

Weihe (Ludger Müller)

(aus: Reinhild, Ahlers; Libero Gerosa, Ludger, Müller (Hrsg.), *Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*, Paderborn 1992, 53-70)

1. CIC/1917 und CIC/1983 – Zwei verschiedene Modelle zur Ortsbestimmung des geistlichen Amtes

In der Apostolischen Konstitution zur Promulgation des Codex Iuris Canonici von 1983 nannte Papst Johannes Paul II. als Ziel des erneuerten Gesetzbuches, "die konziliare Ekklesiologie in die kanonistische Sprache zu übersetzen". 1 Ausdrücklich sagte der Papst: "Von den Elementen aber, die das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen, sind besonders diese zu erwähnen: die Lehre, nach der die Kirche als das Volk Gottes (Vgl. Konst. *Lumen Gentium*, 2) und die hierarchische Autorität als Dienst dargestellt werden (ebd., 3); außerdem die Lehre, die die Kirche als *Communio* ausweist ... ; ebenso die Lehre, nach der alle Glieder des Volkes Gottes, jedes auf seine Weise, an dem dreifachen - dem priesterlichen, prophetischen und königlichen - Amt Christi teilhaben ... Schon in diesen einleitenden Worten nennt der Papst die Fragen von Amt und Autorität in der Kirche als wichtige Punkte der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und so auch der Reform des kirchlichen Gesetzbuchs. Dem Weihesakrament scheint mithin eine besondere Bedeutung zuzukommen, wenn man sich der Frage zuwendet, in welcher Weise die Lehre des Konzils im kirchlichen Gesetzbuch aufgenommen worden ist.

Dem Anliegen der Reform im Sinn der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils sollte auch die Aufnahme grundlegender theologischer Aussagen in den CIC dienen, durch welche die Sinnhaftigkeit einzelner Regelungen und letztlich auch des Kirchenrechts insgesamt einsichtig gemacht werden sollte. Es liegt daher in der Tendenz des CIC/1983, daß der Titel über das Weihesakrament mit einem theologischen Leitcanon beginnt. Aber auch schon der entsprechende Titel des CIC/1917 wurde ebenfalls mit einem theologischen "Fundamentalkanon" eingeleitet, "rein deskriptiv gehalten und ohne unmittelbare normative Bedeutung". Beim Vergleich dieser beiden Canones, c. 1008 CIC/1983 und c. 948 CIC/1917, fällt zunächst eine unterschiedliche Ausführlichkeit und eine andere Sprechweise auf; offensichtlich zeigt sich hier aber auch eine erneuerte Theologie des Weihesakramentes. Die Texte lauten:

C. 948 CIC/1917: - Ordo ex Christi institutione clericos a laicos in Ecclesia distinguit ad fideium regimen et cultus divini ministerium.

Die Weihe unterscheidet kraft der Weisung Christi die Kleriker von den Laien in der Kirche zur Leitung der Gläubigen und zum Vollzug des Gottesdienstes.

C. 1008 CIC/1983: - Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, caractere indelebili quo signantur, constituntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant.

Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägemals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja 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.

Der Wortlaut der Canones läßt bereits erkennen, welchen Fortschritt die Theologie von Weihe und Amt vom CIC/1917 bis zum CIC/1983 gemacht hat.' C. 1008 CIC/1983 verwendet als Prädikat "constituere", bestellen, wogegen der CIC/1917 vornehmlich die Unterscheidung von Klerikern und Laien anzielt, was durch das Prädikat "distinguere" deutlich wird. Zwar geht es in c. 1008 CIC/1983 ebenfalls um die Bestellung einiger zu geistlichen Amtsträgern - insofern ist das Moment der Unterscheidung weiterhin gegeben -, doch besteht die unmittelbare Aussageabsicht des Canons nicht mehr in der Unterscheidung als solcher. Es fällt sogar auf, daß der CIC von 1983 hier weder das Wort "Laien" noch "Kleriker" verwendet; vielmehr erscheint an dieser Stelle der verfassungsrechtlich fundamentale Begriff "christifidelis", der eben vor jeder Unterscheidung von allen Katholiken ausgesagt wird. Schon durch diese Beobachtung wird deutlich, daß es c. 1008 CIC/1983 darum geht, die Verbundenheit der geistlichen Amtsträger mit den übrigen Gläubigen zum Ausdruck zu bringen. Zwischen beiden Klerikern und Laien, gibt es eine tiefgreifende Gemeinschaft, was der Beschreibung der Kirche als *communio* entspricht.

Ein ähnlicher Befund ergibt sich auch beim Vergleich von c. 207 CIC/1983 mit dem "Vorgänger-Canon" 107 CIC/1917.

C. 107 CIC/1917: - Ex divina institutione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti...

Kraft göttlicher Weisung sind in der Kirche die Kleriker von den Laien unterschieden...

C. 207 § 1 CIC/1983: - Ex divina institutione inter christifideles sunt ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur; ceteri autem et laici nuncupantur.

Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche unter den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen auch Laien.

In c. 207 § 1 spricht das kirchliche Gesetzbuch von 1983 deutlicher als in c. 1008 von der Unterscheidung in Kleriker und Laien; doch wird zum einen die hier enthaltene Sprachregelung durch das Wort "auch" gegenüber den Formulierungen "christifideles" und "sacri ministri" in den Hintergrund gedrängt, zum anderen begegnet auch hier wieder der Begriff des "christifidelis". Dieses Wort wurde im Rahmen der Codexreform in den Canon eingefügt, "um auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen, daß es sich bei Klerikern und Laien nicht um zwei völlig verschiedenartige und voneinander getrennte Genera von Christgläubigen handelt, wie das der Wortlaut von c. 107 CIC/1917 recht drastisch nahelegte ... Mehr das Verbindende soll im Gegensatz zum CIC von 1917 herausgestellt werden als das Unterscheidende." So kann man mit Ghirlanda sagen, daß die in c. 207 § 1 genannte Ungleichheit vor dem Hintergrund von c. 208 gesehen werden muß: "Unter allen Gläubigen (christifideles) 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." Dies erläutert Ghirlanda mit folgenden Worten: "Der neue Codex drückt anders als der alte das Kirchenbild nicht nur aus als das einer vollkommenen Gesellschaft, die mit allen rechtlichen Mitteln ausgestattet ist, und einer ungleichen Gesellschaft, die mit allen hierarchischen Einrichtungen zur Erreichung ihrer Ziele versehen ist, sondern zugleich auch als das einer gleichberechtigten Gesellschaft. Es wird eine funktionale Ungleichheit ausgedrückt, weil jeder Christgläubige, gemäß seiner eigenen Stellung und Aufgabe, am Aufbau des Leibes Christi mitwirkt." Auch wenn also im CIC von 1983 von den geistlichen Amtsträgern und den übrigen Gläubigen gesprochen wird - wie in cc. 207 § 1 und 1008 - steht im Hintergrund der

Begriff des christifidelis, wie er in den cc. 204 § 112 und 208 erläutert wird. Die Ungleichheit von Klerikern und Laien wird also eingebettet in die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen. Die bislang ausschließlich im Vordergrund stehende Unterscheidung von Klerikern und Laien tritt zurück - ohne natürlich völlig aufgegeben zu werden - gegenüber der Hervorhebung der Gemeinsamkeit, die unter allen Christgläubigen besteht. Welche theologische Auffassung vom Sakrament der Weihe steht jeweils hinter den beiden Canones? Welche Konsequenzen hat diese für das Kirchenbild bzw. den Kirchenbegriff?

2. Das Weihesakrament als Quelle der Unterscheidung von Klerikern und Laien

a) C. 948 CIC/1917 im Licht der Lehre des Konzils von Trient

Als "dem Rang nach" erste Quelle zu c. 948 nennt der CIC von 1917 die Beschlüsse des Konzils von Trient, die übrigens auch in der weithin herrschenden dogmatischen Lehre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Vordergrund standen. Die Aussagen des Tridentinums aber bieten keine umfassende Lehre über das Sakrament der Weihe, sondern wollen nur Antworten geben, die durch die damalige Infragestellung, der kirchlichen Lehre, also durch die Thesen der Reformation, insbesondere Martin Luthers, notwendig erschienen. "Der Trienter Text ist demnach nur dann richtig verstanden, wenn man ihn nicht als eine erschöpfende Darstellung über das katholische Verständnis des Priestertums liest, sondern als eine polemische Aussage, die sich darauf beschränkt, die Antithesen zu den Leitgedanken Luthers zu formulieren" - genauer gesagt: die Antithesen zu dem, was die Konzilsväter in Trient für die Leitgedanken Luthers hielten. Diese Lehren Luthers stellten sich den Konzilsvätern wie folgt dar: In seiner Schrift "De captivitate babilonica ecclesiae" von 1520 hatte Martin Luther die Sakramentalität des Ordo ausdrücklich in Abrede gestellt: "Die Kirche Christi kennt dieses Sakrament nicht, es ist vielmehr von der Kirche des Papstes erfunden worden." Zugleich hob Luther im Anschluß an 1 Petr 2,9 (Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft ...) den Gedanken des in der Taufe begründeten gemeinsamen Priestertums und der grundsätzlichen Gleichheit aller Gläubigen hervor, was der Existenz eines besonderen Priestertums zu widersprechen scheint. Christ sein und Priester sein wird als identisch angesehen: "Wenn ich dich Christ nenne, nenne ich dich gleichzeitig Priester." In diesem System scheint nur noch Raum für einen rein funktional umschriebenen Dienst zu bleiben, der aufgrund der Berufung durch die Gemeinde ausgeübt wird, aber weder Dauerhaftigkeit noch eine größere Würde mit sich bringt.

Hinter dieser Ansicht steht nach Ratzinger, "daß Luther in der Verbindung von sacerdos und saerificium eine Leugnung der Gnade und eine Rückkehr ins Gesetz sah. Da er in dieser Verbindung aber zugleich den Grund dafür erblickte, daß die katholische Kirche den ordo als Sakrament bezeichnete, mußte er diese Sakramentalität verwerfen, die er auf einen zentralen, ja, zerstörerischen Irrtum gebaut fand."

Die Antwort des Konzils von Trient ging von den so verstandenen Thesen Luthers aus und nahm jeweils Stellung zu den Konsequenzen, die daraus gezogen wurden: Als Ausgangspunkt erschien dabei die Verbindung des ordo mit der Konsekrationsgewalt, aber auch der Absolutionsvollmacht des Priesters: "Wer sagt, es gebe im Neuen Bund kein sichtbares und äußeres Priestertum, oder es gebe keine Vollmacht, den wahren Leib und das Blut des Herrn zu konsekrieren und darzubringen sowie die Sünden zu vergeben und zu behalten, sondern nur das Amt und den bloßen Dienst das Evangelium zu verkündigen, oder diejenigen, die nicht predigen, seien überhaupt keine Priester, der sei mit dem Anathema belegt." Dieses Priestertum wird durch die Weihe sakramental vermittelt, wobei der Heilige Geist mitgeteilt und der "character indelebilis" eingepreßt wird, weshalb, wer einmal gültig zum Priester geweiht wurde, nicht mehr Laie werden kann. Der Ordo ist schließlich aufgrund göttlicher Anordnung hierarchisch gegliedert. Die Hervorhebung der hierarchischen Ordnung und des "sicht-

baren und äußeren Priestertums" - im Unterschied zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen, das vom Konzil von Trient allerdings, weil unbestritten, nicht ausdrücklich angesprochen worden war - hatte in der Folgezeit nicht nur in der dogmatischen Theologie, sondern auch in der Kirchenrechtswissenschaft erhebliche Konsequenzen, zumal letztere sich auch auf die ältere kanonistische Tradition von den *duo genera Christianorum*, den zwei Arten von Christen (Klerikern und Laien), stützen konnte.

b) Die Kirche als ungleiche Gesellschaft

Die auf dieser theologischen Grundlage entstandenen Normen des CIC von 1917, insbesondere c. 948, sollen nun anhand eines typischen Beispiels dargestellt werden, und zwar in der Interpretation des bedeutenden Bonner Kanonisten Hans Barion, der bis über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus veröffentlicht hat und hierbei noch ganz dem Denken der traditionellen Kirchenrechtslehre verbunden war. Dabei hat sich Barion stets um "Korrektheit" des Denkens bemüht, war also bestrebt, nur die Normen des kirchlichen Gesetzbuches wiederzugeben, ohne seine persönliche Meinung zum Ausdruck zu bringen.

Maßgeblich für die Verhältnisbestimmung von Klerikern und Laien war - auch für Barion - die Lehre des *Ius Publicum Ecclesiasticum*, daß die Kirche nicht nur eine vollkommene, sondern auch eine ungleiche Gesellschaft sei (*societas perfecta inaequalis*), eine Gesellschaft von Herrschenden und Untertanen, was der evangelische Kirchenrechtler Ulrich Stutz zutreffend mit den bekannten Schlagworten "Vollgenossen" und "Schutzgenossen" wiedergegeben hat. Diese Lehre von der Kirche als ungleicher Gesellschaft erläuterte Barion mit folgenden Worten: "Die Kirche ist eine *societas inaequalis*, in der Führer und Geführte nicht nur praktisch, sondern grundsätzlich unterschieden sind, und wo sogar die Fähigkeit, Führungsgewalt zu erhalten und auszuüben, nicht Gemeinbesitz aller Gläubigen, sondern den Klerikern vorbehalten ist. Das Verhältnis der Kleriker und Laien ist rechtlich ein Verhältnis der Über- und Unterordnung." So wundert es nicht, daß Barion die *societas inaequalis*-Lehre in seine Definition von Hierarchie hineinnimmt: Die Hierarchie "steht in einer *societas inaequalis* den Geführten als der Kreis der Führenden gegenüber, der durch das Band des kanonischen Gehorsams zusammengehalten wird und die in

einer bischöflichen Verfassung gegliederte Kirche als zweistufige Jurisdiktionshierarchie leitet." Insofern hier die Laien tatsächlich nur als das "zu leitende und zu lehrende Volk" angesehen werden, bleibt für die Lehre vom gemeinsamen Priestertum kein Platz. "Der *Locus classicus* dieser Auffassung, 1. Petr 2,9 (*Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta*) ist ihr eine uneigentlich gemeinte Umschreibung der Christenwürde, von der das Priestertum im eigentlichen, technischen Sinne unterschieden werden muss" Diese Auffassung kann sich nach Barion auf die dogmatische und kirchenrechtliche Lehre seiner Zeit stützen, die er zusammenfassend mit den Worten von Nikolaus Hilling umreißt: "Das allgemeine Priestertum der Gläubigen ... hat keine rechtliche Bedeutung. In einem solchen, auf die Hierarchie zentrierten Gedankengebäude scheint die zentrale Bedeutung des Weihesakramentes für die Kirche, die kirchliche Verfassung und das Kirchenrecht auf der Hand zu liegen, so daß der Verweis auf den sakramentalen *Ordo* hinsichtlich der fundamentalen Fragen des Kirchenrechts genügen müßte. So hatte Barion diesen Zusammenhang kurz und prägnant aufgewiesen mit den Worten: "Die Hierarchie trägt das kirchliche Recht, sie wird getragen vom göttlichen Recht." Barion referiert mit diesen Worten seinen Artikel "Sacra Hierarchia" Wo er aber nicht einfachhin von der Hierarchie gesprochen hatte, sondern von der päpstlichen Höchstgewalt, also von der *hierarchia iurisdictionis*. Dabei ist zu beachten, daß Barion insgesamt der Jurisdiktion einen gewissen Vorrang vor der Weihe zuspricht. "Aufs Ganze gesehen" bildet "die Jurisdiktionsgewalt den Rahmen der hierarchischen Betätigung; rechtlich betrachtet ist die Hierarchie vor allem Jurisdiktionshierarchie. "An dieser Auffassung hält er auch angesichts von c. 948 CIC/1917 fest, der als Zielsetzung des Weihesakraments die

Leitung der Gläubigen und den Vollzug des Gottesdienstes nennt und damit "den Ordo zur Grundlage beider Hierarchien, auch der Jurisdiktionshierarchie" macht. Zwar erkennt Barion, daß der Normenkomplex der cc. 108 § 3, 109 und 948 "aporetisch" erscheint, kommt aber in seiner rechtsgeschichtlichen Untersuchung zur Lehre Gratians zu der These, "daß nach ihm die Weihegewalt an die Jurisdiktionsgewalt gebunden ist. "Das ist aber offensichtlich nicht nur das Ergebnis der historischen Untersuchung, sondern auch Barions eigene Überzeugung: Jundament der hierarchischen Stufung und Betätigung ist nicht die Ratio ordinis, sondern die Ratio iurisdictionis. "Aufschlußreich ist Barions Formulierung: "... wie sich ebenfalls ganz deutlich gezeigt hat, ist für Gratian die ganze Frage nach dem Verhältnis von Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt durch die Überordnung der Jurisdiktionsgewalt, der Amtsgewalt, der lebendigen Einheit der Kirche bestimmt, also nicht vom Sakrament, sondern von der Körperschaft und ihrer Rechtsstruktur." So ergibt sich der Eindruck, daß "das Sakrament" - weil rechtlich im Letzten nicht faßbar - aus der Grundlagenproblematik kirchlichen Rechts verdrängt und die in rein juristischen Kategorien verstandene Jurisdiktionsgewalt, "das Körper-schaftliche" ins Zentrum der kanonistischen Grundlagendebatte verlegt wird.

Peter Krämer bewertet die Ansicht Barions so, daß bei ihm "das kirchliche Recht ... nicht aus dem inneren Wesen der Kirche und dem heilsmittlerischeu Tun Christi abgeleitet wird; H. Barion begnügt sich vielmehr mit der Aussage, daß Christus die Kirche gewollt und ihr eine rechtliche Struktur eingestiftet hat, durch die die geschichtliche Form der Offenbarung gewahrt werden soll. Das ist aber eine zu schmale Basis, um das kirchliche Recht theologisch zu begründen." Bezogen auf die Frage nach dem Stellenwert der sakramentalen Weihe im Rahmen der Grundlagenfragen des Kirchenrechts kann man diese Aussage Krämers dahingehend ergänzen, daß die Bedeutung der Hierarchie für den Aufbau der Kirche und damit die Grundlegung kirchlichen Rechts nicht aus dem inneren Wesen der Kirche und des Weihesakraments abgeleitet wird; insbesondere das Faktum, daß das Amt in der Kirche weihesakramental grundgelegt ist, ist für die Argumentation Barions letztlich ohne Bedeutung. Seine Ansicht läßt sich ohne Substanzverlust auch unter der Voraussetzung halten, daß es nur irgendeine Herrschaft in der Kirche gibt, die durch eine nicht hinterfragbare "Grundnorm" getragen wird.

Hier wirkt sich aus, daß Barion sich als Kanonist nicht für befugt zu halten scheint, die dem Kirchenrecht zugrundeliegenden theologischen Fragen, die er als "antekanonistischen Bereich" bezeichnet, kritisch zu prüfen. Insofern kann die Konzeption Barions als "normativistischer Positivismus" bezeichnet werden, was zugleich bedeutet, daß von einer solchen Konzeption der Kirchenrechtswissenschaft ein weiterführender Beitrag zur kanonistischen Grundlagendebatte nicht erwartet werden kann. In der Auseinandersetzung mit der These Rudolph Sohms hatte Barion zwar mit großer Klarheit erkannt, "daß das Kirchenrecht eine Funktion des vorausgesetzten Kirchenbegriffs" ist, diese Erkenntnis führte ihn aber nicht dazu, die notwendige theologische Auseinandersetzung um den Kirchenbegriff und damit um die Grundlagen der eigenen Wissenschaft aufzunehmen; vielmehr nennt er als Ergebnis seiner Befassung mit Sohm die "Selbstbescheidung des Juristen zugunsten des Theologen". Da Barion sich aber, wie es scheint, als (geistlicher) Jurist versteht, würde die Befassung mit dieser Frage insofern wohl seinen Zuständigkeitsbereich überschreiten.

3. Das Sakrament der Weihe in der kirchlichen Communio

a) Gemeinsames und besonderes Priestertum

Ein Blick in die Quellenangaben zu c. 1008 CIC/1983 zeigt, daß hier an erster Stelle die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils von Bedeutung sind, genauer gesagt die Dogmatische Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" und das Dekret über Dienst und Leben der Priester "Presbyterorum Ordinis". In LG 10 und 11 spricht das Konzil vom "gemein-

samen Priestertum" (sacerdotium commune). Im ausdrücklichen Anschluß an 1 Petr 2,4-10 wird das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen in der Taufe verankert: "Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht (consecrantur), damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat" (LG 10,1). Im Vordergrund steht hierbei der Gedanke des Opfers: Das gemeinsame Priestertum wird ausgeübt durch die Mitwirkung am eucharistischen Opfer und durch das Opfer des eigenen Lebens, das zugleich zum Zeugnis für den christlichen Glauben wird: "In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, bringen sie das göttliche Opferlanun Gott dar und sich selbst mit ihm" (LG 11,1). Unter dem Gesichtspunkt des gemeinsamen Priestertums kann das Konzil schließlich die Sakramentenlehre darstellen (LG 11), wodurch die gesamte Kirche als priesterlich-sakramentale Gemeinschaft erscheint.

Wenn nun aber jeder Christgläubige Anteil am gemeinsamen Priestertum hat, bleibt dann noch Raum für ein besonderes Priestertum? Ist dann nicht die Konsequenz zu ziehen, daß es nur noch einer Beauftragung bedarf, damit ein Christ das ihm ohnedies zukommende Priestertum als Pfarrer ausüben kann? Was also unterscheidet das gemeinsame vom amtlichen Priestertum?

Eine Antwort auf die Frage nach dem Unterschied von gemeinsamem und besonderem Priestertum zu finden, ist nicht leicht, weil das Zweite Vatikanische Konzil vornehmlich die Absicht hatte, den Zusammenhang und die Zuordnung herauszustellen. Auch wo die Unterscheidung zur Sprache kommt, wird der Zusammenhang betont. So lehrt das Konzil: "Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach." Nach dieser knappen Aussage über die Unterscheidung von gemeinsamem und besonderem Priestertum fährt der Text fort, indem wiederum die Gemeinsamkeit hervorgehoben wird: "Dennoch sind sie einander zugeordnet: Das eine wie das andere nämlich nimmt auf je besondere Weise am Priestertum Christi teil" (LG 10,2). Grundlegend ist also das Priestertum Christi. "Christus allein ist Priester, und sein Priestertum ist ein eschatologisches Priestertum; er ist Priester als der am Kreuz Erlöste, der durch den Tod hindurch in den Himmel eingegangen ist und so vor den Vater hintritt für uns (Hebr 9,12.24f.). Der Sinn des kirchlichen Priestertums kann darum zunächst nur die Verkündigung des durch Christus ein für allemal gewirkten Heils sein. Das gilt in gleicher Weise für das gemeinsame wie für das besondere Priestertum. Dennoch sagt LG 10,2 klar, daß sich gemeinsames und besonderes Priestertum "dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" unterscheiden. Die Formulierung besagt zunächst, daß diese Unterscheidung nicht identisch ist mit dem Unterschied zwischen den einzelnen Weihestufen, Episkopat, Presbyterat und Diakonat.' Nach der Ansicht der gemeinsamen römisch-katholischen / evangelisch-lutherischen Kommission zeigt diese Formulierung aber auch: "Das kirchliche Amt ist nicht aus der Gemeinde ableitbar; aber es ist auch nicht eine Steigerung des gemeinsamen Priestertums, der Amtsträger ist als solcher nicht in einem höheren Grad Christ. Das Amt liegt vielmehr auf einer anderen Ebene; es hat das Priestertum des Dienstes, das dem gemeinsamen Priestertum dienend zugeordnet ist."

Wenn das Konzil an verschiedenen Stellen das Spezifikum des "hierarchischen Priestertums" beschreibt, verweist es nicht in erster Linie und ausschließlich auf besondere Fähigkeiten, die nur dem Priester zukommen, wie den Vorsitz in der Eucharistiefeier und die Vollmacht zur sakramentalen Sündenvergebung, sondern es wird gesagt, daß die Priester in allem, was sie tun, "in besonderer Teilhabe am Priestertum Christi" (PO 5,1), "in der Person Christi des Hauptes" (PO 2,3), mit "heiliger Weihevollmacht" (PO 2,2) handeln.

In LG 10,2 wird dieses Spezifikum des priesterlichen Dienstes mit folgenden Worten dargestellt: "Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer

und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar." In diesen Sätzen ist von einer doppelten Repräsentation die Rede: Der Priester repräsentiert zum einen Christus, der das Haupt der Kirche ist, der Kirche gegenüber, zum anderen aber auch das Gottesvolk Gott gegenüber; er handelt in der Person Christi und im Namen des Gottesvolkes - und dies aufgrund einer besonderen "heiligen Gewalt". Nach dem Zusammenhang des Konzilstextes ist diese doppelte Repräsentation als das Unterscheidende des besonderen Priestertums gegenüber dem gemeinsamen anzusehen." Die Befähigung zu dieser doppelten Repräsentation liegt in der geistlichen Vollmacht, die in der Weihe sakramental grundgelegt ist. "Die kirchlichen Amtsträger sind auf Grund der geistlichen Vollmacht Beauftragte Christi, insofern Christus das Haupt der Kirche ist; und sie sind Beauftragte der Kirche, damit diese für die Menschen in geschichtlich-gesellschaftlicher Hinsicht wirksam wird. "

b) Wahre Gleichheit aller Gläubigen und besondere Verantwortlichkeiten

Kommt nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils den geistlichen Amtsträgern aufgrund der sakramental begründeten geistlichen Vollmacht eine "besondere Verantwortlichkeit in der Kirche" zu, so stellt sich die Frage, wie die Aussage von LG 32,3 und c. 208 CIC/1983 zu verstehen ist, daß unter allen Christgläubigen "eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit" besteht. Diese Aussage kann ja nicht meinen, daß alle Christen ohne Unterschied befähigt und berufen wären, jede Aufgabe in der Kirche zu erfüllen. Der Konzilstext erwähnt ausdrücklich, daß "einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind", und c. 208 CIC/1983 sagt einschränkend, daß die Mitwirkung am Aufbau der Kirche von "Stellung" (condicio) und "Aufgabe" (munus) des Betreffenden abhängig ist. Die Gleichheit in der Tätigkeit kann also nur so zu verstehen sein, "daß alle Kirchenglieder aufgrund von Taufe und Firmung gleichermaßen dazu berufen sind, aktiv an dem gemeinsamen Werk zum Aufbau des Leibes Christi teilzunehmen." Es kann grundsätzlich keinem Christgläubigen verwehrt werden, apostolisch tätig zu werden alle sind dazu berufen, ihre Fähigkeiten zur Erfüllung der kirchlichen Sendung zur Verfügung zu stellen. Eine "Versorgungsmentalität" der Laien ist mit dieser Aussage von der fundamentalen Gleichheit nicht zu vereinbaren. "Der Gläubige ist niemals schlechthin der Bediente, der Versorgte, der Schutzgenosse."

c) Weihesakramentale Grundlegung des Amtes in der Kirche

Ein entscheidender Wandel im Verständnis des geistlichen Amtes ist bislang noch nicht in den Blick genommen worden: Nach c. 266 § 1 CIC/1983 wird jemand Kleriker durch den Empfang der Diakonenweihe, während c. 108 § 1 CIC/1917 den Eintritt in den Klerikerstand an den Empfang der Ersten Tonsur gekoppelt hatte. Geistlicher Amtsträger ist nach dieser Regelung nur noch derjenige, der das Sakrament der Weihe empfangen hat." Hieraus ergibt sich, wenn auch nicht in der wünschenswerten Deutlichkeit, daß das Amt in der Kirche grundlegend gebunden ist an das Sakrament. Im Vergleich der kirchlichen Gesetzbücher von 1917 und von 1983 gelangt man daher zu der widersprüchlich erscheinenden Erkenntnis, daß in dem auf den Klerus konzentrierten CIC von 1917 das Weihesakrament eine nachgeordnete Rolle spielt, während im CIC von 1983 mit dem Wechsel zum christifidelis als "Hauptsubjekt" der kirchlichen Rechtsordnung zugleich die eindeutige Bindung des Klerikerstandes an das Weihesakrament einhergeht.' Dies kann als Hinweis darauf verstanden werden, daß eine Überbetonung des jurisdiktionellen Elementes in der Kirche - insbesondere, wenn Jurisdiktion im gleichen Sinn verstanden wird wie Herrschaft im weltlichen Bereich - eher zu einem Gegenüber als zu einem Miteinander führen kann, während in der Sphäre des Sakramentalen stets das Communal-Gemeinschaftliche gegeben ist durch die gemeinsame Teilhabe am gleichen Geist Christi.

Hieran schließt sich jedoch die grundsätzliche Frage: Warum wird das amtliche Priestertum in einem eigenen Sakrament vermittelt? Wäre eine schlichte Beauftragung nicht ebenfalls hinreichend?

Die Kirche ist nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils "gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Anders als jede andere menschliche Gesellschaft hat es die Kirche in erster Linie mit Heil und Gnade, mit dem Heiligen zu tun. Als "Communio sanctorum" ist die Kirche Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils: am Heiligen Geist, am neuen Leben, an der Liebe, am Evangelium, an der Eucharistie." Im Namen der Kirche und in der Person Christi, des Hauptes der Kirche, üben die geistlichen Amtsträger die Sendung der Kirche aus, insbesondere durch die Verkündigung des Wortes Gottes und die Spendung der Sakramente. Die Wortverkündigung wäre aber nicht mehr glaubwürdig, wenn der Verkündigende nicht durch das Beispiel seines Lebens zu verdeutlichen versuchte, was er verkündigt. "Man merkt sehr wohl, ob der Pfarrer sich auch seiner Sündigkeit bewußt bleibt und ob der Bischof nur anderen predigt oder zuerst sich selbst." Wer nicht auch selbst verwirklicht, was er verkündigt, dem gilt das Urteil, das Jesus Christus über die Schriftgelehrten und Pharisäer gefällt hat: "Wehe euch ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr verschließt den Menschen das Himmelreich. Ihr selbst geht nicht hinein; aber ihr laßt auch die nicht hinein, die hineingehen wollen" (Mt 23,13).

Ähnlich verhält es sich mit der Sakramentenspendung. Zwar ist es alte kirchliche Lehre, daß die Gültigkeit des Sakraments nicht von der persönlichen Heiligkeit des Spenders abhängig ist; ein Auseinanderfallen von Sündigkeit des Spenders und heilsvermittelnder Funktion kann aber selbstverständlich nicht prinzipiell anerkannt werden. Das sakramentale Zeichen würde verdunkelt, wenn der Amtsträger nicht auch selbst nach der Gnade strebte, die er im Sakrament vermitteln soll. Hierfür aber bietet Gott unverbrüchlich die Hilfe der Gnade im Sakrament der Weihe an. So kann man mit Karl Rahner sagen: "Die Verleihung des Amtes der Sakramentenspendung durch Gott muß ... notwendig das Angebot der Gnade implizieren, ohne die die Durchführung des Amtsauftrages unmöglich ist, weil sonst Gott gleichzeitig eine Leistung fordern und sie durch Verweigerung der notwendigen Mittel unmöglich machen würde. Amtsgabe ist also notwendig auch Gnadenangebot zum Vollzug dieses Amtes ... Damit ist auch schon der ekklesiologische Aspekt des individuellen Heilsgeschehens im Empfang des Ordo deutlich. Der Empfänger des Ordo empfängt sein Amt als seine Gnade, denn er empfängt die Gnade, die ihm ermöglicht, sein Amt als ihn heiligendes zu verwalten, und die Gnade, jene Heiligkeit zu realisieren, die zur wirklich echten Verwaltung seines Amtes wesentlich ist."

Es besteht also ein nicht nur wünschenswerter, sondern ein notwendiger Zusammenhang von persönlichem Leben in der Gnade und amtlicher Aufgabe in der Kirche oder, was dem entspricht, von "gratia gratum faciens" und "gratia gratis data". Diese dogmatisch bedeutsame Erkenntnis führt wieder zum Gedanken der Kirche als Wurzelsakrament zurück. Wenn die Kirche "Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" ist, so kann sich dies nicht nur auf die Wesensvollzüge der Kirche in Wortverkündigung und Sakramentenspendung beziehen. Die Kirche ist wirksames Zeichen der Gnade in ihrem ganzen Wesen, in ihrer ganzen Struktur, auch und gerade in dem in ihr eingerichteten Amt. Wie der Priester seine persönliche Frömmigkeit in seine amtliche Tätigkeit integriert, ist also nicht einfachhin seine private, sondern eine eminent öffentliche Angelegenheit. Hier wird "das Personale ekklesial und umgekehrt das Ekklesiale personal", was als Kennzeichen der kirchlichen Communio anzusehen ist, die sakramental strukturiert ist. "Wenn wir die personal-gläubige Vollzugsweise des priesterlichen Dienstes an der Gemeinde ... ernst nehmen, dann ist doch gerade dieser Dienst eine Lebensäußerung der Kirche, die in ihrem ganzen Wesen sakramental ist."

4. Das Weihesakrament in einer Theologie des Kirchenrechts

Die Überlegungen zum sakramentalen Wesen des geistlichen Amtes haben gezeigt, daß die Übertragung der wichtigsten Ämter in der Kirche durch ein eigenes Sakrament vom Wesen der Kirche als "communio sanctorum" her notwendig erscheint. Mag man auch das Weihesakrament nicht als den am besten geeigneten Ausgangspunkt für die theologische Grundlegung von Kirchenrecht ansehen können, so ist dennoch klar, daß ihm ein erheblicher Stellenwert im Rahmen einer umfassenderen Theologie des Kirchenrechts zukommt, deren Aufgabe darin zu erkennen ist, daß die theologische Legitimität und Sinnhaftigkeit der einzelnen kirchlichen Rechtsinstitute herausgearbeitet wird.

Es ist klar, daß jene Normen, die dem Jus divinum" zugerechnet werden, für die Identität von Leben und Lehre der Kirche im Lauf ihrer Geschichte in einem solchen Maße grundlegend sind, daß sie der Gestaltungsfreiheit durch die Kirche in ihrem Wesen nicht verfügbar sind. Aber auch die Normen rein menschlichen Kirchenrechts sind nicht einfach willkürlich wandelbar, sondern müssen so gestaltet werden, daß sie in der jeweiligen historischen Situation der Sendung der Kirche am besten dienen." Wenn es zu den Aufgaben des Kanonisten zählt, die Gesetze der Kirche nicht nur historisch-systematisch zu erklären und in eine Synthese zu bringen, sondern auch die Tätigkeit des kirchlichen Gesetzgebers kritisch zu begleiten, dann läßt sich diese Aufgabe nicht in einer - sicher auch notwendigen - Kritik in rechtssprachlicher und gesetzssystematischer Hinsicht voll und ganz erfüllen. Notwendig ist darüber hinaus vielmehr eine Kritik in theologischer Hinsicht, was als Gegenstand einer Theologie des Kirchenrechts angesehen werden kann und spätestens seit der Erkenntnis von Klaus Mörsdorf, daß das Kirchenrecht eine theologische Disziplin darstellt, eine der - zumindest heute - wichtigsten Aufgaben des Kanonisten ist.

Das Weihesakrament ist nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr vorrangig im Gegenüber von Klerikern und Laien anzusiedeln; es findet seinen Ort vielmehr in der kirchlichen communio, die aufgrund des gemeinsamen "Besitzes des Geistes Christi" (LG 14,2) durch die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen gekennzeichnet ist. Dies hat in dem gegenüber dem kirchlichen Gesetzbuch von 1917 deutlich gewandelten theologischen Fundamental-Canon 1008 des CIC/1983 bereits seinen Niederschlag gefunden. Dies muß aber auch in den weiteren Einzelnormen des Weihe- und des Klerikerrechts zu erkennen sein. Eine ausführliche Untersuchung ist hier nicht möglich, einige Hinweise können aber beispielhaft aufgezählt werden.

1 . Das Zweite Vatikanische Konzil hatte der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen weiten Raum eingeräumt; insbesondere zur Ortsbestimmung des Weihesakraments hat diese Lehre große Bedeutung erlangt. Um so auffälliger ist, daß sie im CIC nur an einer einzigen Stelle begegnet, und zwar nicht im Zusammenhang mit dem Sakrament der Weihe, sondern in den einleitenden Canones zum Buch über den Heiligungsdienst der Kirche (c. 836). Durch die hier zudem gegebene "kultisch-sazerdotale Engführung ist die Möglichkeit verstellt, das Miteinander von gemeinsamem und besonderem Priestertum in der Kirche in den Normen des Gesetzbuches in einem umfassenden Sinn als den Ort des Weihesakramentes sichtbar zu machen.

2. Als Quelle des gemeinsamen Priestertums sind Taufe und Firmung anzusehen. Da das besondere auf dem gemeinsamen Priestertum aufbaut, müssen diese beiden Sakramente aber ebenso als Voraussetzung für den Empfang der sakramentalen Weihe gelten, was von der Taufe eindeutig gesagt wird (c. 1024). Der Empfang der Firmung dagegen ist zur Gültigkeit der Weihe nicht gefordert, sondern gemäß c. 1033 nur zur Erlaubtheit. Dies hängt einerseits mit der Scheu des Gesetzgebers zusammen, Gültigkeitsvoraussetzungen für die Weihe zu bestimmen - wegen der kaum absehbaren Folgen ungültiger Weihungen -, andererseits aber sicher auch mit einer Minderbewertung der Firmung, die jedoch als das Sakrament, das die Verbindung mit der Kirche verstärkt und zur apostolischen Tätigkeit verpflichtet, grundlegend ist für die Ausübung des gemeinsamen wie des besonderen Priestertums.

3. Gerade das Faktum, daß der CIC/1983 neben dem Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen (cc. 208-223) einen eigenen Katalog der Pflichten und Rechte der Laien (cc. 224-231) aufweist, läßt erkennen, daß die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen und damit der Begriff des "christifidelis" noch nicht ganz den entscheidenden Ort gefunden hat, der ihm zukommt. Die Forderung nach einer Aufwertung der Rechtsstellung des Laien wäre nur durch eine Aufwertung der Stellung des "christifidelis" - eben unter möglicher Reduzierung der Verwendung des Laienbegriffs - zu erfüllen gewesen, denn die Existenz eines eigenen Katalogs von Laienrechten und -pflichten, der zudem noch inhaltlich unzureichend ist, kann den Eindruck erwecken, als bestünde die alte Lehre von den duo genera Christianorum fort. Sicher ist es möglich, die Pflichten und Rechte aller Gläubigen nochmals im Hinblick auf jene Gläubigen zu präzisieren, die weder geweiht sind noch einem Institut des geweihten Lebens angehören, doch hätten sich diese Präzisierungen "an anderen Stellen leicht einfügen lassen". In der vorliegenden Form spiegeln die Kataloge der Grundrechte und -pflichten eher das Modell einer Gegenüberstellung von Klerikern und Laien wieder als das eines gemeinsamen Miteinanders.

Dennoch hat der kirchliche Gesetzgeber mit dem CIC/1983 den zum Teil auch gelungenen Versuch gemacht, die Ekklesiologie des letzten Konzils - auch hinsichtlich der Ortsbestimmung des geistlichen Amtes - in die kanonistische Sprache und in kirchenrechtliche Regelungen zu übersetzen. So geht im CIC/1983 die Betonung der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen mit einer Aufwertung der Sakramentalität des geistlichen Amtes einher - zwei Aspekte, die eng miteinander zusammenhängen und das Leitungsamt in der als sakramental-priesterlichen communio verstandenen Kirche in eben diese communio fidelium eingebettet und nicht ihr gegenüberstehend erscheinen läßt.