

Das Weihesakrament für Frauen – eine Forderung der Zeit?

Von Manfred Hauke, Augsburg

I. Vorbemerkung zur aktuellen Diskussion

Die Frage nach der Möglichkeit des Frauenpriestertums ist nach wie vor in der Diskussion¹. Im folgenden soll zu ihr mit dem Blick auf neuere Beiträge Stellung genommen werden².

Kennzeichnend für die neueste Entwicklung ist die Geschwindigkeit, mit der die Bewegung des Feminismus Eingang gefunden hat in die Kirche und in die Theologie³. Die »Feministische Theologie«, vor 10 Jahren in Deutschland noch eine fast unbekannte Randerscheinung, erfreut sich einer immer weiteren Resonanz⁴. Dem theologischen Feminismus geht es um eine grundlegende Umgestaltung der Geschlechterbeziehung. Die Dualität von Mann und Frau soll in möglichst gleicher Weise jedem Individuum zukommen, um die traditionelle »Rollenfixierung« zu überwinden. Diese »androgyn Utopie«⁵ wird zum Maß auch des Gottesbildes. Innerhalb dieser Thematik ist die Frage nach der Frauenordination dann nur ein Spezialproblem.

Andererseits gibt es auch starke gegenläufige Tendenzen, die sehr betont die biblischen Aussagen zur Geschlechterbeziehung hervorheben und mit einer mo-

¹ Vgl. M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien 46), Paderborn ²1986.

² Eine erste Zusammenfassung findet sich bereits bei: M. Hauke, Priestertum der Frau?, in: Theologisches Nr. 156, Beilage zur »Offertenzeitung für die kath. Geistlichkeit Deutschlands« 36 (1983) 5160–5169. Manche Passagen sind wörtlich hieraus übernommen.

³ Dazu u.a.: L. von Padberg, Feminismus – eine ideologische und theologische Herausforderung (Evangelium und Gesellschaft 5), Wuppertal 1985.

⁴ Einen ersten Überblick vermittelt: H. Moll, 'Feministische Theologie' – eine Herausforderung, in: MThZ 34 (1983) 118–127.

Moll bezieht sich vor allem auf C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh ⁴1985. Ein wahres »Panoptikum« des theologischen Feminismus findet sich in dem Sammelband: N. Sommer (Hg.), Nennst uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen, Stuttgart 1985.

Kritische Anfragen stellen u.a.: I. Hauschildt, Gott eine Frau? Weg und Irrweg der feministischen Theologie, Wuppertal 1983; P. Beyerhaus (Hg.), Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur »Feministischen Theologie« (Wort und Wissen 14), Neuhausen – Stuttgart 1983; J. Burggraf, Die Mutter der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema »feministische Theologie« (Kleine Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer), Kevelaer 1986.

⁵ Vgl. Hauke, Frauenpriestertum 42f., 63f.

dernen Anthropologie verbinden. Wie die Feministische Theologie, so hat auch diese Neubesinnung ihren Schwerpunkt in den USA⁶.

Die Auseinandersetzung um die Geschlechteranthropologie hat mittelbar eine äußerst bedeutsame Auswirkung auf die Diskussion um die Frauenordination. Daneben ist in den letzten Jahren eine Spezialfrage häufiger diskutiert worden: die Thematik eines eventuellen Diakonates der Frau. Bezüglich des historischen Fragestandes haben hier wichtige Klärungen stattgefunden⁷. Das Problem des weiblichen Diakonates möchte ich freilich hier nicht behandeln, da an anderer Stelle soeben eine ausführliche Stellungnahme erschienen ist⁸.

II. Die Geschlechterdualität als Schöpfung Gottes

Die Reflexion über das Für und Wider der Frauenordination setzt anthropologische Grundtatsachen voraus. Im wesentlichen gibt es zwei Grundlinien der Diskussion: entweder man betont im Anschluß an die Soziologie den gesellschaftlichen Wandel der Geschlechterbeziehung oder man hebt mit der Biologie stärker die vorgegebene Grundstruktur des Mann- oder Frauseins hervor. Tatsächlich sind im humanwissenschaftlichen Bereich beide Sehweisen zu integrieren. Die Formung durch die Gesellschaft ist gewiß bedeutsam, aber sie vollzieht sich immer in einem angeborenen biologischen Rahmen. Dieser Rahmen kann verschieden ausgefüllt werden, ist selbst aber nicht eliminierbar. Bis in die kleinste Zelle hinein ist der Mensch entweder Mann oder Frau. Die geschlechtliche Prägung ist keine beliebig veränderbare »Rolle«, sondern eine anthropologische Grundgegebenheit⁹. Beim Menschen als Einheit aus Leib und Seele hat diese Prägung vielfältige Auswirkungen auch im seelisch-geistigen Bereich¹⁰.

Für Christen ist diese Tatsache nicht nur eine Frage der Biologie oder Soziologie. In den beiden Schöpfungsberichten der Bibel erscheint der Unterschied der Geschlechter als gottgewollt (Gen 1–2). »Als Mann und Frau schuf er sie«, sagt die priesterschriftliche Darstellung. Und etwas später: »Gott sah, was er geschaffen hatte, und siehe, es war sehr gut«¹¹.

Das Mann- oder Frausein stellt sich den Schöpfungsberichten nicht als ein beliebiger Unterschied unter vielen anderen dar, sondern als die grundlegendste

⁶ Auf katholischer Seite ist besonders beachtenswert das umfangreiche Werk von Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*, Ann Arbor 1980; vgl. die Rezension in diesem Heft. Im deutschen Sprachraum ragt mit ähnlicher Intention heraus die Arbeit eines evangelischen Autors: W. Neuer, *Mann und Frau in christlicher Sicht*, Gießen 1985; vgl. dazu meine Rezension in: *Forum Kath. Theologie* 1 (1985) 230. Bedeutsam sind auch die vielfältigen Publikationen von B. Albrecht und Chr. Meves.

⁷ Vgl. in diesem Heft die Rezension zu: Martimort, A. G., *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae', 'Subsidia' 24), Rom 1982.

⁸ Hauke, *Überlegungen zum Weihediakonat der Frau*: ThGl 77 (1/1987)

⁹ Zu dem in der Diskussion oft mißbräuchlich verwendeten soziologischen Begriff der »Rolle« vgl. Neuer, a. a. O., 22–24.

¹⁰ Hauke, *Frauenpriestertum* 79ff.

¹¹ Gen 1, 27.31.

Aufgliederung im menschlichen Bereich. Beide Geschlechter sind nach dem Bilde Gottes geschaffen¹² und darum gleichwertig¹³. Gleichwertigkeit bedeutet aber noch nicht Gleichartigkeit; das Menschsein vollzieht sich in gegenseitigem Austausch und wechselseitiger Ergänzung. Ein Überspielen der Geschlechterpolarität würde letztlich zum Veröden und zum Tod echter menschlicher Kommunikation führen. Wie sich Gemeinsames und Unterschiedliches genauer zueinander verhalten, ist eine zweite Frage. Eine Überwindung der Polarität von Mann und Frau – wie sie innerhalb der antiken Gnosis und im modernen Feminismus angezielt wird¹⁴ – kann freilich nicht Ziel einer christlichen Anthropologie sein.

Der christlichen Anthropologie durchaus integrierbar ist die Erkenntnis, daß sich »männliche« und »weibliche« Merkmale beim konkreten Individuum verbinden¹⁵. Vielleicht am eindrucksvollsten ist das tiefenpsychologische Modell von C. G. Jung, nach dem sich bei jedem Menschen die Archetypen von »animus« und »anima« in spezifischer Weise ergänzen¹⁶. Mit diesen Erkenntnissen ist noch keineswegs das feministische Zielbild der Androgynie behauptet, bei dem sich die Polaritäten verwischen, welche eine geschöpflich orientierte Anthropologie anerkennt¹⁷.

Auch die Erlösungsordnung zerstört die Schöpfung nicht, sondern vollendet sie. Gewiß sind durch die Taufe alle Christen gleicherweise mit dem göttlichen Leben beschenkt. Im Blick darauf schreibt der hl. Paulus: »Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus«¹⁸.

Diese grundlegende Gleichheit vor Gott impliziert freilich eine Differenzierung der Gaben und Aufgaben, wie sie Paulus im Bild vom Leib Christi beschreibt, der viele Glieder besitzt: »All das wirkt der eine und selbe Geist, indem er jedem nach seiner Eigenart zuteilt, wie er will«¹⁹.

Die Erklärung der Glaubenskongregation »zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt« betont, daß die zur personalen Identität gehörende geschlechtliche Prägung selbst im Eschaton nicht einfach aufgelöst wird²⁰.

¹² Gen 1, 26f.

¹³ Entsprechendes gilt für die Darstellung des Jahwisten: Gen 2, 4b–25; dazu Hauke, Frauenpriestertum 197.

¹⁴ Zur Gnosis: Hauke, Frauenpriestertum 156f.; 195; zum Feminismus und zur »feministischen Theologie«: Hauke, Frauenpriestertum 42f., 63f., 399f.

¹⁵ Hauke, Frauenpriestertum 82.

¹⁶ Hauke, Frauenpriestertum 126.

¹⁷ Zum Polaritätsmodell vgl. den Abschnitt: »Philosophische Anthropologie«: Hauke, Frauenpriestertum 105–116.

¹⁸ Gal 3, 27–28.

¹⁹ 1 Kor 12, 11; vgl. Hauke a. a. O., 339–341.

²⁰ AAS 69 (1977) 112; deutsch: Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 53 Bonn, Kaiserstr. 163, 17.

III. Der Rückbezug auf das Verhalten Jesu

Viele Befürworter der Frauenordination weisen auf den Einfluß des sozialen Milieus, das in früheren Zeiten ein Weihepriestertum der Frau verhindert habe, es aber heute nahelege²¹. Die Bedeutung der sozialen Faktoren gilt es gewiß kritisch zu sichten. Fragwürdig erscheint nur eine Reduktion der Fragestellung auf die gesellschaftliche Situation. Entscheidend sind die theologischen Erkenntnismethoden. In deren Führungsfeld sind die anthropologischen Daten zu integrieren, welche wiederum nicht nur aus der Soziologie bestehen.

Bedeutsam ist zunächst einmal eine Betrachtung des Verhaltens Jesu. Im sozialen Milieu des palästinensischen Judentums der Zeitenwende war die Frau von wichtigen religiösen Aufgaben des Mannes ausgeschlossen. Während in der Frühzeit Israels noch gleichermaßen beide Geschlechter zum Tempel Zutritt hatten, gelangte die Frau zur Zeit Jesu nur bis in einen Vorhof. In den Synagogen weist man ihr auf der Empore oder in einem Nebenraum den Platz zu. Um einen Sabbatgottesdienst zu feiern, mußten mindestens 10 Männer anwesend sein; selbst wenn 100 Frauen da gewesen sein sollten, aber nur 9 Männer, dann fiel der Gottesdienst aus. Töchter im mosaischen Gesetz zu unterweisen, galt als ungehörig; ein Rabbi zur Zeit Jesu sprach sogar von »Ausschweifung«. Selbst das Gespräch mit einer Frau war für einen Mann verpönt. Zum Ablegen eines Zeugnisses galt die Frau als unfähig²².

In dieses soziale Milieu hat sich Jesus freilich nicht einzwängen lassen. Ganz im Gegensatz zur rabbinischen Praxis führt Jesus regelrechte Lehrgespräche mit Frauen und läßt sich von Frauen begleiten, welche ihm bis unter das Kreuz nachfolgen. Gegen Mose schärft Jesus das absolute Verbot der Scheidung ein, was vor allem der Frau zugute kommt. Eine neuere Bestandsaufnahme kommt insgesamt zu dem Ergebnis, »daß Jesus von Nazareth eine andere Umgangsweise mit den Frauen praktiziert hat, als sie im damaligen Judentum weitgehend üblich war. Er hat damit Aufsehen und Anstoß erregt«²³.

Trotz dieses neuartigen Verhaltens hat Jesus bekanntermaßen keine Frau unter die zwölf Apostel bestellt, in deren Amt das Weihepriestertum seinen Ursprung findet. Grundlegend für das Amt ist die Berufung, auf die niemand einen Anspruch anmelden kann: »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt«²⁴.

Das Besondere dieser Berufung zeigt sich beim Letzten Abendmahl. Nur die Zwölf waren hier zugegen, weil Jesus sie bei der Gelegenheit zum Vollzug der Eucharistie bestellt hat. Daß keine Frau diesen apostolischen Auftrag erhält, ist besonders bemerkenswert, denn:

1. Die Eucharistie ist in ein Paschamahl hineingestiftet worden oder besitzt zumindest einen deutlichen Bezug dazu. Zur Osterfeier hatten nun auch Frauen

²¹ Z. B. K. Rahner, I. Raming, H. Küng, G. Lohfink; Quellenangaben bei Hauke a. a. O., 26.

²² Vgl. Hauke, a. a. O., 322 f.; s. a. 201–208.

²³ J. Blank, Frauen in den Jesusüberlieferungen, in: Die Frau im Urchristentum, hg. von G. Dautzenberg, H. Merklein und K. Müller (QD 95), Freiburg i. Br. 1983, 89.

²⁴ Joh 15, 16.

und Kinder Zutritt und aßen in der Tischgesellschaft mit. Aber obwohl die angesehensten Frauen aus Jesu Umgebung und die allernächste Jüngerschar sich zur gegebenen Zeit in Jerusalem befanden, nahm niemand außer den Zwölf am Abendmahl teil.

2. Diese Tatsache ist um so auffallender, als man bei allen anderen Mahlzeiten während Jesu Lebenszeit von einer solchen Grenzziehung nichts hört.

Nach der Auferstehung zeigte sich Jesus nach dem Bericht von Matthäus und Johannes zuerst Frauen, die dadurch gewissermaßen »Apostel der Apostel« wurden. Dies geschah entgegen der zeitgenössischen Praxis, die keine Frauen als Zeugen kannte. Dennoch hat Christus ihnen nicht – wie den Zwölf und später dem hl. Paulus – das Apostolat übergeben²⁵.

Die bisher genannten Tatsachen aus dem Leben Jesu können nicht mit absoluter Sicherheit beweisen, daß zur Nachfolge des apostolischen Amtes keine Frauen berufen werden dürfen. Sie mahnen allerdings zur Vorsicht gegenüber der Annahme, daß das Beispiel Christi in dieser Hinsicht ohne Belang sei. Die vom Vorbild Jesu geleitete Praxis der Kirche könnte nur dann geändert werden, wenn eine solche Neuerung sich aus einer echten Glaubenseinsicht ergäbe und alle Gegenstände schlüssig entkräften könnte²⁶. Eine bloße Anpassung an die gegenwärtigen Sozialstrukturen oder eine schlagwortartige Reklamation von »Gleichheit« als Forderung des Evangeliums (dazu weiter unten) reicht hierbei sicher nicht.

IV. Das Zeugnis des hl. Paulus und das »Gebot des Herrn«

Das Verhalten Jesu gegenüber der Frau wird fortgesetzt von der Kirche. Das früheste Zeugnis hierfür sind die Briefe des Apostels Paulus. Wenn man den Ausschluß der Frau vom Apostelamt im zeitgenössischen »Milieu« begründen will, dann verliert dieses Argument in der frühen Kirche an Bedeutung. Denn in der hellenistischen Welt, der auch der hl. Paulus entstammt, nimmt die Betätigung der Frau im sozialen und religiösen Leben einen viel größeren Raum ein als in Palästina²⁷. In manchen Dingen waren die Frauen in der Welt des griechisch-römischen Hellenismus sogar »emanzipierter« als die heutigen Frauen. Es gab z. B. weibliche Unternehmer, Ärztinnen, Gladiatorinnen, Ringkämpferinnen usw. In manchen Philosophenschulen gaben Frauen Unterricht und zogen sogar, ähnlich wie Paulus, über Land, um regelrechte Volkspredigten zu halten. Bekannt sind auch die Priesterinnen, besonders in den Mysterienreligionen. Dort standen Frauen am Altar, gaben auch Männern gegenüber den religiösen Unterricht und vollzogen den Aufnahme ritus. All dies geschah auch in der Stadt der Korinther, die Paulus mit dem gleich zu besprechenden »Gebot des Herrn« konfrontierte. Zu beachten

²⁵ Zur »Apostolin Junia«, die die feministische Bewegung neuerdings entdeckt haben will, vgl. Hauke a. a. O., 352–354.

²⁶ Hauke, a. a. O., 468.

²⁷ Hauke, a. a. O., 335–338.

ist, daß die Mysterienpriester vom äußeren Erscheinungsbild her durchaus dem christlichen Weihpriestertum vergleichbar sind, mit dem sie konkurrierten²⁸.

Die (früher) verbreitete Kennzeichnung der Spätantike als »patriarchalisch« ist also mit einigen Fragezeichen zu versehen; das Thema »Priestertum der Frau« lag damals regelrecht »in der Luft«. Wenn Paulus statt Timotheus, Silvanus oder Barnabas weibliche Mitarbeiter in seinem Amt gewählt hätte, dann würde das bei den Griechen keinen allzu großen Anstoß erregt haben.

Paulus war zwar in der jüdischen Rabbinenschule des Gamaliel ausgebildet worden, aber er hebt wie kein anderer das Neue der christlichen Religion hervor. Das zeigt sich auch in seiner Stellung zur Frau. Seine Unbefangenheit bezüglich der Mission und Missionshilfe von Frauen hebt sich wohltuend ab von der Haltung der jüdischen Rabbinen. Dieses neue Verhalten gründet im Erlösungswerk Christi, wodurch Mann und Frau gleichermaßen Kinder Gottes geworden sind²⁹.

Das heißt freilich nicht, daß der Geist Gottes sämtliche Unterschiede einebnet zugunsten einer allgemeinen Gleichheit. In 1 Kor 12, einer oben erwähnten Parallelstelle zu Gal 3, 28, vergleicht Paulus die Taufe des Christen mit der Eingestaltung in einen vielgliedrigen Leib, bei dem jedes Glied seine besondere und unvertauschbare Aufgabe besitzt. Darum sind nicht alle Christen Apostel, Propheten oder Lehrer³⁰.

Es geht also nicht an, Gal 3, 28 aus der Optik moderner Gleichheitsforderungen zu interpretieren. Die Fragwürdigkeit einer solchen Umdeutung, welche schon die Montanistensekte des Altertums propagiert hat³¹, zeigt sich auch an den anderen paulinischen Aussagen. In 1 Kor 11 fordert Paulus die Verschleierung der Frauen im Gottesdienst. Diese (zeitgebundene) Vorschrift hat deswegen paradigmatische Bedeutung, weil die Bedeckung oder Nichtbedeckung des Hauptes nur ein Ausdruck ist für den zugrundeliegenden Unterschied zwischen den Geschlechtern. Dieser Unterschied ist für Paulus in der Schöpfung grundgelegt und wirkt sich bis in den Gottesdienst hinein aus.

Die bedeutsamste Aussage zu unserem Thema findet sich in 1 Kor 14, 33b–38:

»Wie in allen Gemeinden der Heiligen, (34) so sollen (auch bei euch) die Frauen in den Versammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz sagt. (35) Wenn sie sich aber über etwas unterweisen lassen wollen, sollen sie zu Hause ihre Ehemänner befragen; denn es ist unschicklich für eine Frau, in einer Gemeindeversammlung zu reden. (36) Oder ist etwa von euch das Wort Gottes ausgegangen oder bloß zu euch gekommen? (37) Wenn einer ein Prophet oder Geistbegabter zu sein glaubt, so soll er anerkennen, daß das, was ich euch schreibe, ein Gebot des Herrn ist. (38) Erkennt einer das nicht, so wird er (auch von Gott) nicht erkannt.«

²⁸ Hauke, a. a. O., 398.

²⁹ Gal 3, 28; vgl. o.

³⁰ 1 Kor 12, 28.

³¹ Hauke, a. a. O., 403.

Dieses (inhaltlich noch zu klärende) »Redeverbot« bildet neben 1 Tim 2, 11–12 den durchschlagendsten biblischen Beleg, der gegen eine Priesterweihe der Frau angeführt werden kann. Der Umfang des Zitats geht über die herkömmlicherweise genannten Verse 34 und 35 hinaus. Erst durch neuere exegetische Untersuchungen, die vom Verfasser noch weiter ausgebaut wurden, ist die Geschlossenheit des genannten Abschnitts zutage getreten³². Vor allem die Arbeiten schwedischer Neutestamentler, die bislang im deutschen und englischen Sprachraum wenig Publikationsmöglichkeiten besitzen, haben diese Entdeckung ermöglicht.

Nach dieser neugewonnenen Sicht bietet Paulus sämtliche Argumente auf, die ihm zur Verfügung stehen: Der Apostel beruft sich auf die allgemeine Sitte (V 35), den Brauch der Kirche (V 33b. 35), das Alte Testament (V 34) und vor allem auf »ein Gebot des Herrn« (V 37). Zum Schluß betont er, daß bei einem Ungehorsam gegenüber diesem Gebot das ewige Heil auf dem Spiel steht (V 38).

Das »Redeverbot« versucht man gelegentlich zu entschärfen, indem man es zu einer nachpaulinischen Interpolation erklärt. Diese Interpolationshypothese steht freilich auf schwankenden Füßen. Die textkritische Argumentation (Fitzer 1963) gilt allgemein, spätestens aufgrund der neueren Textkritik, als überholt³³, und gegen die literarkritische Begründung (Conzelmann 1969; Dautzenberg 1975)³⁴ spricht die Tatsache, daß sich unsere Stelle bestens in den Kontext einfügt³⁵.

Die Autoren, welche unseren Text als Einschaltung verstehen, haben allesamt eine gewichtige Parallelstelle übersehen: 1 Kor 9, 1–14. Dort findet sich die gleiche Staffelung der Argumente wie in 1 Kor 14, 33b–38. Die typisch paulinische Reihenfolge der Argumente in 1 Kor 9 bildet m.E. den wichtigsten Grund, um die Authentizität und besonders die Zusammengehörigkeit der Verse 33b–38 in 1 Kor 14 als gesichert zu erweisen.

In 1 Kor 9 beweist Paulus, daß er auf eine finanzielle Unterstützung seitens der Gemeinde Anspruch hat und sein Verzicht hierauf ganz freiwillig geschieht. Er begründet seinen Anspruch 1. mit der Praxis der Kirche (V 5–6), 2. mit der allgemeinen Sitte (V 7–8a. 12a), 3. mit dem Alten Testament (V 8b–11.13), 4. mit einer Anordnung des Herrn (V 14: »So hat der Herr auch verordnet, daß...«).

Dieser Bezug auf die Jesus-Tradition bildet den Höhepunkt der Beweisführung. Im gegebenen Fall kennen wir eine parallele Überlieferung aus den synoptischen Evangelien³⁶.

1 Kor 14, 33b–38 argumentiert in genau der gleichen Art:

1. Praxis der Kirche (V 33b–36) (ein ähnlicher Bezug: 1 Kor 11, 16), 2. Altes Testament (Unterordnung der Frau: V 34; entspricht der Deutung der Schöpfungsberichte in 1 Kor 11), 3. allgemeine Sitte (V 35; vgl. 1 Kor 11,6.13–15), 4. »Ein Gebot des Herrn« (V 37).

³² Hauke, a. a. O., 359.

³³ Hauke, a. a. O., 361.

³⁴ Die beiden zuletzt Genannten sehen nichtsdestoweniger, und zwar unabhängig von den schwedischen Exegeten, die Verse 33b–38 als Einheit an.

³⁵ Hauke, a. a. O., 359ff.

³⁶ Mt 10, 10 par.

Abgesehen von der Umstellung der Punkte 2. und 3., besteht der einzige Unterschied zur Argumentation in 1 Kor 9 darin, daß die dort erwähnte Anordnung Jesu aus der synoptischen Tradition bekannt ist, während dies für 1 Kor 14,37 nicht zutrifft.

Die Praxis der Kirche kann sich gegebenenfalls ändern und ebenso das Empfinden für die allgemeine Sitte, wie das Schicksal der Schleiervorschrift zeigt. Das Thema »Unterordnung der Frau« brauchen wir hier nicht eigens zu besprechen³⁷. Der »springende Punkt« ist das »Gebot des Herrn«.

Bevor auf die Tatsache des »Gebots« näher eingegangen wird, ist zu klären, was eigentlich geboten bzw. verboten wird. Paulus verbietet der Frau hier das »Reden in der Versammlung«. Andererseits scheint er in 1 Kor 11,4–5.13 das »Beten« und »prophetische Reden« von Frauen vorauszusetzen. Um diese Spannung zu lösen, gibt es (außer der Interpolationshypothese) hauptsächlich drei Lösungsmöglichkeiten³⁸:

1. 1 Kor 11 betrifft Kleingruppen und 1 Kor 14 die ganze Gemeindeversammlung. Eine Reihe von Gründen weist aber auch für 1 Kor 11 auf den Gottesdienst als »Sitz im Leben«³⁹.

2. Das Beten und Prophezeien der Frauen wird von Paulus in 1 Kor 11 nur erwähnt, ohne es zu billigen, aber dann in 1 Kor 14 verboten. Diese Lösung ist nicht unmöglich, aber die besten Gründe weisen auf ein »Lehrverbot« (Predigt).

3. In 1 Kor 11 ist ein anderes Reden gemeint als in 1 Kor 14. Da 1 Kor 14, 35a das fragende Sprechen verbietet, dürfte V 34 das lehrende Sprechen untersagen. Ein wichtiges Element des Gottesdienstes war nämlich das Lehrgespräch⁴⁰, das vom Amt der »Lehrer« geleitet wurde⁴¹ und bei dem man sich durch Fragen beteiligen konnte. Dieses Fragen wird nun den Frauen untersagt, da sie dadurch leicht ins Lehrgespräch verwickelt und dazu gedrängt werden konnten, den Dienst des Lehrers zu übernehmen. Unsere Verse beziehen sich wahrscheinlich auf die Aussprache, die dem Vortrag der unmittelbar geistgewirkten Prophetie folgte⁴², an welcher wohl auch Frauen beteiligt waren. Die Prophetie ist aber zu unterscheiden vom amtlichen und öffentlichen Lehren, das im Auftrag und in Stellvertretung des Lehrers Jesus erfolgt⁴³. Dieses an das Amt gebundene Lehren darf auch nicht verwechselt werden mit einer privaten Unterweisung, die der Frau gestattet ist⁴⁴. *Das »Redeverbot« in 1 Kor 14 meint also ein »Lehrverbot«, das sich gegen eine Beteiligung der Frau an der lehramtlichen Tätigkeit während des Gemeindegottesdienstes richtet.* Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die Parallelstelle 1 Tim 2,

³⁷ Vgl. dazu Hauke, a. a. O., 56. 99. 110–112. 345–351.

³⁸ Hauke, a. a. O., 367–375.

³⁹ Hauke, a. a. O., 367.

⁴⁰ Hauke, a. a. O., 356–358.

⁴¹ Vgl. 1 Kor 12, 28.

⁴² 1 Kor 14, 29–33a.

⁴³ Hauke, a. a. O., 356. 370.

⁴⁴ Hauke, a. a. O., 374.

11–12, die der Frau im Kontext des Gottesdienstes das »Lehren« verbietet⁴⁵. Auf heutige Verhältnisse übertragen: untersagt wird der Frau die Predigt.

Dieses »Lehrverbot« findet sich nicht in den Evangelien. Man hat darum schon die Meinung vertreten, das »Gebot des Herrn« meine Pauli eigene Autorität oder den Brauch der Gemeinden. Paulus unterscheidet aber, gerade im ersten Korintherbrief, sehr genau zwischen eigenen Weisungen, dem Brauch der Kirche und dem Alten Testament einerseits und den Anordnungen Jesu andererseits, besonders deutlich in 1 Kor 7, 10ff.:

»Den Verheirateten befehle nicht ich, sondern der Herr:... Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr:... Was aber die Jungfrauen betrifft, so habe ich kein Gebot des Herrn, wohl aber gebe ich einen Rat...«

Dem »Gebot des Herrn« entspricht auch die beigefügte Sanktion: »Erkennt einer das nicht, so wird er (auch von Gott) nicht erkannt«⁴⁶. Gemeint ist das »Erkennen« im Endgericht, in dem sich das ewige Heil oder das ewige Verderben des Menschen entscheidet⁴⁷. Nicht irgendeine Kleinigkeit, sondern nur die Weisung Jesu kann den Menschen in dieses Gericht stellen. Darauf weist auch 1 Kor 14, 36: »Oder ist etwa von euch das Wort Gottes ausgegangen oder bloß zu euch gekommen?«

Auf Worte Jesu nimmt Paulus nur selten ausdrücklich Bezug⁴⁸, allerdings besonders im ersten Korintherbrief, wo er den Abschnitt über den Gottesdienst⁴⁹ mit einem Hinweis auf die »Überlieferungen« einleitet. Wenn sich ein »Gebot des Herrn« nicht in den synoptischen Evangelien findet, heißt das noch lange nicht, daß es nicht existiert. Denn die Weisungen Jesu wurden zunächst nur mündlich weitergegeben, und das Neue Testament ist kein umfassendes Handbuch der Glaubenslehre. Viele Aufzeichnungen, etwa über die Taufe in Röm 6 oder das »Herrenmahl« in 1 Kor 11, haben eher zufälligen Charakter. Das Wissen Pauli um die Worte Jesu braucht nicht den Umfang der synoptischen Evangelien zu erreichen⁵⁰, geht aber auch über den Stoff der synoptischen Evangelien hinaus, wie 1 Thess 4,15 zeigen kann.

Hat sich Paulus hierbei getäuscht? Wohl kaum, denn 1 Kor 14, 36 setzt die Geltung des Gebotes in der Gesamtkirche voraus. Die frühe Kirche kennt auch sehr spezielle Verordnungen über das Amt, die sich durchaus nicht alle schriftlich niedergeschlagen haben müssen. Papst Clemens, der dritte Nachfolger des hl. Petrus, der manche Apostel noch persönlich kennengelernt hat, schreibt etwa: Die Apostel »empfangen Aufträge, wurden durch die Auferstehung...mit Gewißheit erfüllt...und setzten ihre Erstlinge...zu Bischöfen und Diakonen...ein.« Sie wußten von Christus, »daß es Streit geben würde um das Bischofsamt«. Darum »setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben Genann-

⁴⁵ Hauke, a. a. O., 392–399.

⁴⁶ 1 Kor 14, 38.

⁴⁷ Vgl. u. a. Mt 7, 21–23.

⁴⁸ 1 Kor 7, 10–12; 9, 14; 11, 23–25; 14, 37; 1 Thess 4, 15.

⁴⁹ 1 Kor 11, 2–14, 40.

⁵⁰ Bei den Ausführungen zur Ehelosigkeit in 1 Kor 7 fehlt der Hinweis auf Mt 19, 12.

ten ein und gaben dabei Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen«⁵¹.

Wenn sich das »Gebot des Herrn« für uns heute auch nicht explizit erheben läßt, so schlägt es sich in jedem Fall nieder in der Tradition der Kirche, die immer wieder das »Lehrverbot« für die Frau zitiert und allen Widerständen zum Trotz im Verbot der Priesterweihe der Frau den Willen des Herrn sah⁵². –

Das Zeugnis des hl. Paulus ist freilich nicht nur »negativ« in dem Sinne, daß der weiblichen Aktivität Grenzen gezogen würden. Die Ablehnung des »Lehramtes« ist verbunden mit der entschiedenen Bejahung weiblichen Mitwirkens in der Gemeinde. Im »Redeverbot« selbst ist die Rede von der Unterweisung der Frau; gegenüber der rabbinischen Kennzeichnung des weiblichen Torastudiums als »Ausschweifung«⁵³ ist das gewiß ein nicht unerheblicher Unterschied. In den paulinischen Gemeinden wird zudem von Männern und Frauen die Gabe der Prophetie ausgeübt, eine hochangesehene Position, die freilich nach dem oben Gesagten von dem Amt des Lehrers und des Apostels zu unterscheiden ist⁵⁴. In seinen Briefen erwähnt Paulus des öfteren weibliche Mitarbeiter, die im Gemeindegemeinschaften eine bedeutende Rolle spielen. Bei der Erwähnung des Ehepaares Priscilla und Aquila fällt z. B. auf, daß stets die Frau zuerst genannt wird, was auf deren hervorragendes Ansehen hinweist⁵⁵.

Manche Autoren schieben bezüglich der Frauenfrage einen Keil zwischen Paulus und den als nachpaulinisch angesehenen Pastoralbriefen, denen man einen »Rückfall« in jüdisches Denken vorwirft⁵⁶. Doch gerade in den Pastoralbriefen finden sich die Texte des Neuen Testaments, die sich am ausführlichsten mit den Anliegen der Frau befassen und praktische Handreichungen für das christliche Leben geben. Es gibt Frauen, die sich wohl schon in einem institutionellen Rahmen mit caritativen Aufgaben beschäftigen, und die Witwen bilden einen eigenen Stand, der sich auch in spezifischer Weise betätigen dürfte. Die Stellung der Frau, wie sie sich in den Pastoralbriefen widerspiegelt, ragt weit über das im Judentum Gewohnte hinaus⁵⁷. Gleichzeitig wenden sich die Pastoralbriefe gegen eine Haltung, welche die geschlechtliche Differenz des Menschen für den Christen als irrelevant betrachtet; in dieser Position kündigt sich schon die Gnosis an, mit der die Kirche im 2. Jh. einen geistigen Kampf auf Leben oder Tod führt⁵⁸.

⁵¹ 1 Clem 42, 2–4; 44, 1–2: Hauke, a. a. O., 383 f.

⁵² Die Argumentationsstruktur von 1 Kor 14, 33 b–38 ist paradigmatisch auch für die im folgenden zu nennenden inneren Kriterien: Hauke, a. a. O., 389–392.

⁵³ Vgl. oben.

⁵⁴ Hauke, a. a. O., 355 f.

⁵⁵ Hauke, a. a. O., 339.

⁵⁶ Besonders Elisabeth Schüssler Fiorenza; vgl. Hauke, a. a. O., 393.

⁵⁷ Hauke, a. a. O., 398 f.

⁵⁸ Hauke, a. a. O., 396.

Die Ausführungen zu 1 Kor 14 haben hier relativ viel Platz eingenommen, da sie nach wie vor als besonders neu erscheinen. Von exegetischer Seite wurde hierzu bereits einige Zustimmung gegeben, während der ernsthafte Versuch einer Widerlegung nicht bekannt ist. Natürlich hängt die dogmatische Argumentation nicht nur von einer, wenn auch begründeten, exegetischen Theorie ab. Dazu Hauke a. a. O. 389–392.

V. Die Fortführung des Verhaltens Jesu in der weiteren Kirchengeschichte⁵⁹

Weibliche Prediger und Priester gab es im kirchlichen Altertum bei Marcioniten, Gnostikern und Montanisten. Dies waren, rein zahlenmäßig betrachtet, keine Splittergruppen, sondern eine machtvolle Gegnerschaft der Kirche. Im 2. Jh. etwa übertrifft die gnostische Literatur an Umfang die katholische. Dabei führte man zum Teil ähnliche Argumente an wie heute, etwa daß der Unterschied zwischen Mann und Frau für das christliche Leben belanglos sei oder verschwinden müsse⁶⁰. Sogar zu den liturgischen Plänen der gleich zu erwähnenden »feministischen Theologie« (Gott ist in gleicher Weise »Vater« und »Mutter«) finden sich manche Parallelen⁶¹. Die Kirchenväter haben sich demgegenüber auf das Beispiel Jesu und Mariens sowie auf die Worte des hl. Paulus berufen.

Auch seit dem Mittelalter haben verschiedene Sekten immer wieder weibliche Amtsträger auf die Kanzel und an den Altar gerufen, angefangen bei den Katharern und Waldensern. Die Kirche hat dem immer widerstanden⁶². Maßgebender Bezugspunkt ist dabei der Bezug auf den Willen Christi⁶³. Selbst wenn »androzentrische Aussagen« bei manchen Autoren mitklingen – etwa die aristotelische Zeugungstheorie beim hl. Thomas⁶⁴ –, so bilden sie nie den Kern der Argumentation, zumal in vielfältiger Weise eine Hochschätzung der Frau aus den Quellen belegt werden kann (Brautmystik, Minnedienst, Marienverehrung, Prophetinnen...). Kennzeichnend ist das »Predigt- und Beichthörverbot« für einflußreiche Äbtissinnen in Spanien von Papst Innozenz III.: »Mag auch die allerseligste Jungfrau Maria höherstehen und (mag sie) auch mehr ausgezeichnet sein als alle Apostel zusammen, so hat der Herr doch nicht ihr, sondern diesen die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut.«⁶⁵

Bei dem eindeutigen Befund aus der Tradition der Kirche kann die 1976 erschienene Erklärung der Glaubenskongregation⁶⁶ zu unserem Thema nicht überraschen, deren Quintessenz ist: »Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.«

VI. Versuch einer theologischen Deutung

Wenn ein bestimmtes Verhalten der Kirche durch Schrift und Tradition als verpflichtend vorgegeben erscheint, so ist es dennoch eine weitere Aufgabe, nach den inneren Gründen zu fragen. Gerade die Nichtordination der Frau ist mit vielen

⁵⁹ Hauke, a. a. O., 399–464.

⁶⁰ Hauke, a. a. O., 399, 403.

⁶¹ Hauke, a. a. O., 160f., 404.

⁶² Hauke, a. a. O., 101f., 463f.

⁶³ Hauke, a. a. O., 431–434; 462–464.

⁶⁴ Hauke, a. a. O., 453–455.

⁶⁵ Hauke, a. a. O., 442.

⁶⁶ Erklärung a. a. O., 5.

anderen theologischen Daten verflochten. Hauptinhalt dieser Bemühungen ist der Versuch, von inneren Kriterien aus der Schöpfungs- und Erlösungsordnung das Thema in den passenden Rahmen zu stellen. Eine Durchsicht der Biologie, Psychologie und Soziologie mündet in eine Aufarbeitung der philosophischen Anthropologie und der Religionswissenschaft. Hierbei zeigt sich eine charakteristische männliche bzw. weibliche Prägung der religiösen Symbolstrukturen, die sich im christlichen Gottes- und Kirchenbild wiederfinden und sich vor allem in den Gestalten Jesu und Mariens widerspiegeln. Von diesen Untersuchungen kann hier nur ein äußerst fragmentarischer Abriß gegeben werden.

Schon eingangs wurde darauf hingewiesen, daß Mann- und Frausein im Schöpfungsplan Gottes eine bedeutende Stellung einnehmen, die soziologische Bestimmtheiten übertagt und selbst im Eschaton integriert wird. Ist es da bloß historischer Zufall, daß Gott als Mann Mensch geworden ist?⁶⁷ Ist es andererseits Willkür, daß Christus nur aus Maria, also einer Frau, die Menschennatur annahm?⁶⁸

In Christus wohnt »die Fülle der Gottheit leibhaftig«⁶⁹. In ihm ist Gott anschaulich und menschlich erfahrbar geworden. Nun erscheint schon im Alten Testament das Gottesbild in ausgeprägt männlichen Bildern: Herr, Vater, König usw. Das ist nicht selbstverständlich, denn in der heidnischen Umwelt gibt es Götter und Göttinnen. Auch wenn später einige Philosophen sich zu einem geistigen Gottesbild durchringen, werden öfters männliche und weibliche Symbole in gleicher Weise auf Gott übertragen⁷⁰.

Ob wir von Gott nun als »Vater« oder »Mutter« reden, ist keineswegs gleichgültig. Natürlich ist Gott reiner Geist und somit geschlechtslos. Wenn wir von der ersten göttlichen Person als »Vater« sprechen und von der zweiten Person als »Sohn«, dann sind das selbstverständlich analoge Aussagen. Zugleich aber bieten Symbole, denn um solche handelt es sich hier, einen Zugang zum Geheimnis Gottes, der weiter ist als philosophische Begriffe⁷¹.

Die stärkere »männliche« Prägung des biblischen Gottesbildes⁷² bloß auf eine »patriarchalische«, »androzentrische« Gesellschaft zurückzuführen, erscheint m. E. als recht kurzschlüssig. Auch die antike Gnosis hätte dann etwa symbolhaft das gleiche Gottesbild aufweisen müssen; tatsächlich war es aber weithin androgyn gefärbt⁷³.

Weiter führen dürfte die philosophische Analyse anthropologischer Grundgegebenheiten, die hier im Telegrammstil angedeutet werden soll: Der Mann ist von seiner biologischen Konstitution her stärker nach außen gerichtet, während die Frau stärker mit ihrer Umwelt verbunden ist, wie es sich besonders im Verhältnis zum Kind zeigt. Der Psychologe Philipp Lersch spricht hier nach einer umsichtigen

⁶⁷ Vgl. Hauke, a. a. O., 209–292.

⁶⁸ Vgl. Hauke, a. a. O., 445f., 292–321.

⁶⁹ Kol 2,9.

⁷⁰ Hauke, a. a. O., 156. 162 u. a.

⁷¹ Dazu Hauke, a. a. O., 117–125.

⁷² Zu den »mütterlichen« Zügen des alttestamentlichen Gottesbildes vgl. Hauke, a. a. O., 221–232; zur weiblichen Symbolik der »Weisheit« siehe Hauke, a. a. O., 273–275.

⁷³ Hauke, a. a. O., 156, 180f.

Analyse vielfacher Details von »Exzentrizität« und »Zentralität« (Mittenhaftigkeit), um diese Polarität zu kennzeichnen. Die »Exzentrizität« stellt Lersch dar im Symbol der von der Mitte des Subjekts ausgehenden und in die Welt vorstoßenden Linie; als Sinnbild der »Zentralität« weist er auf die um den Mittelpunkt gesammelte Kreislinie⁷⁴. Der Mann erscheint eher machtvoll-wirkend, die Frau mehr mitwirkend und empfangend.

Dem männlich geprägten, machtvollen Wirken nach außen entspricht in etwa das Wirken Gottes in der Schöpfung und in der Offenbarung. Umgekehrt ist die stärkere Empfangsbereitschaft der Frau ein Symbol für die Schöpfung und für den Menschen, der Gott gegenüber immer und zuallererst ein Empfangender bleibt⁷⁵. Für die gesamte christliche Mystik ist die Seele vor Gott symbolisch immer »weiblich«⁷⁶.

Wenn das Männliche (nicht exklusiv, aber stärker) als Symbol des göttlich Schöpferischen in der Heilsordnung und das Weibliche eher als Symbol des Geschöpflichen erscheint, dann muß sich ein »Basteln« im Symbolbereich auch in der Theologie auswirken. Dies zeigt sich deutlich an der »feministischen Theologie«, die das Gottesbild mit eshaften oder in gleichsam paritätischer Weise mit männlichen und weiblichen Zügen ausstatten will⁷⁷.

Wenn Gott und Schöpfung auf der symbolischen Ebene gleichgesetzt werden, ergibt sich ein deutlicher Trend zum Pantheismus: »verweltlichter Gott – vergötterte Welt«⁷⁸. Die »feministische Theologie« hat hierbei manche kennzeichnende Vorläufer, mit denen sie sogar historisch verknüpft ist: Gnosis, Hinduismus, Kabbala...⁷⁹

Mit der symbolhaften Akzentuierung ist keine Abwertung der Frau gegeben, denn es heißt ja nicht: Mann = Gott, Frau = Geschöpf. Der Mann ist eben nicht Gott, sondern repräsentiert seine Eigenart in stärkerer Weise. Die Frau hingegen versinnbildet die Schöpfung nicht nur, sondern gehört selbst dazu. Der fraulichen Symbolik eignet also eine besondere »Dichte«, während sich im männlichen Gegenstück eine größere »Gebrochenheit« findet⁸⁰.

Die Akzentuierung der Symbole spiegelt sich besonders im biblischen Bild der Ehe, das wir schon im Alten Testament finden. Der Bräutigam gilt dabei immer als Symbol Gottes, die Braut als Symbol des empfangenden Israel. Dieses Bild überträgt sich im Neuen Testament fast automatisch auf das Verhältnis Christus-Kirche⁸¹. Wie die Tiefenpsychologie zeigt, sind Symbole dieser Art mehr als bloße »Bilder«, sondern tief in der Seele des Menschen verankert⁸².

⁷⁴ Eine weitere Kennzeichnung im Anschluß hieran bildet das Begriffspaar »Transzendenz«-»Immanenz«. Vgl. Hauke, a. a. O., 91f. 116.

⁷⁵ Hauke, a. a. O., 172–192.

⁷⁶ Hauke, a. a. O., 299.

⁷⁷ Vgl. Hauke, a. a. O., 63–70 sowie die obigen Anmerkungen.

⁷⁸ Hauke, a. a. O., 164.

⁷⁹ Hauke, a. a. O., 128f., 140–172, 265.

⁸⁰ Hauke, a. a. O., 186f., 448.

⁸¹ Hauke, a. a. O., 246–250.

⁸² Hauke, a. a. O., 117–140, 190–192.

Für die Menschwerdung Gottes als Mann lassen sich von einer symbolhaft denkenden Theologie manche Konvenienzgründe nennen⁸³. Schon bei Augustinus und bei den großen Theologen des Hochmittelalters finden sich erste Ansätze dazu⁸⁴. Gewiß sprechen wir von der »Menschwerdung« und nicht von der »Mannwerdung« Gottes; bei der schöpfungstheologisch bedeutsamen Position der Geschlechterdualität läßt sich freilich von der männlichen Prägung der Menschheit Christi nicht abstrahieren. Wenn die Menschwerdung Gottes als Mann kein historischer Zufall war, ergibt sich sofort ein Bezug zur Amtstheologie. Schon das Apostelamt ruht entscheidend auf dem Repräsentationsgedanken: der Abgesandte Christi ist wie dieser selbst⁸⁵. Der Apostel empfängt einen besonderen Auftrag, das Heilshandeln Christi zu vergegenwärtigen.

Die Amtsvollmachten der Apostel sieht die katholische Theologie weiterwirken im Weihesakrament, zumal in den Diensten des Bischofs und Priesters. Gerade die zentrale Stellung der Eucharistie weist auf die Christusrepräsentation als Wesen des neutestamentlichen Priestertums: nur als Vertreter Christi kann der Priester die Worte aussprechen: »Das ist mein Leib. – Das ist mein Blut.«⁸⁶

Mit der christlichen Anthropologie verknüpfbar ist hier die Kennzeichnung der Christusrepräsentation als »repraesentatio Christi capitis«: »Vertretung Christi als des *Hauptes*« (der Kirche)⁸⁷. Das Symbol des Hauptes spielt in der paulinischen Theologie eine große Rolle, um die Aufgabe des Mannes zu beschreiben⁸⁸. Diese Symbolik reicht tiefer als bestimmte wandelbare Sozialstrukturen und läßt sich verbinden mit den anthropologischen Daten, die wir oben unter dem Begriff der »Exzentrizität« zusammengefaßt haben⁸⁹.

Der Priester soll die Person und das Werk Jesu in spezifischer Weise in die Gegenwart hineinvermitteln. Er soll machtvoll das Evangelium verkünden, das Volk Gottes leiten, in den Sakramenten die göttliche Lebenskraft weitervermitteln und in der hl. Messe das unblutige Kreuzesopfer darbringen. Freilich ist er *nur* Repräsentant, nur Stellvertreter seines Herrn⁹⁰.

Während wir die männliche Symbolik in der Gestalt Christi konzentriert finden, sind die weiblichen Züge personal polarisiert in Maria. Wenn die Geburt Jesu aus Maria kein historischer Zufall ist, dann ist auch der Ausschluß Mariens und der Ausschluß der Frau vom Amtspriestertum kein Zufall. Maria ist das Geschöpf, das die empfangende und hingabebereite Haltung des Menschen vor Gott am vollkommensten verwirklicht hat. So wie Christus das Urbild des besonderen Priestertums

⁸³ Hauke, a. a. O., 243–261.

⁸⁴ Hauke, a. a. O., 445–449.

⁸⁵ Hauke, a. a. O., 325–327.

⁸⁶ Hauke, a. a. O., 333, 436. S. a. L. Scheffczyk, »Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes«: ders., Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie (Sammlung Horizonte, Neue Folge 11), Einsiedeln 1977, 367–386.

⁸⁷ Hauke, a. a. O., 331–333.

⁸⁸ Hauke, a. a. O., 341–351.

⁸⁹ Vgl. auch Neuer, a. a. O., 136–140.

⁹⁰ Hauke, a. a. O., 325–334; vgl. 250–261.

ist, so Maria das des allgemeinen Priestertums aller Getauften⁹¹. Christus allein hat das Erlösungsoffer auf Kalvaria vollzogen, das durch den Dienst der Priester auf unseren Altären Gegenwart wird. Maria aber hat unter dem Kreuz ihr »Ja« gesprochen und ist dadurch unser Vorbild geworden. Es ist eine ganzheitliche Hingabe vom Herzen her, die der Frau in der Regel leichter fällt als dem Mann⁹². Die Würde des Geschöpflichen im Empfangen und Mitwirken ist bei Maria in einer Weise verwirklicht, die von keinem Mann übertroffen werden kann und für Mann und Frau modellhaft ist. Maria steht höher als alle Apostel zusammengenommen, sie ist »Königin der Apostel«; aber gerade deswegen wäre es unangemessen, wenn sie Apostel gewesen wäre.

Gertrud von le Fort kommt nach ähnlichen Überlegungen zu folgendem Schluß: »Die Kirche konnte der Frau das Priestertum nicht anvertrauen, denn sie hätte damit die eigentliche Bedeutung der Frau in der Kirche vernichtet – sie hätte einen Teil ihres eigenen Wesens vernichtet, jenen, dessen symbolhafte Darstellung der Frau anvertraut wurde«⁹³.

Hans Urs von Balthasars beachtenswerte Äußerungen gelangen zum gleichen Ergebnis: Das Amt des Priesters hat »den spendenden Herrn der Kirche zu repräsentieren«, »aber innerhalb ihres weiblichen Empfangens.« »Die Kirche ist zuerst – und dieses Zuerst ist ein bleibendes – weiblich, ehe sie im kirchlichen Amt die ergänzende männliche Seite erhält.« Ein »Drang der Frau nach dem kirchlichen Amt kann nur aus einer Verkennung ihrer eigentlichen Würdestellung innerhalb der Kirche (*als Kirche*) erfolgen, eine Verkennung, die das Geschlechtergeheimnis nivellierend aufhebt, statt es in seiner offenen und vollendeten Spannung und Fruchtbarkeit auszutragen«⁹⁴. –

Durch den Bezug des Weiheamtes auf Christus ist die Amtstheologie verklammert mit der Christologie, die wiederum ausgerichtet ist auf die Ekklesiologie und die damit eng verbundene Mariologie. Eine Anwendung der Geschlechtersymbolik auf die Trinität stößt darüber hinaus auf die Bedeutung »weiblicher« Züge bei der Rede vom Hl. Geist⁹⁵. Wir finden hier manche Eigenheiten, die sich mit weiblicher Symbolik verbinden können (Relationalität, Immanenz, das Proprium des Empfangenden). Wie besonders die Diskussion des Muttertitels zeigt, muß eine solche Verbindung recht behutsam geschehen (der Hl. Geist ist nicht »Mutter«, nicht Ursprung Jesu). Beachtenswert ist freilich die Beziehung zwischen Pneumatologie und Mariologie⁹⁶. –

⁹¹ Hauke, a. a. O., 303f. Diesen Gedanken betont in vielfältiger Weise auch die orthodoxe Theologie: K. Ware, »Man, Woman and the Priesthood of Christ«: Th. Hopko (Hg.), *Women and the Priesthood*, Crestwood (New York) 1983, 20–29; S. a. die Literaturangaben bei Hauke, a. a. O., 50f.

⁹² Hauke, a. a. O., 89f., 302f.

⁹³ G. von le Fort, *Die ewige Frau*, München 1963, 133.

⁹⁴ H. U. von Balthasar, »Epilog: Die marianische Prägung der Kirche«: W. Beinert (Hg.), *Maria heute ehren*, Freiburg i. Br. 1977, 276.

⁹⁵ Vgl. Hauke, a. a. O., 271–292; Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982, 424–432.

⁹⁶ Hauke, a. a. O., 311–313: Maria als »Tempel« des Hl. Geistes.

Die genannten »inneren Kriterien« können helfen, die Nichtordination der Frau in einem größeren Zusammenhang zu sehen. Gerade von hier aus kann deutlich werden, daß es nicht um eine geschichtlich überholte »Diskriminierung« geht und schon gar nicht um eine »Minderwertigkeit«. Eine Ordination der Frau würde Konsequenzen nach sich ziehen bis ins Gottes- und Kirchenbild hinein. Nach unseren Darlegungen spiegeln sich die Aufgaben der Frau besonders deutlich im allgemeinen Priestertum wider. Die Erneuerung des Ordenslebens, des Laienapostolats und nicht zuletzt die heute sehr vielfältigen Formen caritativen Wirkens bieten unzählige, noch lange nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten für weibliches Engagement, ohne das Welt und Kirche zugrunde gehen würden. Maßgebend für Mann und Frau in der Kirche ist nicht die »Verwechslung des Eigenen mit dem anderen«⁹⁷, sondern die Suche nach dem je eigenen Weg zur Heiligkeit. Die amtliche Hierarchie ist nicht zu verwechseln mit der »Hierarchie vor Gott« in der Prägung durch die Gnade. Nicht die Amtsträger sind die großen Gestalten der Kirche, sondern die Heiligen. Unsere Aufgabe ist also nicht ein Konkurrenzkampf der Geschlechter in der Kirche, sondern eine fruchtbare Zusammenarbeit, die sich am Vorbild Jesu und Mariens orientiert.

⁹⁷ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4, Zollikon – Zürich 1957, 172.