

WALTER RABERGER

„Ordinationsfähigkeit“ der Frau?

Anmerkungen zum Thema „Frauenpriestertum“

1. „*Es ist gar nicht so, daß nur das Lehren etwas Aktives und das Glauben (Hören) demgegenüber etwas Passives wäre.*“¹

Endgültigkeit einer Entscheidung?

Der Verfasser dieses Beitrages ist sich dessen bewußt, daß er sich möglicherweise der Schelte aller jener wird aussetzen müssen, die eine Wortmeldung nach „*Schluß der Debatte*“ als einen Verstoß gegen die Regeln der Geschäftsordnung werten. In dieser Situation befindet man sich zumal dann, wenn man sich anschickt, einem allerletzten Wort der für die Glaubenswahrheit zuständigen *Oberbehörde* nachzubrummeln. Ein solches allerletztes Wort scheint jedenfalls mit dem am 22. Mai 1994 veröffentlichten „Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe“² (*Ordinatio Sacerdotalis*) gesprochen worden zu sein, wenn es u.a. dezidiert heißt: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche

Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“³ Mit der Gewichtigkeit seiner Autorität bekräftigt schließlich J. Ratzinger noch dieses Papst-Wort mit der kommentierenden Bemerkung, daß die Entschiedenheit des Apostolischen Schreibens letztlich nur „einen Akt des ordentlichen Lehramtes des Papstes“ darstelle, um eine ohnedies „in der Kirche schon existierende, nun aber in Zweifel gezogene Gewißheit... explizit als solche zu bestätigen“⁴. Sollte nichtsdestoweniger ein gläubiger Christ und Theologe aber noch in sich einen leisen Zweifel verspüren, ob es sich wirklich um eine nicht mehr weiter diskutierbare Thematik handelt⁵, dann wird eine Anfrage bei der Kongregation für die Glaubenslehre den Zweifel auszuräumen vermögen: „Diese Lehre fordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf

¹ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf 1970², 150.

² Die Seitenzählung bezieht sich auf die Ausgabe: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) *Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe/Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt* (15. Oktober 1976). Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 117) 1994.

³ Ebenda, 6 (c. 4).

⁴ J. Ratzinger, *Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination*: *IkZ Communio* 23 (1994) 342f.

⁵ Vgl. die „Antwort der Kongregation für die Glaubenslehre betreffend Priesterweihe der Frau“ vom 28. Oktober 1995 im Amtsblatt der österreichischen Bischofskonferenz 16 (1995) 8: „Zweifel: Ob die Lehre, die im Apostolischen Schreiben ‚*Ordinatio Sacerdotalis*‘ als endgültig zu haltende vorgelegt worden ist, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist (pertinens ad fidei depositum). Antwort: Ja.“.

dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen [infallibiler propo-sita] worden ist...“⁶

Diese strikte Einforderung, der „Unterweisung des ordentlichen und universalen Lehramtes“ durch „Zustimmung mit theologalem Glauben“⁷ zu entsprechen, muß auf dem Hintergrund engagierter und offener Auseinandersetzungen⁸ mit dem Thema „Frauenpriestertum“ gesehen werden, wie sie auf theologisch-wissenschaftlicher und zumeist medial aufbereiteter Ebene in den letzten zwei Jahrzehnten geführt worden sind, obwohl oder gerade weil die Kongregation für die Glaubenslehre am 15. Oktober 1976 mit einer „Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt“ eine unmißverständliche und verbindliche Position den Geschwisterkirchen vorgelegt hatte. In Kenntnis des kirchen-

politischen Umfelds läßt sich die Veranlassung zu diesem Dokument fixieren: „Der entsprechende Auslöser für die 1976, im ‚Jahr der Frau‘, einsetzende Debatte waren die ‚wilden‘ Ordinationen von Philadelphia in den USA: Drei Bischöfe im Ruhestand hatten dort bereits 1974 elf Diakoninnen der *Episcopal Church* zu Priesterinnen ordiniert. 1976 wurde diese *unerlaubt* erfolgte Weihe von der Generalsynode als *gültig* anerkannt. Zum ersten Mal hatte hier eine Kirche mit altkirchlich-katholischem Amtsverständnis offiziell den Schritt zur Frauenordination gewagt... Weibliches Geschlecht sei nicht als Weihehindernis anzusehen, da auch Frauen Christus repräsentieren könnten.“⁹ Insofern diese Vorgänge für die weitere Entwicklung der ökumenischen Beziehungen von größter Relevanz waren, konnte die Reaktion seitens der katholischen Kirche nicht ausbleiben. Im Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ (1994) wird übrigens auf jene Aktivität

⁶ Ebenda, 8.

⁷ Vgl. den in der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ (Kongregation für die Glaubenslehre, 24. Mai 1990) abgehandelten Verpflichtungscharakter der theologischen Glaubenszustimmung; die Zitation erfolgt nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz besorgten Ausgabe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98, Bonn 1990, 14).

⁸ Vgl. die von W. Beinert angeführte Literatur: ders., *Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau*: ThQ 173 (1993) 186, Anm. 2; in Ergänzung dazu: W. Beinert, *Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?*: StZ 212 (1994) 723–738; S. Bucher-Gillmayr u.a., *Frauen tragen Verantwortung*: ThPQ 143 (1995) 170–185; U.E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*. Göttingen 1995; J. Field-Bibb, *Praxis kontra Ikone. Frauen auf dem Weg zum Priestertum in der römisch-katholischen Kirche*: Concilium 32 (1996) 58–65; E. Geldbach, *Frauenordination: Dienst an der Ökumene?*: KI 43 (1992) 103–109; Ch. Globig, *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*. Göttingen 1994; M. Hauke, „*Ordinatio sacerdotalis*“: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion: FkTh 11 (1995) 270–298; A. Jensen, *Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie. Zur hermeneutischen relecture einer frühchristlichen Tradition*: FZPhTh 40 (1993) 282–297; A. Jensen, *Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?*: Internationale kirchliche Zeitschrift 84 (1994) 210–228; H.R. Laurien, *Abgeschrieben? Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau*. Freiburg-Basel-Wien 1995; I. Raming, *Ungenutzte Chancen für Frauen im Kirchenrecht: Orientierung* 58 (1994) 68–70; I. Raming, *Endgültiges Nein zum Priestertum der Frau? Zum Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II.: „Ordinatio Sacerdotalis“*: Orientierung 58 (1994) 190–193; I. Raming, *Für die Rechte der Frauen in der Kirche. Eindrücke und Überlegungen zur Women's Ordination Conference 1995*: Orientierung 60 (1996) 54–57; L. Scheffczyk, *Das responsum der Glaubenskongregation zur Ordinationsfrage und eine theologische Replik*: FkTh 12 (1996) 127–133; V. Stolle, *Luther, das „Amt“ und die Frauen*: Lutherische Theologie und Kirche 19 (1995) 2–22.

⁹ A. Jensen, *Frauenordination und ökumenischer Dialog*: ThQ 173 (1993) 237.

Bezug genommen, mit der Paul VI. durch einen Brief vom 30. November 1975 – gerichtet an den Erzbischof von Canterbury – die Gewichtigkeit des ökumenischen Problems verdeutlichen und auf die unhintergehbare Position der Kirche aufmerksam machen wollte, denn die katholische Kirche halte daran fest, „daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche“.¹⁰ Das hier vorgelegte Begründungsschema bestimmte dann in weiterer Folge auch den Argumentationsgang der lehramtlichen Stellungnahmen. Allerdings möge nicht unerwähnt bleiben, daß die mit der Untersuchung des Schriftarguments befaßte päpstliche Bibelkommission durchaus nicht mit einer unantastbaren Antwort aufwartete: „Die päpstliche Bibelkommission kam auf ihrer Schlußsitzung zu dem einstimmigen Urteil, die Frage nach der Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zur Ordination sei aufgrund des neutesta-

mentlichen Textbefundes nicht abschließend zu beantworten... Die Glaubenskongregation hat sich das Papier der päpstlichen Bibelkommission für ihre Ausführungen in der Erklärung nicht zu eigen gemacht.“¹¹

Wie bereits angedeutet, veröffentlichte die Glaubenskongregation in Entsprechung zu den von Paul VI. gemachten Äußerungen ihre Erklärung „zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt“ (Inter Insigniores/15. Oktober 1976) mit der lapidaren Feststellung: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Gleichzeitig ist die Kongregation der Meinung, daß es in der gegenwärtigen Situation nützlich ist, diese Haltung der Kirche näher zu erklären, da sie von einigen vielleicht mit Bedauern zur Kenntnis genommen werden wird.“¹² Daß die Glaubenskongregation jedenfalls mit dieser Vermutung recht behalten sollte, bestätigt u. a. der nicht unbedeutende Konzilstheologe K. Rahner.

„Aber die Frage ist eben doch noch offen, worin diese Treue bezüglich dieses Problems besteht.“¹³

Man würde K. Rahner gewiß in keiner Weise gerecht, wollte man ihn der leichtfertigen Illoyalität gegenüber lehramtlichen Äußerungen bezichti-

¹⁰ Ordinatio Sacerdotalis, 4 (Anm. 1 zitiert den englischen Wortlaut aus AAS 68 [1976] 599).

¹¹ P. Hünermann, Lehramtliche Dokumente der Frauenordination. Analyse und Gewichtung: ThQ 173 (1993) 206; vgl. ferner das Zitat aus dem 1976 veröffentlichten Biblical Commission Report „Can Women Be Priests?“ bei W. Beinert, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priesteramt der Frau: ThQ 173 (1993) 192: „Es scheint nicht, daß das NT aus sich selbst allein uns gestattet, in klarer Weise und ein für alle Male das Problem einer möglichen Zulassung von Frauen zum Presbyterat zu entscheiden“ [Hervorhebung von mir]. In einer Anmerkung (ebenda, Anm. 20) zu diesem Zitat verweist W. Beinert auf die einstimmige Annahme (17:0) des Satzes. Text des Berichtes abgedruckt in: W. Groß (Hg.), Frauenordination, München 1996, 25–31.

¹² Inter Insigniores, Einleitung 13 (zur Zitation vgl. Anm. 2).

¹³ K. Rahner, Priestertum der Frau?: SzTh XIV (1980) 223; Erstveröffentlichung: StZ 195 (1977) 291–301.

gen, vielmehr ist – im Sinne der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“¹⁴ – von jener Art „Schwierigkeiten“ die Rede, zu deren Reflexion der loyale Theologe stets verpflichtet ist, um „den Lehrautoritäten die Probleme vorzutragen, die eine Lehre in sich selber, in den Begründungen, die dafür vorgebracht werden, oder auch in der Art, wie sie vorgelegt wird, enthält“.¹⁵ Der Anspruch der Normativität und das Beharren auf einer nicht mehr kritisierbaren Geltung der lehramtlichen Äußerungen, wie dies dem Selbstverständnis des Dokumentes unmißverständlich zu entnehmen ist, vermögen K. Rahner nicht von jenen Schwierigkeiten freizusetzen, welche aus der Argumentationslogik des Textes resultieren. Bei aller Anerkennung der Gewichtigkeit und Authentizität der „Instruktion“ sieht der Konzilstheologe sich zu der Beurteilung verpflichtet, daß es sich um „eine authentische, aber grundsätzlich revidierbare und reformable Erklärung des Lehramts“ handle, welcher Erklärung „der Theologe mit Respekt, aber auch mit dem Recht und der Pflicht einer kritischen Würdigung gegenüberzutreten muß. Mindestens einigen oder vielen Theologen scheint bei einer solchen kritischen Prüfung die Argumentation der Erklärung unzulänglich zu sein. Somit kann man nur sagen: Auch nach dieser Erklärung darf und muß die Diskussion über das anstehende Problem weitergehen“.¹⁶ Und diese Diskussion ist tatsächlich nach „*Inter Insigniores*“ weitergegangen. Mit dem Apostolischen Schreiben

„*Ordinatio Sacerdotalis*“ (1994) sollte nun nach etwa zwei Jahrzehnten Diskussion ein endgültiger Schlußpunkt gesetzt werden. Als Leitfigur der Argumentationsführung dient die Behauptung, „daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden“.¹⁷ Hiemit werden allen Veränderungswünschen und allen historisch-kritischen Beurteilungen hinsichtlich der Geltungsansprüche der faktischen Traditionsgeschichte ohne Zögern sowohl Sinnhaftigkeit wie auch Legitimität abgesprochen, denn mit jedem Eingriff in die bestehende kirchliche Praxis stünde letztlich die Identität der Glaubenssubstanz auf dem Spiel. Im Zuge dieser Begründungsfigur erstarkte begreiflicherweise der Einspruch und auch die theologische Verweigerung. Allzu vertraut sind nämlich die Beispiele kirchlichen Selbstvertrauens, welchem die Garantien für die eigene Vollmacht stets am Herzen lagen. So hatte man beim Konzil von Trient keine Schwierigkeit, die Reduktion des Kommunionempfangs auf die eine Gestalt des Brotes mit der bleibenden (*perpetuo*) Vollmacht (*potestatem*) der Kirche zu begründen, die darin bestehe, „bei der Verwaltung der Sakramente – unbeschadet ihrer Substanz (*salva illorum substantia*) – das festzulegen oder zu verändern, was nach ihrem Urteil dem Nutzen derer, die sie empfangen, beziehungsweise der Verehrung der Sakramente selbst entsprechend der Verschiedenartigkeit von Umständen, Zeiten und Gegenden zuträglicher ist“.¹⁸ Die Erklärung *Inter Insigniores*

¹⁴ Vgl. Anm. 7.

¹⁵ Ebenda, 17 (c. 30).

¹⁶ K. Rahner, *Priestertum der Frau?*, 220.

¹⁷ Vgl. Anm. 3.

¹⁸ DS 1728 (Übersetzung nach der von P. Hünermann besorgten Ausgabe, Freiburg u. a. 1991³⁷, in der Folge zitiert als DH).

blockt freilich jede Erwartung an eine mögliche Entscheidungskompetenz der Kirche bezüglich einer Veränderung der bisherigen Praxis sofort ab mit Berufung auf eine Klarstellung durch Papst Pius XII., welcher in der Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis“ (30. Nov. 1947) zum Thema „Materie und Form des Weihesakramentes“ betont, daß „der Kirche keine Vollmacht über das ‚Wesen der Sakramente‘ zusteht, das heißt, über das, was nach dem Zeugnis der Quellen der göttlichen Offenbarung Christus, der Herr, selbst in sakramentalen Zeichen zu bewahren hieß...“.¹⁹

Wie dogmengeschichtliche Analysen bestätigen, war die Kirche bei der Bestimmung des Wesens der Sakramente stets einem *hermeneutischen Zirkel* verpflichtet gewesen: „Es ist letztlich die Kirche,“ – heißt es in *Inter Insigniores* – „die durch die Stimme ihres Lehramtes in diesen verschiedenen Bereichen die richtige Unterscheidung zwischen den wandelbaren und den unwandelbaren Elementen gewährleistet“.²⁰ Die Kirche weiß sich einerseits der Anerkennung des *Wesens* verpflichtet, sie entscheidet andererseits über die Verwendung jener Kriterien, die ihr das *Wesen* ermittelt.

Die richtige Unterscheidung ?

In der Reflexion der Wirkungsgeschichte artikuliert sich ohne Zweifel die ganze Tragweite des Anspruches der Kirche, daß sie sich prinzipiell

kompetent weiß, der geforderten Glaubensidentität gerecht zu werden. Nicht selten wurden aber gerade im Zeichen dieser Glaubensgewißheit Entscheidungen getroffen, deren Wahrheitsgeltung zwar mit Berufung auf eine von allen sozialen Systemen und kulturellen Kontexten unabhängige Handlung oder Verkündigung Jesu behauptet wurde, deren Weg durch die christliche Glaubensgeschichte freilich markante Spuren eines nachweisbar kontextuell bezogenen Handelns der Kirche erkennen läßt. „Man erinnere sich an den Wandel des Bußsakramentes von der einmaligen Rekonziliation in der Alten Kirche bis zur womöglich täglichen Andachtsbeichte des 19./20. Jahrhunderts; man denke an die Mutation der Krankensalbung zum Sterbesakrament, an die Lösung der Firmung aus der Taufe.“²¹ Man vergesse nicht die Problemgeschichte bei der Klärung des Zinsverbotes, bei der Religions- und Gewissensfreiheit wie bei der „Judenfrage“.

Gestützt auf das Schriftwort²² wurde bei Synoden und Konzilien über viele Jahrhunderte hinweg das Zinsverbot als gottgewollte Forderung ausgesprochen: Kanon 17 des Konzils von Nizäa fordert die Exkommunikation und die Ausstoßung des zuwiderhandelnden Klerikers,²³ eine 829 abgehaltene Nationalsynode von Paris bezieht alle, auch die Laien, in dieses Verbot ein. Das zweite (1139) Laterankonzil ahndet wiederum ausdrücklich die „von göttlichen und menschlichen Gesetzen durch die Schrift im Alten und Neuen Testament verworfene... Raffgier der Geldverleiher (foeneratorium)“²⁴ mit Exkommunikation, Lateran III (1179) schlägt in die gleiche Kerbe, das Konzil von Vienne (1311) formuliert nicht weniger bestimmt: „Wer in jenen Irrtum verfällt, daß er sich erdreistet,

¹⁹ DH 3857.

²⁰ *Inter Insigniores*, 21 (c. 4).

²¹ W. Beinert, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, 202.

²² Ez 18, 8: „Er leiht nicht gegen Zins und treibt keinen Wucher“; Lk 6,34: „Auch die Sünder leihen Sündern...“

²³ COD (Bologna 1973) 14: „...deiciatur a Clero et alienus exsistat a regula...“.

²⁴ DH 716.

hartnäckig zu behaupten, Zins (usuras) zu nehmen sei keine Sünde, der ist, so Unser Beschluß, als Häretiker zu bestrafen.“²⁵ Das fünfte Laterankonzil (1517) setzt diese Tradition fort, reflektiert aber bereits die veränderten gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen, sodaß allmählich „im kirchlichen Recht weitere Umgebungsformen...“²⁶ verankert wurden. Im CIC von 1983 wird man vergeblich nach einer Erörterung des „Zinsverbotes“ suchen.

Es steht außer Zweifel, daß diese Thematik des „Zinsverbotes“, wie sie über viele Jahrhunderte hinweg im Selbstverständnis der Kirche eingeschrieben war, nun an ihr wirkungsgeschichtliches Ende gekommen ist. Wesentlich brisanter für die Frage nach Treue und Identifizierbarkeit mit dem Handeln Jesu ist hingegen derzeit jene Spannung, die sich aus der traditionsgeschichtlichen Kontextualität der kirchlichen Beurteilung von objektiver Wahrheitsvergewisserung und freier Zustimmung des Subjekts ergibt. Eine exemplarische Gegenüberstellung eines Textabschnittes aus der Enzyklika „*Mirari vos*“ Gregors XVI. (15.8.1832) und aus der beim Vatikanum II verabschiedeten „Erklärung über die Religionsfreiheit“ beleuchtet die gesellschaftsspezifische Motivation der kirchlichen Interpretationskriterien. Im Denkhorizont Gregors XVI. stand die Treue gegenüber dem, was Jesus wollte, sicherlich nicht auf dem Spiel, wenn er in der Verurteilung zeitgenössischer Strömungen jene „widersinnige und irrige Auffassung beziehungsweise vielmehr Wahn (deliramentum)“ anprangerte, „einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens (libertatem conscientiae) zugesprochen und sichergestellt werden.“²⁷ Ganz anders klingt es da in jener genannten Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches erklärt, „das Recht auf religiöse Freiheit (ius ad libertatem religiosam) sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes (verbo Dei revelato)

und durch die Vernunft selbst erkannt wird.“²⁸

Ein wahrhaft dunkles Kapitel der Kirchengeschichte begegnet uns zweifellos in der durch lange, lange Zeit hindurch theologisch und auch kirchenpolitisch gesteuerten Interpretation des Beziehungsverhältnisses zwischen Juden und Christen. Die vom vierten Laterankonzil (1215) erstellten Konstitutionen bekunden hinsichtlich der „Judenfrage“ eine geradezu peinliche Ähnlichkeit mit den 1935 auf dem Nürnberger Parteitag der NSDAP beschlossenen Rassen-gesetzen. Um alle Versuche einer Annäherung oder Verbindung zwischen Juden und Christen zu vereiteln, wird außer dem Eheverbot den Juden auch noch die rassische Kennzeichnungspflicht verordnet, indem man beschließt, „daß [Juden und Sarazenen] beiderlei Geschlechts in jedem christlichen Land für immer durch die Art ihrer Kleidung von anderen Leuten nach außen sichtbar zu unterscheiden sein müssen.“²⁹ Als Rechtfertigung für diese – oftmals als Treue gegenüber dem Herrn gedeutete – Attacke steht die beinahe zweitausendjährige Wirkungsgeschichte eines Motivs: der Gottesmord (theoktonia) durch die Juden! „Weil ihr Christus getötet habt,“ – formuliert der mit seinen Homilien einflußstarke Johannes Chrysostomus (345–407) – „weil ihr Hand an den Herrn gelegt habt, weil ihr das kostbare Blut vergossen habt, gibt es für euch keine Besserung, keine Vergebung, keine Entschuldigung.“³⁰ Daß hier mit aller Selbstverständlichkeit in den Kategorien einer universalen Kollektivschuld gedacht wurde, läßt sich vielfach belegen, so beispielsweise auch durch Augustinus, wenn er über die Verurteilung der Juden beim Jüngsten Gericht spekuliert und meint: „Doch wie wir zu den Juden sagen: ‚Ihr habt Christus getötet‘, obwohl das ihre Vorfahren getan haben, werden die Juden der Endzeit trauern, daß sie gewissermaßen getan haben, was ihre Vorfahren taten, von denen sie abstammen.“³¹ Wenn man die Vorgeschichte zu „*Nostre aetate*“ studiert, kann man nur staunen,

²⁵ DH 906.

²⁶ H. Frost, Kanonisches Zinsverbot: EKL II (1989) 935.

²⁷ DH 2730.

²⁸ Dignitatis humanae 2 (zitiert nach der Ausgabe: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare. Teil II. Freiburg-Basel-Wien 1967 [LThK]).

²⁹ COD 266 (c. 68): „qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur...“.

³⁰ PG 48, 907; zitiert nach: H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt u. a. 1982, 323; vgl. ferner PG 55, 110: „Die ein einziges Land bewohnten, sind über die ganze Erde zerstreut. Du wirst keinen anderen Grund dafür finden als den, daß sie Christus gekreuzigt haben. Es gibt keine Befreiung von dem Übel;... vertrieben,... gehaßt von allen Menschen, verabscheuungswürdig, allen Preis gegeben... Recht so!“ (ebenda, 323).

³¹ Augustinus, Gottesstaat 20,30; zitiert nach: Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. München 1964, IV 559.

wie lange es gedauert hat, „die Richtigstellung falscher, ja ungerechter Aussagen über Israel in der christlichen Unterweisung“³² einzuleiten und die Rede von der „perfidia Iudaica“³³ zu revidieren, um schließlich im Jahr 1965 feststellen zu können: „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.“³⁴

Nach diesen „Seitenblicken“ bedarf es vielleicht der Feststellung des Verfassers, daß er durch den hier eingeschobenen Exkurs keinerlei Abrechnung mit unglücklichen Interpretationen der Kirche im Auge hatte. Es sei allerdings auch nicht in Abrede gestellt, daß die Argumentation von einem Interesse geleitet war, nämlich von der Absicht, den kritischen Blick für falsche und mitunter als Treue zum Herrn mißverständene Kontinuitäten zu schärfen. Beabsichtigt ist ebenso die Mahnung zur theologischen Redlichkeit, man sollte die lehramtliche Wahrheitskompetenz, nämlich jene grandiose Fähigkeit, „die richtige Unterscheidung zwischen den wandelbaren und den unwandelbaren Elementen“³⁵ treffen zu können, nicht um jeden Preis mit einem Akt göttlicher „Selbstmitteilung“ verwechseln. Unter diesem Blickwinkel möge die Überzeugung akzeptiert werden, daß so manches Diskussionsverbot die aus dem „Glaubenssinn der Gläubigen“³⁶ entsprin-

genden Potentiale außer acht läßt und dabei jene „katholische Wahrheit“ verdrängt, daß – wie J. Ratzinger ganz richtig bemerkt – „die Wahrheit nicht ein Privileg der Hierarchen, sondern die Mitgift der ganzen Braut Christi ist, weil die ganze Kirche die lebendige Gegenwart des göttlichen Wortes trägt...“³⁷

**2. „...und er ist Mensch geworden.“³⁸
– „...der Menschheit nach uns
wesensgleich.“³⁹**

Es ist nicht zu bestreiten, daß die in den Dokumenten „Inter Insigniores“ und „Ordinatio Sacerdotalis“ vorgelegten Entscheidungen nicht ohne Bezugnahme auf eine plausible theologische Argumentation getroffen werden sollten. Die angezielte Schlüssigkeit wird dabei hauptsächlich durch die Verknüpfung zweier Begründungselemente zu erreichen versucht: (a) durch die Feststellung, daß der Priester bei der eucharistischen Feier „in persona Christi“⁴⁰ handelt; (b) durch die mehrmals unterstrichene Betonung, daß „die Menschwerdung des Wortes in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt“⁴¹ sei, gipfelnd in der aufschlußreichen Erkenntnis: „Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann.“⁴² Mit diesem Punkt steht und fällt natürlich die

³² Kommentierende Einleitung zu der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (Nostra aetate), 406 (vgl. Anm. 28).

³³ Ebenda, 407.

³⁴ Nostra aetate 4.

³⁵ Vgl. Anm. 20.

³⁶ Vgl. W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg-Basel-Wien 1994, 66–131 (Bibliographie: 123–131).

³⁷ J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1970³, 150.

³⁸ DH 150 (Nicaeno-Constantinopolitanum).

³⁹ DH 301 (Chalkedon).

⁴⁰ Vgl. Inter Insigniores, 22 (c. 5), Anm. 16: als Belegstellen werden hier vor allem angeführt: SC Nr. 33; LG Nr. 10/Nr. 28; PO Nr. 2/Nr. 13.

⁴¹ Inter Insigniores, 23 (c. 5).

⁴² Ebenda.

Schlußfolgerung, ob der Christus repräsentierende Amtsträger ein Mann sein muß oder auch eine Frau sein darf.

Beginnen wir mit einem Blick auf Punkt (b): es überrascht die dogmatische Abgehobenheit dieser Argumentationsfigur! Die Tatsache, daß Jesus, der Christus, ein Mann gewesen ist, wurde in keiner Phase christologischer Auseinandersetzungen problematisiert. Wie auch!! Die gesamte christologische Streitgeschichte reflektierte einzig und allein die Thematik der **Menschwerdung**; der Logos hat **nicht** das *Mannsein* angenommen, sondern die menschliche Natur als solche, die *Frausein und Mannsein* insgesamt ist. Mit aller Entschiedenheit und auch spekulativen Anstrengung wurde das „Logos-Sarx-Schema“ nicht zuletzt deshalb zurückgewiesen, weil der Logos nicht in ein biologisches Etwas (Sarx-Fleisch) *hineingestiegen*, sondern „**Anthropos**“, Mensch *geworden ist*, mit dessen Einheit von Leibhaftigkeit, psychischer Beschaffenheit und freier, denkender Selbstverantwortung.⁴³ Daß die Menschwerdung des Logos sich „in der Form des männlichen Geschlechts“ ereignete, bedeutet nicht, daß das Mannsein der für den Logos adäquatere Status der Inkarnation wäre, etwa mit der Konsequenz, daß dieser menschengewordene Logos wiederum nur im Mann adäquat repräsen-

tiert werden könne. Die theologische Aussage, daß die Menschwerdung des Logos „in der Form des männlichen Geschlechts erfolgt“, produziert allein dadurch keine Banalität, daß sie sich auf eine Glaubenswahrheit beziehen darf, die besagt, daß die in der Person Jesu Christi geeinten Naturen (menschliche und göttliche) weiterhin in deren Unterschiedlichkeit und „Eigentümlichkeit“ bestehen bleiben⁴⁴. Zu dieser Eigentümlichkeit der menschlichen Natur gehören nun einmal die geschlechtsspezifische Daseinsweise, die ethnische Zugehörigkeit (Judesein Jesu), die geschichtlich-kontingenten Koordinaten wie auch die kulturell-religiösen Bedingungen der Lebenswelt. Wer dieses nicht wahrzunehmen vermag, wird sich die Frage nach dem „monophysitischen“ Rest seines Glaubens gefallen lassen müssen.

Die Erklärung „Inter Insigniores“ wie auch das Apostolische Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ werden nicht müde zu betonen, „daß die Handlungsweise Christi nicht auf soziologischen oder kulturellen Motiven der damaligen Zeit beruhte“⁴⁵, wenn „Jesus Christus... keine Frau unter die Zahl der Zwölf berufen“⁴⁶ hat, insofern Jesu Umgang mit Frauen „sich in einzigartiger Weise von dem seiner Umwelt“ unterscheide „und einen absichtlichen und mutigen Bruch mit ihr“⁴⁷ darstelle. Dieser Deutung hat

⁴³ Das „Logos-Sarx-Schema“ war in zweifacher Hinsicht verführerisch: (1) den Arianern gefiel, daß der Logos an das halbierte (nur „Fleisch“) Menschsein gebunden war, wodurch so die psychische Leidensfähigkeit Jesu und die Grenzen seines Wissens als Beweis für die göttliche Defizienz des Logos ins Spiel gebracht werden konnten; (2) den Apollinaristen kam dieses Schema entgegen, weil damit die Gottheit des Logos nicht von der Natur des Menschen in Frage gestellt wurde.

⁴⁴ Das Konzil von Chalkedon formuliert diese Glaubenswahrheit folgendermaßen: „...ein und derselbe ist Christus..., der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt...“ (DH 302).

⁴⁵ *Ordinatio Sacerdotalis*, 4 (c. 2).

⁴⁶ *Inter Insigniores*, 15 (c. 2).

⁴⁷ Ebenda.

K. Rahner mit Recht widersprochen: „Das Judentum... zur Zeit Jesu basierte... auf einer solchen selbstverständlichen Männerherrschaft, daß gar nicht daran zu denken ist, daß Jesus und seine Apostel... diese Präponderanz der Männer in ihren Gemeinden hätten abschaffen können oder auch nur dürfen, trotz der bei ihnen zum Durchbruch gekommenen grundsätzlicheren und allgemeineren Erkenntnis der Gleichwertigkeit der Frau in der religiösen und ansatzweise auch in der profangesellschaftlichen Dimension.“⁴⁸ Deshalb scheint K. Rahner „die Erkenntnis unausweichlich: Für das Verhalten Jesu und seiner Apostel genügt zur Erklärung das damalige kulturelle und gesellschaftliche Milieu, in dem sie handelten und so handeln mußten, wie sie gehandelt haben, ohne daß ihr Verhalten eine normative Bedeutung für alle Zeiten haben muß...“.⁴⁹

Kommen wir nun zu Punkt (a): *daß der Priester bei der eucharistischen Feier „in persona Christi“ handelt*. Die Erklärung „Inter Insigniores“ zieht aus diesem amts theologischen Verständnis den Schluß, daß die Beziehung zwischen dem Repräsentierten (Christus) und dem Repräsentierenden (Priester) nur in der geschlechtsspezifischen Übereinstimmung „sinnvoll“ dargestellt werden kann. Zur Begründung dieser Argumentation wird Thomas von Aquins Äußerung zitiert⁵⁰, daß die sakramentalen Zeichen das von ihnen Bezeichnete durch eine „natürliche Ähnlichkeit“⁵¹ repräsentieren. In Er-

widerung darauf könnte man allerdings auch die von Thomas aufgeworfene Frage anführen, warum „nach der Konsekration alle Eigenschaften des Brotes und Weines bestehen“ bleiben, mithin gerade dem Erfahrungsvermögen des Menschen die sinnenhafte Wahrnehmung einer *natürlichen Ähnlichkeit* zwischen dem Zeichen (Brot) und dem Bezeichneten (Leib Jesu) versagt bleibt. „Das geschieht“ – meint Thomas – „begründeterweise durch die göttliche Vorsehung: denn erstens ist es für die Menschen nicht üblich, sondern schauererregend, das Fleisch eines Menschen zu essen und sein Blut zu trinken. Darum wird uns das Fleisch und Blut Christi zum Genusse geboten unter den Gestalten der Dinge, die am häufigsten dem menschlichen Bedarfe dienen, nämlich denen von Brot und Wein.“⁵² Doch verlassen wir diese Ebene der Argumentationsführung, die weitgehend ein ideologisches Begründungsinteresse verdeckt. Wenn wir die dogmatische Wahrheit der bereits unter (b) angesprochenen Inkarnation ernst nehmen wollen, dann sollten wir in Verbindung mit der schöpfungstheologischen Tradition zur Kenntnis nehmen, daß der Logos **Mensch** geworden ist, von dem der biblische Glaube sagt, daß er als Mann **und** Frau geschaffen und in dieser Einheit zur Ebenbildlichkeit Gottes berufen wurde. „In persona Christi“ handeln bedeutet sakramententheologisch nicht den Aufweis des Geschlechtes Jesu, sondern die Tatsache,

⁴⁸ K. Rahner, *Priestertum der Frau?*, 217.

⁴⁹ Ebenda, 220.

⁵⁰ Vgl. dazu: *Inter Insigniores*, 23 (c. 5), Anm. 18 u. 19.

⁵¹ *Inter Insigniores*, 23 (c. 5): „...so liegt diese ‚natürliche Ähnlichkeit‘, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muß, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird: andernfalls würde man in ihm schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann“.

⁵² *Sth III*, q. 75, a. 5, resp. (zitiert nach: *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Salzburg-Leipzig 1938, Bd. 30: *Das Geheimnis der Eucharistie*, 71).

daß Christus der eigentliche und originäre Spender aller Sakramente ist...“.⁵³ In Solidarität mit dieser Äußerung W. Beinerts sei aber noch eine Anmerkung gestattet. Die *Dogmatische Konstitution über die Kirche* fügt nämlich der Auffassung, daß der Priester „in der Person Christi das eucharistische Opfer“ vollzieht, noch die Feststellung hinzu, der Priester bringe das eucharistische Opfer ebenso „im Namen des ganzen Volkes Gott dar“.⁵⁴ Dieses „ganze Volk“, das es zu vertreten gilt, dürfte vermutlich in etwa zu gleichen Teilen aus Männern und Frauen bestehen.

Während in den lehramtlichen Stellungnahmen von 1976 und 1994 eine programmatische Ablehnung der Frauenordination als Treue zur *Verhaltensweise Jesu und der Apostel* deklariert wird, mehrten sich allmählich die Stimmen derer, die in dieser Entscheidung eher die Treue zum Bestand eines patriarchal geprägten Gesellschaftssystems artikuliert sehen. Die Ironie der Geschichte spitzt sich aber erst recht dort zu, wo dem Urteil der „Kirche“, daß Frauen nicht *in persona Jesu* handeln können, nicht mehr mit dem Paradigma der einzufordernden Menschenrechte begegnet wird, sondern mit der Geste der Zurückweisung, weil man schließlich gar kein Interesse mehr daran habe, *in persona* eines mißverstandenen Jesus zu handeln. Die Konsequenzen dieses Gesinnungswandels kommen nirgendwo so deutlich wie bei dem im November 1995 veranstalteten Jubiläumskongreß

der *Women's Ordination Conference* (WOC) zum Ausdruck.⁵⁵ Lautete bei der 1975 einberufenen Versammlung (Detroit) das zentrale Thema: „Priestertum der Zukunft für Frauen heute: Aufruf zur Tat!“, steht über dem besagten Kongreß von 1995 das Motto: „Nachfolgegemeinschaft (Jesu) von Gleichgestellten – die Brot miteinander bricht und sich für Gerechtigkeit einsetzt“.⁵⁶ Was damit gemeint war, wurde von E. Schüssler Fiorenza bei ihrem Festvortrag unmißverständlich formuliert, nämlich, „daß Feminismus und katholisches Priestertum unvereinbare Größen seien; denn Ordination bedeute Subordination und Kooption in der hierarchisch-autoritären Struktur der bestehenden römisch-katholischen Kirche; der Kampf um einen Platz in dieser Struktur verstärke nur dieses in sich ungerechte Herrschaftssystem“.⁵⁷ So scheint der Zynismus Gestalt anzunehmen: während die Zahl jener Männer, die *in persona Christi* handeln könnten, abnimmt, nimmt die Zahl jener Frauen, die das, was sie nicht können, auch gar nicht wollen, immer mehr zu.

3. „... daß die Geltungsdauer kein Argument ist.“⁵⁸

„Niemals ist die katholische Kirche der Auffassung gewesen, daß die Frauen gültig die Priester- oder Bischofsweihe empfangen könnten.“⁵⁹ Dieser Feststellung ist weitgehend zuzustimmen, insofern man darin eine Bestandsaufnahme von Traditionen wahrneh-

⁵³ W. Beinert, *Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau*, 197.

⁵⁴ LG 10.

⁵⁵ Vgl. I. Raming, *Für die Rechte der Frauen in der Kirche. Eindrücke und Überlegungen zur Women's Ordination Conference 1995: Orientierung* 60 (1996) 54–57.

⁵⁶ Ebenda, 54.

⁵⁷ Ebenda, 55.

⁵⁸ W. Beinert, *Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau*, 193.

⁵⁹ *Inter Insigniores*, 13 (c. 1).

men darf. Im Sinne einer Argumentationsfigur überzeugt dieses Begründungsschema aber nicht. Es ist richtig: die kirchliche Praxis wurde niemals in einer Weise problematisiert oder so grundlegend irritiert, daß die Glaubensgemeinschaft sich zu einer Identitätsvergewisserung – etwa im Rahmen einer konziliaren Entscheidung – veranlaßt gefühlt hätte.⁶⁰ Darin aber schon den Erweis von „Gottes Plan für seine Kirche“ zu sehen, spricht eher für die Kraft des Interesses als für die Anstrengung theologischen Reflektierens: denn die letztlich ungebrochene Kontinuität der kirchlichen Praxis resultiert aus der Ungebrochenheit einer patriarchalen Kultur und Lebenswelt. Mit dem Plausibilitätsverlust der bislang herrschenden Lebenskultur in einer zunehmend säkular-pluralistischen, auf Gleichberechtigung abzielenden Gesellschaft zerbröckelt allmählich die Akzeptanz kirchlicher Interpretationen.

Daß der Glaubenskongregation selbst so manche der immer wieder aus der patristischen und mittelalterlichen Tradition hervorgeholten Beweisstücke für die Ablehnung des Frauenpriestertums peinlich oder suspekt geworden sind, verrät in gewisser Weise schon die Bemerkung: „Es ist wahr, daß man in ihren Schriften den unleugbaren Einfluß von Vorurteilen findet, die sich gegen die Frau richten...“⁶¹ Haye van der Meer, ein Schüler K. Rahners, hat

einige dieser Texte zusammengestellt und untersucht.⁶² Im Brennpunkt der gebündelten Ablehnungen findet man in diesen Texten die stereotype Formel: „Frauen ist es nicht erlaubt, den Altarraum zu betreten.“⁶³ Eingeschärft wird ebenso, daß eine „Frau ... nicht mit bloßer Hand [nuda manu] die Eucharistie entgegennehmen“⁶⁴ darf (nach der Liturgiereform durch das II. Vatikanum nicht mehr vorstellbar!). Erst recht sprechen Empörung und Entsetzen aus einem bischöflichen Bericht (829), weil es Frauen gibt, „die geweihte Gefäße ohne Scheu anfassen, priesterliche Gewänder den Priestern reichen und – was noch ungeheuerlicher, ungeziemender und unpassender ist als all das – dem Volk den Leib und das Blut des Herrn reichen und anderes tun, was in sich unanständig ist (Quae ipso dictu turpia sunt exercere)...“⁶⁵ (nach CIC/1983 Can. 910, § 2 spricht nichts gegen die Beauftragung einer weiblichen Kommunionsspenderin). Die angegebenen Begründungen beeindrucken in deren Einfachheit: **non competit**⁶⁶, es darf nicht sein, weil es eben dem weiblichen Geschlecht nun einmal nicht zusteht! Im Kontext eines ungebrochenen patriarchalen Selbstverständnisses genügt diese Begründung (sufficit).

Selbst dort, wo sogenannte theologische Kapazitäten das bloße „non competit“ hinter sich lassen und sich zu einer anthropologisch-theologischen

⁶⁰ Ebenda, 14: „Die Tradition der Kirche ist also in diesem Punkt durch die Jahrhunderte hindurch so sicher gewesen, das das Lehramt niemals einzuschreiten brauchte...“.

⁶¹ Inter Insigniores, 13f (c. 1).

⁶² H. van der Meer, *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*. Freiburg 1969.

⁶³ Konzil von Laodicea (zwischen 343 und 381), Kanon 44 (von H. van der Meer als erstes authentisches Verbot zitiert); vgl. die bei Meer (a. a. O. 117f) erwähnten *Kapitularen der fränkischen Könige*: „Jeder soll dafür sorgen, daß nicht Frauen zum Altar hinzutreten; selbst gottgeweihte Frauen dürfen sich nicht in irgendeinen Altdienst eindrängen...“

⁶⁴ Zitiert nach: H. van der Meer, a. a. O., 177.

⁶⁵ Ebenda, 188.

⁶⁶ Vgl. die Hinweise bei H. van der Meer, a. a. O. 117ff), zum Beispiel: aus einem Brief des Papstes Gelasius (494): „cui non competit“; Synode von Paris (829): „...quarum sexui nullatenus competit“.

Begründung aufschwingen, *faszinieren* viele der angewandten Argumentationen nur in der Form von Befremdung. Wir kennen das – im Anschluß an Aristoteles eingebrachte – Urteil des Thomas von Aquin, daß „das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung“⁶⁷ ist, daß die Frau zur *Unterordnung* („...quia mulier statum subiectionis habet...“) bestimmt ist und deshalb nicht ordiniert werden kann („ideo non potest ordinationis sacramentum suscipere“⁶⁸). Wir kennen ebenso das peinliche Argument Bonaventuras, der in Bezugnahme auf 1 Kor 11,4 den folgenden Schluß zieht: „Kein Ordo kann dem gespendet werden, der nicht die natürliche Möglichkeit oder Eignung für ihn hat; niemand aber hat die Möglichkeit zum Ordo, der nicht die Geeignetheit zur Tonsur und zur ‚Corona‘ besitzt, und niemand hat die natürliche Eignung dazu, dem es geziemt, das Haupt für immer verschleiert zu haben.“⁶⁹ Von nicht besserer Qualität ist die Erklärung eines Ricardus de Mediavilla für die Behauptung, daß Frauen nicht lehren dürfen und daher auch nicht zu Priestern geweiht werden können: „Wegen der Schwäche des Intellekts, der Veränderlichkeit der Affekte – unter welchen Fehlern Frauen nach dem allge-

meinen Gesetz erheblich mehr leiden als die Männer.“⁷⁰ Nicht mehr als ein „exegetisches“ Lächeln dürfte schließlich die in der „Didaskalia“ (3. Jh.), in den „Apostolischen Konstitutionen“ (um 380) oder auch die bei Epiphanius von Salamis (315–403) verwurzelte Tradition hervorrufen, die aus dem Umstand, daß Jesus nicht einmal seine Mutter zum Priester geweiht hat, ja daß er nicht einmal von ihr getauft worden ist, einen Plan Gottes zu erkennen meint. „Wenn es erlaubt wäre, von einer Frau getauft zu werden, so wäre unser Herr und Meister von seiner Mutter Maria getauft worden. Nun aber ist er von Johannes getauft worden.“⁷¹ Daher gilt auch: „Wenn Gott Frauen zum priesterlichen Dienst bestimmt hätte..., hätte vor allem Maria das Priestertum im Neuen Testament ausüben müssen...“⁷²

Es ist zwar erfreulich, daß der offizielle Kommentar zu „Inter Insigniores“ von der Unhaltbarkeit dieser Traditionen spricht, doch ist das nicht genug. Es ist einmal davon auszugehen, daß diese unterschiedlichsten Argumentationsfiguren deshalb so lange nicht in Frage gestellt worden sind, weil sie durch ein gemeinsames Paradigma, nämlich durch die nichtproblematisierte patriarchale Lebenswelt, legitimiert wur-

⁶⁷ Sth I, q. 92, a. 1, ad 1: „Hinsichtlich der Einzelnatur ist das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung [aliquid deficiens et occasionatum]; denn die im männlichen Samen sich vorfindende wirkende Kraft zielt darauf ab, ein dem männlichen Geschlechte nach ihr vollkommen Ähnliches hervorzubringen. Die Zeugung des Weibes aber geschieht auf Grund einer Schwäche der wirkenden Kraft wegen schlechter Verfassung des Stoffes oder auch wegen einer von außen bewirkten Veränderung, zum Beispiel den feuchten Südwinden (Aristoteles) ...“ (Bd. 7, 38; zur Zitation vgl. Anm. 52).

⁶⁸ In IV Sent. dist. 25, a. 2, q. 1 (zitiert nach: E. Gössmann, Äußerungen zum Frauenpriestertum in der christlichen Tradition: E. Gössmann/D. Bader [Hg.], Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. München-Zürich 1987, 14).

⁶⁹ In IV Sent. dist. 25, a. 2, q. 1 (zitiert nach: P. Hünermann, Lehramtliche Dokumente der Frauenordination, 210).

⁷⁰ Ebenda, 211.

⁷¹ Didaskalia III, 6, 1–2 und III, 9, 1 (zitiert nach: E. Theodorou, Die Tradition der orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination: E. Gössmann/D. Bader [Hg.], Warum keine Ordination der Frau?, 29).

⁷² Epiphanius von Salamis (zitiert nach: E. Theodorou, ebenda).

den. Nicht diese einzelnen Traditionen sind problematisch geworden, sondern das sie ermöglichende Paradigma selbst. Die Verweigerung gegenüber der Geltung dieser Traditionen ist nicht die Infragestellung des Christlichen, sondern die Problematisierung einer kulturgeschichtlichen Verstellung desselben.

Die Erkenntnis, daß die Kontinuität einer Tradition nicht schon mit der Treue gegenüber „Gottes Plan“ gleichzusetzen ist, fordert freilich dazu heraus, über den eigenen Schatten zu springen. Daß solches geschehen kann, ohne dabei das „Gesicht“ der Authentizität und des Glaubens verlieren zu müssen, läßt sich sehr wohl im ökumenischen Horizont erweisen. Durch vier Jahrhunderte hindurch „bewährte“ sich die „Treue“ der protestantischen Christen gegenüber der mächtigen Interpretation Martin Luthers: „Weiber sollen nicht das Regiment haben.“⁷³ Obwohl Luthers Amtstheologie keinen Zweifel aufkommen ließ, „daß jeder Christ, ob Frau oder Mann, sowohl die Pflicht wie auch die geistliche Vollmacht hat, das Wort Gottes zu verkünden“⁷⁴, obwohl es ferner für ihn keine Frage war, daß eine Frau – zumal in einer Notsituation – die Taufe gültig spenden kann, so hielt der Reformator nie seine Überzeugung zurück, daß man – mit Berufung auf Paulus – „den weybern tzu predigen ynn der gemeyn“ verbieten müsse, solange „da menner sind“.⁷⁵ Obwohl

Luther in der Genesis-Vorlesung (1535/45) bei einer Wesensbestimmung der Frau auf „ihre schöpfungsmäßige/eschatologische Gleichstellung als *imago Dei*“ rekurrierte, wurde in deutlicher Absetzung davon die „anthropologische Aussage... mit dem gesellschaftlichen Moment, das heißt dem ‚Stand‘“⁷⁶ verbunden und damit konsequent die Unterordnung und natürliche Defizienz der Frau als gottgewollte, von Christus nicht zurückgenommene „Ordnung“ festgeschrieben. Es hat mehrere Jahrhunderte der Reflexion und der theologischen Auseinandersetzungen bedurft, um sich allmählich von Luthers Interpretation zu emanzipieren, die „Unterordnung“ der Frau gehöre zum konstitutiven Glaubenselement der Kirchenordnung. „Die ‚Natur‘, in der Luther ein ewig gültiges Verhältnis von Mann und Frau zu erkennen glaubte, ist in Wirklichkeit der Patriarchalismus seiner Zeit. Was er als absolut betrachtete, war de facto relativ.“⁷⁷ Nach intensiver Behandlung dieses Problems traf die 6. Generalsynode⁷⁸ der Evangelischen Kirche Österreichs im Jahr 1965 deshalb auch die Entscheidung für die Möglichkeit der Frauenordination.

Ein interessantes Beispiel für den Mut zur Revision liefert nicht zuletzt auch die altkatholische Kirche. Obwohl mit der anglikanischen Kirche seit dem „Bonner Interkommunikationsabkommen“ von 1931 fest verbunden,

⁷³ WA.TR 6, 46.

⁷⁴ J. Vikström, Die Frau und das geistliche Amt – eine Frage der Ethik oder eine Frage des Glaubens und der Konstitution der Kirche? Überlegungen aus der Sicht der lutherischen Theologie: E. Gössmann/D. Bader (Hg.), Warum keine Ordination der Frau?, 75.

⁷⁵ WA 8, 497, 38 (zitiert nach: Ch. Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Göttingen 1994, 31, Anm. 43).

⁷⁶ Ch. Globig, ebenda, 42 (vgl. dazu: „Der Ständegedanke“, ebenda 36–42).

⁷⁷ J. Vikström, Die Frau und das geistliche Amt, 87.

⁷⁸ Vgl. dazu: B. Meindl, Die Fülle des Himmels – die Hälfte der Arbeit. Der Weg zur Frauenordination und zur Gleichstellung der Theologin in der Evangelischen Kirche Österreichs. Wien 1995.

sah sich die altkatholische Kirche durch die ersten Weihen anglikanischer Priesterinnen zunächst einmal schlechthin vor den Kopf gestoßen und verweigerte (1972) – ohne freilich die Interkommunion aufzukündigen – den ordinierten Frauen die Amtsausübung im altkatholischen Bereich. Bei einer im Jahr 1976 abgehaltenen Bischofskonferenz reagierte man dementsprechend eindeutig: weil „die Frage der Ordination von Frauen die Grundordnung und das Mysterium der Kirche berührt“, wolle man „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustim-

men“.⁷⁹ Nichtsdestoweniger vermochten interne theologische Aktivitäten zu einer Revision des Erklärten zu motivieren: schon 1982 entschied eine Bischofskonferenz, daß die Ordination von Frauen zu Diakoninnen möglich ist. Schon wenige Jahre nach der von der anglikanischen Kirche Englands beschlossenen Zulassung von Frauen zur Priesterweihe (1992) vollzog schließlich auch die altkatholische Kirche diesen Schritt und weihte am 27.5.1996 in der Konzilsstadt Konstanz zwei Priesterinnen. Im Kontext dieser Ereignisse sollte man vielleicht doch noch einmal auf das von K. Rahner an die katholische Kirche gerichtete Wort zurückkommen: „Die Diskussion muß weitergehen“!

⁷⁹ Zitiert nach: Ch. Oeyen, Priesteramt der Frau? Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung: ÖR 35 (1986) 255.