilanz: AfKKR 154 (1985) 19–57, 44.

<sup>24</sup> Ders., Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978, Freiburg – Basel – Wien 1979, 17. Vgl. auch R. Puza, Der Laie im neuen *Codex Iuris Canonici*: ThQ 164 (1984) 88–102, 88–89.

Wenn die in c. 208 CIC verwendete theologische Formel der „regeneratio in Christo“ nicht nur eine schmückende Satzergänzung sein soll – c. 96 CIC legt die Rechtsfolgen der Taufe ohnehin kanonistisch dar –, kann darin nur die hervorgehobene Betonung der *aequalitas* gesehen werden. Und dies ist ein deutliches Zeichen dafür, wie wichtig dem Gesetzgeber dieser theologische Zusammenhang war. Da Gleichheit und Taufe für das Verhältnis eines Menschen zur Kirche ein unzertrennbares konstituierendes Begriffspaar ist, wird mit dieser sprachlichen Formulierung nochmals deutlich, daß diese Gleichheit vor jeglicher Unterscheidung gilt<sup>25</sup>. Diese rechtssprachliche Formulierung bekräftigt die konziliare Ekklesiologie. Kirche ist primär *Communio*, Volk Gottes<sup>26</sup>.

## 2. Verwirklichung der fundamentalen Gleichheit für Frauen im CIC/1983

Dieser theologische Ausgangspunkt der fundamentalen Gleichheit konkretisiert sich an den verschiedensten Stellen, von denen nur die wichtigsten genannt werden können. Nach dem CIC/1983 können Frauen eine Vielzahl von Aufgaben in der Kirche wahrnehmen. Dies rührt nicht nur von der Aufwertung der Rechtsstellung des Laien her, sondern auch aus der Verbesserung der Rechtsposition der Frau schlechthin<sup>27</sup>. Die Frage der sakramentalen Weihe der Frau ist eher theologisch-doktrinärer Natur und soll daher hier ausgeklammert bleiben<sup>28</sup>.

Durch die Neufassung des Begriffs des Kirchenamtes (c. 145 § 1) können qualifizierte Frauen im Bereich der Vermögensverwaltung mitwirken, und zwar auf pfarrlicher wie teilkirchlicher Ebene (cc. 537, 492 § 1, 494 § 1, 1279 § 2, 1280, 1282, 1287 § 1).

<sup>25</sup> A. Scheuermann, Wegweiser (Anm. 5) 186, würdigt das Grundstatut der Gläubigen so: „Bedeutung daran ist die Betonung des Gemeinsamen: zuerst sind die Kirchenglieder Christgläubige, bevor sie in Laien und Kleriker zu unterscheiden sind.“ Nach W. Aymans, Geist und Gestalt (Anm. 21) 41, eignet sich die systematische Zuordnung des Abschnittes „De christifidelibus“ vor dem der Laien dazu, „ein fälschlich überzogenes und einseitiges klerikales Bild von der Kirche zurechtzurücken“.

<sup>26</sup> Zu dem Wandel im Kirchenverständnis vgl. O. Stoffel, Das Recht der Laien in der Kirche nach dem neuen Codex, in: Das neue Kirchenrecht. Seine Einführung in der Schweiz, hrsg. v. M. Amherd – L. Carlen, Zürich 1984, 60–84, 62.

<sup>27</sup> Vgl. auch E. McDonough, Frauen (Anm. 4) 217.

<sup>28</sup> Vgl. I. Raming, Der Ausschluss der Frau vom Priesterlichen Amt, Köln – Wien 1973.

Auch Ämter am kirchlichen Gericht sind Frauen zugänglich: Sie können als erkennende Richter (c. 1421 § 2)<sup>29</sup>, Vernehmungsrichter (c. 1428 § 2), Beisitzer (c. 1424), Kirchenanwalt oder als Ehebandverteidiger (c. 1435) tätig werden.

Konzilien und Synoden sind den Frauen als Teilnehmer nicht länger verschlossen (cc. 339 § 2, 443 § 4, 463 § 1 n. 5 u. § 2). Auch die bedeutsame internationale Ausrichtung des Amtes eines Delegierten und Beobachters des Heiligen Stuhls kann einer entsprechend qualifizierten Frau übertragen werden (c. 363 § 2).

In den Gemeinderäten sind Frauen schon längst nicht mehr wegzudenkende Mitglieder (c. 536). Sie nehmen auch verantwortliche Tätigkeiten in der Pfarrseelsorge wahr (cc. 517 § 2, 519). Das Partikularrecht hat nähere Regelungen hierfür. Der Dienst des Ministranten ist auch Mädchen zugänglich<sup>30</sup>.

Einen bedauerlichen Rückschritt stellt allerdings c. 230 § 1 dar, wonach die in einem liturgischen Akt auf Dauer übertragenen Dienste von Lektorat und Akolythat nur männlichen Laien übertragen werden können. Entweder handelt es sich um Laienämter, dann müssen sie auch Männern und Frauen in gleicher Weise zugänglich sein, oder es geht um Vorstufen zur sakramentalen Weihe, dann aber ist c. 230 § 1 im Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen fehl am Platz<sup>31</sup>.

Gegenüber dem CIC/1917 wurden Ungleichheiten zwischen der Rechtsposition von Mann und Frau beseitigt. In der Ehe sind Mann und Frau gleichgestellt (c. 1135). Ein freier Rituswechsel ist bei einer Eheschließung möglich (c. 112 § 1 n. 2). Für den Geburtsort eines Kindes ist der Wohnort der Eltern maßgebend, bei verschiedenem Wohnort der Mutter (c. 101 § 1). Die Rituszugehörigkeit richtet sich lediglich im Zweifelsfall nach dem Ritus des Vaters (c. 111 § 1).

<sup>29</sup> Zur Problematik des „Laienrichters“ i. S. v. c. 1421 § 2 CIC vgl. W. Aymans, Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung: AfKR 144 (1975) 3–20; W. Aymans – K. Mörsdorf, KanR I 401–402.

<sup>30</sup> L. Müller, Gilt das Verbot der Meßdienerinnen noch?: AfKR 155 (1986) 126–137.

<sup>31</sup> P. Krämer, Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand, in: Ministerium Iustitiae (Anm. 18) 169–177, 175.

### 3. Zu beseitigende Ungleichheiten im Verbandsrecht

Die schon früher bestehende rechtliche Ungleichbehandlung der Nonnen<sup>32</sup> und ihrer Verbände wurde auch im Zuge der Reform des kanonischen Rechts nicht bereinigt. Das kodikarische Sonderrecht für Nonnen beinhaltet ein Mitwirkungsrecht des Apostolischen Stuhls bei Errichtung (c. 609 § 2) und Aufhebung des Nonnenmonasteriums (c. 616 § 4), was sich bei anderen Verbänden vergleichsweise nicht findet.

Das Nonnenkloster unterliegt nach c. 667 § 3 eigenen Klausurvorschriften, die sich von sonstigen Monasterien zum einen dadurch unterscheiden, daß für rein kontemplative Nonnenverbände das Klausurrecht vom Apostolischen Stuhl vorgegeben wird, andere Nonnenverbände die Klausur ihren Bedürfnissen anzupassen und in den approbationsbedürftigen Konstitutionen niederzulegen haben. C. 667 § 2 schreibt dem Mönchkloster und anderen kontemplativen nicht-monialen Frauenverbänden eine strengere Klausur vor als die allgemeine, die von apostolisch tätigen Verbänden zu beachten ist (c. 667 § 1)<sup>33</sup>. Von diesem verbandseigenen Klausurrecht nach c. 667 § 2 verlangt der Gesetzgeber jedoch keine Darlegung in den Konstitutionen. Wenn es um ein „monasterium monialium“ geht, finden diese Vorschriften keine Anwendung.

Der Diözesanbischof hat die Befugnis, die Klausur aller Nonnenklöster in seiner Diözese zu betreten und zusammen mit der Vorsteherin einer Nonne die Erlaubnis zum Verlassen der Klausur zu erteilen (c. 667 § 4). Dabei ist unerheblich, ob diese Verbände seiner Jurisdiktion unterstellt sind oder einer verbandsinternen Autorität unterstehen. Auch hier gilt: Dieses kodikarisch verankerte Recht gilt nur für „moniales“.

Während nach c. 686 § 1 jeder oberste Leiter (Supremus Moderator), sei er klerikal oder laikal, mit Zustimmung seines Rates einem Mitglied ein auf drei Jahre beschränktes Exklaustrationsindult auszustellen vermag, hat sich der Apostolische Stuhl in c. 686 § 2 dieses Recht für Nonnenklöster vorbe-

halten. Würde eine moniale Höhere Oberin ein befristetes Exklaustrationsindult tatsächlich ausstellen, wäre dieses aufgrund der Unzuständigkeit des Ausstellers rechtswidrig.

Der Grund dieser Sondervorschriften ist nur schwer verständlich und steht in Spannung zu c. 208 und c. 606<sup>34</sup>. Es wäre wünschenswert, wenn der Grundsatz der fundamentalen Gleichheit auch bei den Nonnen verwirklicht würde.

### Franz Nikolasch

#### Das liturgische Recht zwischen Konzil und neuem Kodex

*Nikolasch beschreibt anhand von Zitaten die Entwicklung des liturgischen Rechts von der Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil über die Entstehung der „Konstitution über die heilige Liturgie“ und ihren eindeutigen Willen, den Bischöfskonferenzen und den einzelnen Bischöfen eine klare Rechtsstellung für liturgische Fragen zu geben, bis hin zum neuen CIC, der den Bischöfskonferenzen wieder jede rechtliche Relevanz abspricht. Wie diese Umkehrung eindeutiger Konzilsbeschlüsse, die noch während des Konzils und trotz des Widerstandes von Bischöfen begonnen wurde, im einzelnen geschah, ist ein Beispiel für die Berechtigung der Kritik am römischen Zentralismus.* red

*Von Roms ausschließlichem Gesetzgebungsrecht in liturgischen Dingen . . .*

Seit dem Konzil von Trient galt für das liturgische Recht in der römisch-katholischen Kirche eine ausschließliche Zuständigkeit Roms. Zwar gab es bereits im Mittelalter Tendenzen der Päpste, eine derartige Allein-zuständigkeit zu beanspruchen, durchsetzen konnten sich diese Bestrebungen erst nach dem Konzil von Trient, das die Reform der Liturgie dem Papst bzw. der römischen Kurie übertrug. Theodor Klauser faßt die Konsequenz dieser Konzilsentscheidung in fol-

<sup>32</sup> Zum Begriff Nonne vgl. E. D. Menges, Monialis – ein unbestimmter Rechtsbegriff. Eine rechts-sprachliche Untersuchung auf Grund des CIC/1983. Diss. masch. München 1991.

<sup>33</sup> Vgl. R. Hensele, in: MK zum CIC, 667, 4.

<sup>34</sup> Vgl. auch V. Dammertz, Die „gebührende Autonomie“ der diözesanrechtlichen Ordensverbände und der eigenberechtigten Klöster: OK 30 (1989) 19–33, 31.