

»Ordinatio Sacerdotalis«: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Der Widerspruch zum Zeitgeist

Das Apostolische Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis«, veröffentlicht am 22. Mai 1994, ist zweifellos ein Markstein im Pontifikat Johannes Pauls II. Der Papst erklärt darin, daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe zur verbindlichen Lehre der Kirche gehört und darum nicht mehr diskutierbar ist:

»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«¹.

Die päpstliche Lehrentscheidung hat, wie zu erwarten war, heftigen Widerspruch erfahren. Der Stein des Anstoßes ist vor allem der Anspruch auf Endgültigkeit, der eine liberale Gesellschaft, die religiöse Wahrheit nur als ständig zu hinterfragende Hypothese gelten läßt, unausweichlich provozieren muß. Hinzu kommt die allgemeine Sensibilität für die »Frauenfrage«, die (jedenfalls in den westlichen Ländern) jedwede Grenze für weibliche Wirksamkeit empört als »Diskriminierung« zurückweist.

Die so skizzierte gesellschaftliche Mentalität verbindet sich nun innerhalb der Kirche mit einer Geisteshaltung, die eine möglichst weitgehende Anpassung der kirchlichen Lehre und Praxis an den gegenwärtigen Zeitgeist gleichsam zum Programm gemacht hat. Einer der theologischen Meinungsführer ist hier immer noch Karl Rahner, der 1977 das kurz zuvor erschienene Schreiben der Glaubenskongregation zum Frauenpriestertum heftig kritisierte. Für die Praxis Jesu und der frühen Kirche in unserer Frage sei allein der Zeitgeist bestimmend gewesen:

»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 ...«².

Einschlußweise nahegelegt wird dann von Rahner, auch heute sich an den (diesmal nicht patriarchalischen, sondern emanzipatorischen) Zeitgeist anzupassen. Explizit ins Wort gefaßt wird diese Folgerung in der aus den 60er Jahren stammen-

¹ Ordinatio Sacerdotalis (= OS), Nr. 4: Verlautbarungen des Apost. Stuhls (= VAS) 117, S. 3–7, hier S. 6 (lat.: AAS 86 [1994]).

² Rahner, Karl, »Priestertum der Frau?« Stimmen der Zeit 195 (1977) 291–301, hier 299.

den Dissertation eines Rahner-Schülers, Haye van der Meer: »Vielleicht darf die Theologie sich ruhig den Ergebnissen der profanen psycho-soziologischen Entwicklung anvertrauen«³.

In jedem Fall fordert Rahner: »Die Diskussion muß weitergehen«⁴. Außerdem sei Rücksicht zu nehmen auf die »schwachen« Glieder der Kirche, die durch eine vor-schnelle Änderung der kirchlichen Praxis verprellt werden könnten. Eine Lösung der Frage sei erst in der Zukunft zu erwarten, wenn die Emanzipation der Frau weitere Fortschritte gemacht habe⁵.

Gleichlautende Töne waren auch nach Erscheinen von »*Ordinatio Sacerdotalis*« zu vernehmen. Für Wolfgang Beinert z.B. ist die Entscheidung des Papstes keineswegs endgültig. Es sei »kaum begründet von der Hand zu weisen, daß das Verhalten der Verantwortlichen in der frühen Kirche ... selbst durch die praktischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines patriarchalischen Horizontes bestimmt gewesen sind«⁶. Eine »rasche Änderung der bestehenden Praxis« sei nicht möglich, weil sonst die »akute Gefahr« bestünde, »daß dann die Einheit der Kirche zerrissen würde«⁷. Eine Klärung sei jedoch zu erwarten für die Zukunft⁸.

2. Innerkirchliche Reaktionen auf das Lehrschreiben im deutschsprachigen Raum

Der vorliegende Beitrag versucht eine kritische Wertung der zurückliegenden Diskussion um »*Ordinatio Sacerdotalis*«⁹. Berücksichtigt wird vor allem der deutsche Sprachraum, in dem die kontestierenden Stimmen quantitativ überwiegen. Nach der Vorstellung exemplarischer Diskussionsbeiträge werden stichpunktartig einige der Themen angedeutet, die besondere Beachtung verdienen.

Begonnen sei mit einem kurzen Panorama zur Reaktion der deutschen Bischöfe¹⁰. Nach Peter Hünemann ist das Apostolische Schreiben »über einen längeren Zeitraum hin« vorbereitet worden. Und: »Es ist bekannt, daß einzelne deutsche Bischöfe

³ Meer, Haye van der, *Priestertum der Frau?* (QD 42) Freiburg i. Br. 1969, 176.

Zu bedenken ist hier freilich, daß van der Meer seine damalige Position zurückgenommen hat (die sämtliche Argumente gegen die Frauenordination mit einem kräftigen Fragezeichen versah) und sich inzwischen im Einklang befindet mit den neueren Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes; vgl. den Hinweis bei Moll, Helmut, »Aus Treue zum Vorbild ihres Herrn«. Vom Sinn des männlichen Priestertums in der katholischen Kirche«: *Pastoralblatt* 35 (1983) 6–14, hier 14, Anm. 1.

⁴ Rahner (Anm. 2) 299.

⁵ A. a. O., 300f.

⁶ Beinert, Wolfgang, »Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?« *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 723–738, hier 735.

⁷ A. a. O., 736.

⁸ A. a. O., 737.

⁹ Vgl. auch (in einem weiteren Rahmen) Hauke, Manfred, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung* (KKTS 46), Paderborn ⁴1995, 497ff (Nachtrag anlässlich der 4. Aufl., z. Zt. im Druck).

¹⁰ Eine Bilanz mit vergleichbaren Ergebnissen ließe sich auch für die Schweiz und Österreich erstellen.

im Vorfeld die römischen Behörden auf die ›Nicht-Opportunität‹ eines solchen Dokumentes aufmerksam gemacht haben«¹¹.

Gewiß nicht weitab liegt die Vermutung, daß zu den Mahnern im Vorfeld Karl Lehmann gehört haben könnte, prominenter Rahner-Schüler und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz (DBK). Aufsehen erregten Äußerungen Lehmanns nach Erscheinen des päpstlichen Schreibens, wie zum Beispiel, der Vatikan möge »lehramtliche Entscheidungen wie beispielsweise zum Frauenpriestertum künftig sorgfältiger ... verfassen«¹². Frauen könnten die Art und Weise des römischen Nein als verletzend empfinden. Lehmann referiert seine früher des öfteren wiederholte Aussage, er wisse nicht, ob der Heilige Geist in Zukunft nicht vielleicht doch das Frauenpriestertum einführe. Modifiziert wird das Gesagte nun aber nur graduell: nach »Ordinatio Sacerdotalis« sei eine solche Aussage viel schwieriger geworden¹³.

Die Äußerungen Lehmanns haben für manche Irritationen gesorgt¹⁴. In diversen Dimentis wehrt sich der Bischof von Mainz gegen den Eindruck, er würde gegen die päpstliche Lehrentscheidung revoltieren: in der Verbindung mit dem Nachfolger Petri wollten sich die deutschen Bischöfe von niemand übertreffen lassen¹⁵.

Das Sekretariat der DBK publizierte in der von ihm herausgegebenen Reihe »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls« eine deutsche Übersetzung von »Inter insigniores«, der Erklärung der Glaubenskongregation von 1976 »zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt«¹⁶. Im Anhang fand sich (neben einer kurzen Erklärung der Pressestelle der DBK) ein mehrseitiger Kommentar von Prof. Lehmann, damals noch Ordinarius für Dogmatik in Freiburg¹⁷. Daß ein solcher Kommentar als Anhang erscheint, ist im Rahmen der publizierten Reihe eine seltene Ausnahme, und noch ungewöhnlicher sind diverse kritische Töne, vor allem die Behauptung, die von der Glaubenskongregation angedeuteten Konvenienzgründe für das Verhalten der Kirche (Nr. 5: »Das Priesteramt im Lichte des Geheimnisses Christi«) ließen sich »schwer in eine rationale Theologie umsetzen, welche auch vor einer nichtkirchlichen Öffentlichkeit bestehen soll«¹⁸. In einem Nachtrag durfte Lehmann sich gegen die Kritik verteidigen, die sein Freiburger Kollege, der Fundamentaltheologe Adolf Kolping, gegen den genannten Kommentar vorgebracht hatte¹⁹. Dieser ganze problematische Anhang wurde in der Neuauflage nach dem Erscheinen von »Ordinatio Sacerdotalis« wiederum publiziert²⁰.

Im Lehmann'schen Kommentar (von 1976/77) wird noch die für einige wenige Jahre den deutschen Bischöfen zugestandene Möglichkeit erwähnt, daß Laien in der

¹¹ Hünermann, Peter, »Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens ›Ordinatio Sacerdotalis‹«: Herder Korrespondenz 48 (1994) 406–410, hier 406.

¹² KNA, zit. nach »Der Dom«, 1. 1. 95, S. 3.

¹³ KNA, 18. 11. 94, Nr. 17005.

¹⁴ Vgl. etwa Karger, Michael, »Verwirrung«: Deutsche Tagespost Nr. 138 (11/1994), S. 3.

¹⁵ KNA, 8. 2. 95, Nr. 2279/Deutsche Tagespost, 9. 2. 95, S. 5. Vgl. schon KNA, 18. 11. 94, Nr. 17005.

¹⁶ Verlautbarungen des Apost. Stuhls 3, Bonn 1977.

¹⁷ A. a. O., S. 53–57.

¹⁸ A. a. O., S. 55.

¹⁹ A. a. O., S. 58–60.

²⁰ Verlautbarungen des Apost. Stuhls [= VAS] 117, Bonn 1994, 61–68.

Eucharistiefeier predigen können (»eine Frau darf in der Eucharistiefeier predigen«²¹). In der Neuauflage von 1994 hätte dagegen erwähnt werden müssen, daß der CIC von 1983 die Homilie in der Eucharistiefeier dem Priester und Diakon vorbehält²² und die genannte Erlaubnis damit hinfällig ist²³.

Neben den Äußerungen des Vorsitzenden der DBK seien auch die Stellungnahmen anderer Bischöfe erwähnt, die ohne kritische Zwischentöne die päpstliche Verlautbarung unterstützen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier genannt die Stellungnahmen der Kardinäle Meisner und Wetter, von Erzbischof Degenhardt und (besonders ausführlich) von Bischof Braun. Erzbischof Degenhardt sowie die Bischöfe Kasper und Spital kritisierten Theologieprofessoren, die in besonders rüder Weise das päpstliche Lehrschreiben angegriffen hatten²⁴. Als Unterstützung von »Ordinatio Sacerdotalis« erweist sich schließlich die gemeinsame Erklärung der DBK vom 20. September 1994, auf die in der Folge noch eingegangen wird²⁵. Nach Aussage von Bischof Lehmann ist »mittelfristig« noch eine ausführlichere Stellungnahme der DBK zu erwarten²⁶.

Unter den katholischen Vereinen wurde die päpstliche Klärung des Themas begrüßt vom »Verein katholischer deutscher Lehrerinnen« (VkdL), der damit in der veröffentlichten Meinung deutscher »Berufskatholiken« eine Ausnahme bildet. Zwar würden, so Nelly Friedrich, die Bundesvorsitzende des Verbandes, viele Erwartungen enttäuscht, doch solle »nüchtern bedacht werden, daß nur ein geringer Prozentsatz der Katholikinnen das Priesteramt für Frauen als vordringliche Aufgabe betrachtet, wie die Allensbach-Umfrage »Frauen und Kirche« nachgewiesen hat²⁷.

Bei vielen Initiativen, auch Frauen das Priesteramt zugänglich zu machen, standen nicht primär theologische Gründe an erster Stelle, sondern Fragen der Macht und

²¹ VAS 3, S. 56; vgl. VAS 117, S. 64.

²² CIC, can. 767 § 1.

²³ Nicht korrigiert wurde auch ein tendenziöser Übersetzungsfehler, der aus der von »Inter insigniores« zu Recht abgewiesenen »Überlegenheit« des Mannes (eccellentia) eine »Überordnung« macht und damit auch die Verantwortung des Ehemannes als »Haupt« in der Ehe trifft, die das römische Dokument voraussetzt; vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 59.

²⁴ Kardinal Meisner: KNA, 31. 5. 94, Nr. 7990; Kardinal Wetter: KNA, 7. 6. 94, Nr. 8328; Erzbischof Degenhardt: Deutsche Tagespost, 23. 6. 94, S. 6/»Der Dom«, 26. 6. 94, S. 7 (Stellungnahme gegen die Professoren Eicher, Mette, Lang und Frankemölle); »Der Dom«, 24. 7. 94, S. 4; Bischof Braun: Kirchenzeitung des Bistums Eichstätt, vgl. KNA, Landesdienst Bayern, 4. 6. 94, S. 3.

Nach Bischof Kamphaus sind mehr Verantwortungspositionen für Frauen zu schaffen, wobei es jedoch »nicht nur um das Priesteramt gehe«. Ein wichtiger Schritt sei die Zulassung zum Diakonat: KNA, 28. 6. 94, Nr. 9368. Daß die Frage des weiblichen Diakonats offen sei, betont Bischof Spital (KNA, 28. 6. 94, Nr. 9368), der sich später gegen die Papstpolemik von K.-H. Ohlig wendet (KNA, 5. 7. 94, Nr. 9926; vgl. u. Anm. 51). Bischof Kasper veröffentlicht eine Erklärung gegen Prof. Greinacher (KNA, 9. 6. 94, Nr. 8465; vgl. u. Anm. 61). Gegen einen Weihediakonat der Frau äußert sich Bischof Dyba (KNA, 31. 10. 94, Nr. 15536).

²⁵ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis«, 20. 9. 94, Beilage zu VAS 117.

²⁶ Deutsche Tagespost, 24. 9. 94, S. 1.

²⁷ (Anm. von Hauke:) Gemeint ist Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen im Auftrage des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach (Arbeitshilfen 108), Bonn 1993. Vgl. die Einführung von Karl Lehmann, S. 8.

demokratischer Gleichberechtigung. Die Frage nach dem Dienstcharakter, der jedem Amt in der Kirche zugrunde liegt, wurde in der öffentlichen Diskussion vielfach übersehen²⁸.

Im Bereich der Theologie reagierten zunächst die Gegner von »Ordinatio Sacerdotalis«, und dies gewissermaßen »prophylaktisch« bereits vor dem Erscheinen des päpstlichen Dokuments²⁹: insbesondere durch ein Themenheft der Tübinger »Theologischen Quartalschrift« im Herbst 1993 zur »Frauenordination«, wobei (ausschließlich) kontestierende Stimmen zu Wort kamen. Der Reigen der Gegner in diesem Sonderheft wird angeführt von Maria Jepsen, der evangelischen »Bischöfin« in Hamburg³⁰. In ihrem »Erfahrungsbericht« wirbt sie für »Kirche als Gemeinschaft ohne hierarchische Strukturen«³¹, einem Ziel, dem ihr persönliches Amtsverständnis entgegenkommt: »Ich wurde – und werde bis heute – meist ohne Titel angesprochen, während mein Mann und andere Kollegen mit ›Herr Pastor‹ (und dementsprechend) betitelt werden«³².

Es folgt ein Beitrag von Elisabeth Schüssler Fiorenza, für die schon die Entwicklung innerhalb des Neuen Testaments einen Abfall darstellt: am Anfang habe – in Gal 3,28 erkennbar – ein »egalitäres Selbstverständnis« einer »Ekklesia von Gleichgestellten« gestanden³³; dies sei dann aber später von der patriarchalischen Reaktion (zumal in den nachpaulinischen Pastoralbriefen) zerstört worden. Die »frühchristlichen Patriarchalisierungstendenzen« sind damit »schon anfanghaft im Neuen Testament kanonisch festgeschrieben«³⁴. Schüssler Fiorenza lehnt die historischen Angaben der Apostelgeschichte, die von einer Einsetzung von Amtsträgern durch die Apostel sprechen, ebenso ab wie die Angaben zur Apostolischen Sukzession im 1. Clemensbrief, die sie für fiktiv erklärt³⁵. Die Apostolische Sukzession ist Schüssler Fiorenza zufolge eine »theologische Konstruktion ... aus dem 2. Jahrhundert«³⁶.

Nach der deutschen Fassung des Beitrags konnte gemäß dem 1. Clemensbrief »die christliche Gemeinde ihre VorsteherInnen ins Amt berufen und sie darauf wieder entfernen«³⁷. Abgesehen davon, daß (wie Schüssler Fiorenza kurz darauf selber feststellt) gerade der 1. Clemensbrief die Einsetzung der Presbyter-Episkopen (und der Diakone) auf die Apostel und damit auf Christus zurückführt, ist die »inklusive« deutsche Übersetzung (»VorsteherInnen«) schlicht unsinnig. Papst Clemens spricht ausdrücklich von »Männern«, die in der Sukzessionskette eingesetzt sind³⁸. Doch Hanna-Renate Laurien, Verfasserin einer vom Herder-Verlag publizierten Streit-

²⁸ Katholische Bildung 95 (1994) 326 (4. 6. 94); vgl. KNA, 7. 6. 94, Nr. 8270.

²⁹ So wird man wohl die o. g. Äußerungen Hünermanns interpretieren können.

³⁰ Jepsen, Maria, »Ordinierte Frauen – ein Erfahrungsbericht«: ThQ 173 (1993) 163–172.

³¹ A. a. O. 172.

³² A. a. O. 165.

³³ Schüssler Fiorenza, »Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexion«: ThQ 173 (1993) 173–185, hier 175f.

³⁴ A. a. O. 185.

³⁵ A. a. O. 174; 181.

³⁶ A. a. O. 174.

³⁷ A. a. O. 181.

³⁸ 1 Clem 44,1–2; vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 383f.

schrift gegen »*Ordinatio Sacerdotalis*«, nimmt offenbar die Tübinger Übersetzung für bare Münze: »... im 1. Clemensbrief, der übrigens die Berufung von Vorstehern und Vorsteherinnen kennt und dazu Regelungen aufstellt ...«³⁹.

Vorbereitet von Jepsen und Schüssler Fiorenza, versieht dann Wolfgang Beinert die Gründe für die Nichtordination der Frau mit einem Fragezeichen und betont, es handele sich um ein offenes Problem, dessen Diskussion nicht abgebrochen werden dürfe⁴⁰. Auf der gleichen Linie liegt der Beitrag von Peter Hünemann⁴¹. Beide Autoren sehen offenbar als eigentlichen Grund für die Haltung der Kirche den »Patriarchalismus«, den das NT mit seinem Reden vom »Haupt«-Sein des Mannes und von der Unterordnung der Frau in der Ehe voraussetze, der heute aber als überholt erkannt sei⁴². Beinert und Hünemann, Professoren für kath. Dogmatik, äußern sich im gleichen Sinne auch in Beiträgen nach dem Erscheinen von »*Ordinatio Sacerdotalis*«⁴³.

Michael Theobald betont sodann, daß zu den Jüngern Jesu auch Frauen gehört haben⁴⁴, und Abraham-Andreas Thiermeyer fordert den Diakonat der Frau, der schon für die alte Kirche als Sakrament zu verstehen sei⁴⁵. In einem Beitrag zur ökumenischen Situation behauptet Anne Jensen, bisher habe noch keine Kirche ihre Entscheidung für die Frauenordination revidiert, deren Akzeptanz sich immer weiter »von unten« her aufbaue⁴⁶. Und Dietmar Mieth schließlich reklamiert »einen strukturellen Anspruch auf das Priestertum der Frau in der Kirche«⁴⁷.

Sekundiert wurde die Initiative der Theologischen Quartalschrift von der Jesuitenzeitschrift »*Stimmen der Zeit*«, in der ebenfalls 1993 ein Artikel zugunsten des Frauenpriestertums erschien⁴⁸.

Nach Erscheinen von »*Ordinatio Sacerdotalis*« meldeten sich mit heftiger Kritik zu Wort die schon erwähnten Dogmatiker Beinert und Hünemann, unterstützt wie-

³⁹ Laurien, H.-R., *Abgeschrieben? Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau*, Freiburg 1995, 80.

⁴⁰ Beinert, Wolfgang, »Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau«: *ThQ* 173 (1993) 186–204.

⁴¹ Hünemann, Peter, »Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination«: *ThQ* 173 (1993) 205–218.

⁴² Vgl. Beinert (Anm. 40) 192–197.204; Hünemann (Anm. 41) 216–218.

⁴³ Beinert (Anm. 6); Hünemann (Anm. 11).

⁴⁴ Theobald, Michael, »Jesus und seine Jünger«. Ein problematisches Gruppenbild«: *ThQ* 173 (1993) 219–226.

⁴⁵ Thiermeyer, A.-A., »Der Diakonat der Frau. Liturgiewissenschaftliche Kontexte und Folgerungen«: *ThQ* 173 (1993) 226–236; vgl. ders., »Ein Amt auch für Frauen«: *Frau im Leben* 6/1995, 16f. 62f.

Im gleichen Sinne bereits Ansorge, Dirk, »Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand«: Berger, T./Gerhards, A. (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage*, St. Ottilien 1990, 31–65; ders., »Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau«: *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 581–586.

⁴⁶ Jensen, Anne, »Frauenordination und ökumenischer Dialog«: *ThQ* 173 (1993) 236–241; ausführlicher: »Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?« *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 84 (1994) 210–228. Daß noch keine kirchliche Gemeinschaft die Frauenordination rückgängig gemacht habe, trifft nicht zu; vgl. u. Anm. 144.

⁴⁷ Mieth, Dietmar, »Haben Frauen ein Recht auf Priestertum?« *ThQ* 173 (1993) 242–244, hier 244.

⁴⁸ Schiessl, Johanna, »Priestertum der Frau«: *Stimmen der Zeit* 118 (1993) 115–122.

derum in den »Stimmen der Zeit«⁴⁹. Ida Raming setzte die »Unterordnung« der Frau mit »Minderwertigkeit« gleich und erklärte letztere als den eigentlichen Grund für die Haltung des Lehramts⁵⁰. Der Saarbrücker Theologe Karl-Heinz Ohlig schließlich deutete »Ordinatio Sacerdotalis« als »ex-cathedra-Entscheidung« (!), der zu widersprechen sei. Dies schon deshalb, weil Jesus niemals eine Kirche habe gründen wollen und eine apostolische Nachfolge nicht existiere⁵¹. Gemäß einer Gruppe von Paderborner Theologieprofessoren (Peter Eicher u. a.) hat der Papst »den Namen Gottes sexistisch mißbraucht«⁵².

Die Publikationen gegen »Ordinatio Sacerdotalis« wurden ergänzt von diversen »Erklärungen« und Unterschriftenlisten. Die erste kritische Stimme in den Medien stammt von Rita Waschbüsch, Vizepräsidentin des »Zentralkomitees der deutschen Katholiken« (ZdK)⁵³. Zu den Gruppen, die in eigenen Erklärungen eine weitere (ergebnisoffene) Diskussion um das Frauenpriestertum forderten, gehören der »Katholische Deutsche Frauenbund« (KDFB), für den es keine »theologische Begründung« für die Nichtordination der Frau gibt⁵⁴, und die »Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands« (kfd), die sich auf den »Dialog« berief, der nicht abgebrochen werden dürfe, und »eine neue Gestaltung des Leitungsdienstes« reklamiert, woran »Frauen und Männer gleichberechtigt Anteil haben sollen«⁵⁵. Diese Erklärung wurde zustimmend zur Kenntnis genommen von dem »Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen«⁵⁶. Es folgten weitere Gruppen, so die »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden« (AGG)⁵⁷, der Limburger Priesterrat⁵⁸, die »Bundeskonzferenz der MentorInnen und AusbildungsleiterInnen für Laientheologen«⁵⁹ und der »Berufsverband der Pastoralreferentinnen und -referenten im Bistum Trier«⁶⁰.

Den Tiefpunkt der negativen Reaktionen stellt wohl die des Tübinger Pastoraltheologen Norbert Greinacher dar, der den Papst zum »Amtsverzicht« aufforderte und später als Protest zu einem »Gottesdienstboykott« aufrief⁶¹. Greinacher schrieb auch einen empörten Leserbrief an die (keineswegs als konservativ-katholisch be-

⁴⁹ Seibel, Wolfgang, »Priestertum der Frau«: StZ 212 (1994) 577f; Kremer, Jacob, »Die Frauen in der Bibel und in der Kirche«: StZ 213 (1995) 377–386, hier 385f.

⁵⁰ Raming, Ida, »Endgültiges Nein zum Priestertum der Frau?« Orientierung 58 (1994) 190–193; vgl. schon dies., Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Köln – Wien 1973.

⁵¹ Ohlig, K.-H., »Dem Papst widersprechen ist Pflicht«: imprimatur 27 (1994) 99f.

⁵² »Der Dom«, 14. 6. 94, S. 4; vgl. dazu o. Anm. 24.

⁵³ KNA, 1. 6. 94, Nr. 8090.

⁵⁴ KNA, 4. 6. 96, Nr. 8202.

⁵⁵ imprimatur 27 (1994) 169; vgl. KNA, 14. 6. 94, Nr. 8640.

⁵⁶ imprimatur 27 (1994) 170.

⁵⁷ KNA, 7. 6. 94, Nr. 8296. Die »Konferenz der deutschen Hochschuleelsorger« berief sich gar auf die Binde- und Lösegewalt der Kirche, um sich von Traditionen (wie der Nichtordination der Frau) zu lösen: KNA, 21. 9. 94, Nr. 13839.

⁵⁸ KNA, 23. 6. 94, Nr. 9217.

⁵⁹ KNA, 5. 7. 94, Nr. 10000.

⁶⁰ imprimatur 27 (1994) 268.

⁶¹ Vgl. KNA, 10. 6. 94, Nr. 8545 (Amtsverzicht); KNA, 5. 10. 94, Nr. 14513 (Gottesdienstboykott).

kannte) amerikanische Zeitschrift »Time«, die den Papst 1994 zum »Mann des Jahres« erklärt hatte: Wie könne man nur so unkritisch die Argumentation des Papstes annehmen, obwohl Paulus doch eine Apostolin Junia erwähne?⁶²

Im Verein mit drei anderen Pastoraltheologen veröffentlichte Greinacher am Reformationsfest 1994 eine Erklärung zur Situation der Kirche; danach seien autoritäre Entscheidungen Roms, insbesondere zur Frauenordination, »das Vorspiel des Zusammenbruchs eines totalitären Regimes, das bis zuletzt das Faktum eines massenhaften Loyalitätsverlusts nicht wahrhaben wollte«⁶³.

Zu den »Erklärungen« gesellen sich Unterschriftenlisten. Im Rahmen seines »Demokratieförderplans« organisierte der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) im Sommer 1994 eine Unterschriftenaktion; mit der Unterschrift anerkannten die Unterzeichner, daß die Nichtordination der Frau eine »Mißachtung der Menschenrechte« darstelle sowie »dem kirchlichen Wesen einer *communio*« widerspreche, »in die alle Gläubigen gleichermaßen eingegliedert sind durch Taufe und Firmung, durch die Frauen und Männer, Laien und Amtsträger zu gleich verantwortlichen Gliedern in der Kirche gemacht werden«⁶⁴. Auf noch breiterer Basis organisierten österreichische Kirchenkritiker im Sommer 1995 ein sog. »Kirchenvolksbegehren«, das unter seinen Forderungen auch die nach dem Weihepriestertum der Frau enthält⁶⁵. Die gleiche Initiative ist zum Herbst 1995 auch für Deutschland angekündigt⁶⁶.

Unter den positiven Reaktionen zu »*Ordinatio Sacerdotalis*« kommt das größte Gewicht zweifellos den offiziellen Äußerungen von Kardinal Ratzinger zu⁶⁷. Ratzinger stellt das Dokument in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang: es besteht heute die Gefahr, daß sowohl »die Bindung an den Willen des Schöpfers und innerkirchlich die Bindung an den Willen des Erlösers verlorengeht ...«⁶⁸. In der Anthropologie wird weithin »die symbolische Transparenz der Leiblichkeit des Menschen, die dem sakramentalen Denken selbstverständlich ist, ... abgelöst durch die funktionale Äquivalenz der Geschlechter ...«⁶⁹. »Zweifellos hat die Kirche vom modernen Menschenbild zu lernen, aber auch die moderne Welt hat neu von der Weisheit zu lernen, die in der Überlieferung des Glaubens verwahrt ist und die sich keineswegs mit der Kategorie eines archaischen Patriarchalismus abtun läßt«⁷⁰. Neben einer defizienten Anthropologie der Gegenwart kritisiert Ratzinger, daß

⁶² Time, January 16, 1995, S. 8.

⁶³ imprimatur 27 (1994) 310–313, hier 312.

⁶⁴ imprimatur 27 (1994) 280; vgl. KNA, 1. 7. 94, Nr. 9714. Zu den Reaktionen der Deutschen Bischofskonferenz vgl. Deutsche Tagespost, 24. 9. 94, S. 1; zu Gesprächen von Jugendfunktionären u. a. mit Bischof Lehmann vgl. KNA, 5. 7. 94, Nr. 9866; 20. 7. 94, Nr. 10758; 5. 10. 94, Nr. 14512.

⁶⁵ Vgl. Deutsche Tagespost, 8. 7. 95, S. 4.

⁶⁶ Augsburger Zeitung, 15. 7. 95 (dpa).

⁶⁷ Ratzinger, Joseph, »Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination«: Internationale kath. Zeitschrift 23 (1994) 337–345. Kürzere Stellungnahmen gingen voraus in einem Interview mit Radio Vatikan (KNA, 1. 6. 94, Nr. 8025) und im »L'Osservatore Romano« (dt.), 26. 6. 94, S. 4.

⁶⁸ A. a. O. 340.

⁶⁹ A. a. O. 337.

⁷⁰ A. a. O. 339f.

»innerkirchlich die Bindung an den Willen des Erlösers verlorengeht«, der sich in der Stiftung des Weihesakramentes ausdrückt. Wo die Schrift unabhängig von der Tradition gelesen werde, verliere der Begriff der Einsetzung des Amtspriestertums seine Evidenz. Wer zudem widersprüchliche Positionen zur Frage im NT behauptete, zerstöre dabei sogar die Einheit der Hl. Schrift. In dem (bereits genannten) Aufsatz von Schüssler Fiorenza »wird ... sichtbar, daß den neutestamentlichen Kanon auflösen muß, wer Frauenpriestertum verlangt«⁷¹.

Ratzinger geht nicht zuletzt ein auf die Art der dogmatischen Verbindlichkeit von »Ordinatio Sacerdotalis«, äußert sich zu den methodischen Voraussetzungen einer korrekten Exegese (mit einer Fußnote zur »Apostolin Junia«), weist den »Diskriminierungs«-Vorwurf ab und betont den Stellenwert des Dokumentes für die Ökumene; auf diese Einzelthemen kommen wir noch zurück.

Der (mit Fußnoten versehenen) Ausgabe der Stellungnahme Ratzingers in der Zeitschrift »Communio« folgt ein weiterer Aufsatz aus der Feder von Klaus W. Hälbig⁷². Betont wird hierin (in Auseinandersetzung mit der protestantischen Feministin Jutta Voss) die symbolhafte Perspektive des Themas: es spielt mit hinein die gesamte christliche Weltdeutung. Während Voss mit ihren verworrenen matriarchalistischen Ideen einen autonomistischen Pantheismus kultiviert, sieht Hälbig im männlichen Amtspriestertum einen gewichtigen Ausdruck des biblischen Bundesgedankens, ausgedrückt in den Bildern Sonne-Mond/Bräutigam-Braut/Haupt-Leib.

Ein Hoffnungszeichen dafür, daß ein liberales theologisches Milieu sich nicht für immer perpetuieren wird, bilden die beiden Aufsätze der Dogmatiker und Hünemann-Schüler Dieter Hattrup und Barbara Hallensleben. Hattrup betont, daß Wahrheit sich nicht in einer ewigen Suche ereigne (man möchte hinzufügen, wie bei Lessings »Nathan der Weise«), sondern im Kontext des Glaubens Entschiedenheit verlange, wie sie im Schreiben des Papstes gefordert sei⁷³. Barbara Hallensleben sieht in der päpstlichen Lehrentscheidung keine störende Grenze, sondern im Gegenteil einen »heilsamen Anstoß, die Konzentration auf das Weihepriestertum ... aufzugeben« und die ganze Fülle der Charismen in der Kirche zu entdecken. »Ordinatio Sacerdotalis« sei im übrigen moderner als dessen Kritiker: »In einer Zeit, die die Symbolik, ja Sakramentalität der ganzen Schöpfung neu entdeckt, freut es mich, daß die katholische Kirche an der Symbolik der Geschlechterdifferenz bis in ihre Ämterordnung hinein festhält«⁷⁴.

⁷¹ A. a. O. 342, Anm. 8.

⁷² Hälbig, K. W., »Er hat sie durch sein Blut gereinigt«. Zur Frage der Frauenordination im Horizont sakramentalen Denkens: Internationale kath. Zeitschrift 23 (1994) 345–359.

⁷³ Hattrup, Dieter, »Wahrheit und Entscheidung«: Theologie und Glaube 84 (1994) 474–478.

⁷⁴ Hallensleben, Barbara, »Unerwartete kirchliche Perspektiven für Frauen«: Theologie und Glaube 84 (1994) 355–360, hier 356f.

Eine positive Aufnahme fand »Ordinatio Sacerdotalis« auch bei Schütte, Heinz, »Kein ernsthaftes Hindernis für die Einheit? Zum Schreiben »Ordinatio sacerdotalis« aus ökumenischer Sicht«: Klerusblatt 74 (1994) 183f; Woratsch, Georg, »Will man eine Priesterweihe der Frau erzwingen? ...«: Kirche heute 12/1994, 44f; Seidl, Horst, »Im Wesensunterschied von Mann und Frau begründet. Philosophische Überlegungen zum »Frauenpriestertum««: Kirche heute 9/1995, 30f.

Kontrovers diskutiert wurde das Thema auf einem Studientag der Theologischen Fakultät Innsbruck am 16. 11. 94; Referate gehalten wurden von »Biblische Institute der Fakultät Innsbruck« – schon publiziert: Bu-

3. Inhaltliche Diskussionspunkte

3.1 Zur Verbindlichkeit von »Ordinatio Sacerdotalis«

Nach der (exemplarischen) Bilanz der Reaktionen auf »Ordinatio Sacerdotalis« in deutschen Gefilden sei nun auf einzelne Diskussionspunkte eingegangen. Die erste und grundlegende Frage ist dabei zweifellos die nach der Verbindlichkeit des päpstlichen Dokuments. Das Apostolische Schreiben weist darauf hin, daß es sich keineswegs um eine bloß disziplinäre Frage handle, sondern um eine bedeutende Angelegenheit, »die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft«. Alle Gläubigen der Kirche hätten sich »endgültig« (definitive) an die Entscheidung zu halten, »daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden«⁷⁵.

Von einem ersten Eindruck her könnte man meinen, es handle sich um eine »ex-cathedra«-Entscheidung, die vom II. Vatikanum wie folgt gekennzeichnet wird:

Der Unfehlbarkeit »erfreut sich der Bischof von Rom, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt (vgl. Lk 22,32), eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet (doctrinam de fide vel moribus definitivo actu proclamat)«⁷⁶.

Sowohl an dieser Stelle wie in der entscheidenden Passage von »Ordinatio Sacerdotalis« wird Lk 22,32 zitiert und das Wort »definitiv« gebraucht. Eine »definitive« Entscheidung in einer Angelegenheit, »die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft«, kann kaum anders verstanden werden denn als unfehlbar⁷⁷.

Allein für sich genommen, könnte die entscheidende, eingangs zitierte Passage von »Ordinatio Sacerdotalis« als »ex-cathedra«-Entscheidung verstanden werden. Kein Argument wäre dagegen, wie Hünermann meint, daß es sich nicht um eine Apostolische Konstitution handle, sondern »nur« um ein Apostolisches Schreiben⁷⁸. Dagegen betont Gustave Thils in seiner Auslegung des I. Vatikanums, daß eine »ex-cathedra«-Entscheidung keine besondere äußere Form verlange⁷⁹. Die Erkenntnislehre Scheebens, ein Klassiker in dieser Materie, zählt ausdrücklich auch Apostolische Briefe als eine der möglichen Formen, in denen eine Kathedralentscheidung ergehen könne⁸⁰.

cher-Gillmayr, Susanne u. a., »Frauen tragen Verantwortung«: Theol.-prakt. Quartalschrift 143 (1995) 170–185 –, Theodor Nicolau, Ida Raming und Manfred Hauke. Eine Publikation der Beiträge ist angekündigt.

⁷⁵ OS, Nr. 4.

⁷⁶ Lumen gentium 25c. Vgl. I. Vatikanum: DH (= Denzinger-Hünermann) 3074.

⁷⁷ Vgl. dazu Antón, Angel, »Ordinatio sacerdotalis: Algunas reflexiones de ›gnoseología teológica«: Gregorianum 75 (1994) 723–742, hier 740. »Definitiv« und »unfehlbar« unterscheidet jedoch Legrand, Hervé: La Croix, 31. 5. 94, zitiert nach »Chronique des Églises«: Irénikon 67 (1994) 227–235, hier 231f.

⁷⁸ Hünermann (1994; Anm. 11) 407.

⁷⁹ Thils, Gustave, »Un essai de développement théologique: l'infailibilité du magistère pontifical ›ordinaire«: ders., Primauté et infailibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie (BETL 89), Leuven 1989, 305–314, hier 308.

⁸⁰ Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre (Gesammelte Schriften III), Freiburg 1948, Nr. 510.

Zur schwierigen »quaestio facti« der Kathedralurteile vgl. Schatz, Klaus, »Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind ›ex cathedra?« Löser, Werner u. a. (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 404–422.

Der nicht gezeichnete Kommentar zu »Ordinatio Sacerdotalis« im »L'Osservatore Romano«⁸¹ und die Äußerungen Kardinal Ratzingers weisen jedoch einen anderen Weg: es handele sich um eine endgültige Lehre nicht des außerordentlichen, sondern des ordentlichen Lehramtes. Es werde »keine neue dogmatische Formel gesetzt, sondern eine Gewißheit bekräftigt, die in der Kirche beständig gelebt und festgehalten wurde. In der Fachsprache müßte man sagen: Es handelt sich um einen Akt des ordentlichen Lehramtes, nicht um eine feierliche Definition »ex cathedra«, auch wenn inhaltlich dabei eine als definitiv zu betrachtende Lehre vorgelegt wird«⁸².

Daß eine definitive Lehre des ordentlichen Lehramtes sich ebenso der Unfehlbarkeit erfreut wie eine definitive Entscheidung des außerordentlichen, betont in Bezug auf das Bischofskollegium das II. Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche:

»Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen (in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt), so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi«⁸³.

Die Frage ist nur: gibt es auch unfehlbare Äußerungen des ordentlichen päpstlichen Lehramtes? Hier scheint die Auskunft der Theologen geteilt. Gustave Thils weist hin auf die autoritative Erklärung von Msgr. Gasser auf dem I. Vatikanum im Namen der Glaubensdeputation, wonach der Papst nur unfehlbar sei bei Kathedralentscheidungen. Das »nur« (solummodo) fehlt jedoch in der Formulierung der Konzilsentscheidung⁸⁴, so daß namhafte Theologen wie Billot, Hürth und Salaverri auch dem ordentlichen päpstlichen Lehramt die Unfehlbarkeit zuwiesen. Im Gegensatz dazu meint Thils, es sei wenigstens höchstwahrscheinlich, daß die Väter des I. Vatikanums definieren wollten, daß der Papst nur bei einer Definition unfehlbar sei⁸⁵.

Anderer Meinung dagegen ist Elmar Klinger. Das ordentliche päpstliche Lehramt, d. h. die normale Lehrverkündigung, sei »nicht unfehlbar, außer eine Lehre wird als endgültig festzuhaltende Offenbarungswahrheit vorgetragen«⁸⁶. Diese Auffassung

⁸¹ Nota di presentazione: L'Osservatore Romano, 30./31. 5. 94, S. 1.4; dt.: Deutsche Tagespost, 9. 6. 94, S. 5.

⁸² Ratzinger (Anm. 67) 342f.

Nota di presentazione (dt.; Anm. 81):

»Es handelt sich ... nicht um eine neue dogmatische Formulierung, sondern um eine vom ordentlichen päpstlichen Lehramt in endgültiger Weise gelehrt Doktrin, das heißt nicht eine Lehre, die als Vorsichtsmaßnahme getroffen wurde, auch nicht als die wahrscheinliche Hypothese oder als einfache disziplinäre Verfügung, sondern als eine mit Sicherheit wahre Lehre. Da es sich also nicht um eine in Freiheit bestreitbare Angelegenheit handelt, verlangt diese Lehre immer die volle und bedingungslose Zustimmung der Gläubigen. Das Gegenteil zu lehren, käme einer Verführung ihres Gewissens zum Irrtum gleich. Diese Erklärung des Papstes ist ein Akt des Hörens auf Gottes Wort und des Gehorsams gegenüber dem Herrn auf dem Weg der Wahrheit«.

⁸³ Lumen gentium 25b.

⁸⁴ DH 3074.

⁸⁵ Thils (Anm. 79) 306f.

⁸⁶ Klinger, Elmar, »Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes«: Rahner, Karl (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit (QD 54), Freiburg i. Br. 1971, 274–288, hier 284.

ergibt sich für Klinger aus der Applikation des von *Lumen gentium* zur Unfehlbarkeit des ordentlichen bischöflichen Lehramtes Gesagten auf den Papst als Haupt des Bischofskollegiums.

Zum Problem wird hier die Unterscheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem Lehramt in Bezug auf »*Ordinatio Sacerdotalis*«. Kann es sich noch um eine Lehre des »ordentlichen« Lehramtes handeln, wenn die Absicht dahinter steht, alle Gläubigen mit einer konkreten Verlautbarung an ebendiese Lehre zu binden?

In der einschlägigen Diskussion finden sich hier zwei Lehrmeinungen. Nach der einen Interpretation begründet die Absicht, alle Gläubigen zur absoluten Zustimmung in Sachen des Glaubens zu verpflichten, an sich schon eine »Definition ex cathedra«⁸⁷. Dies scheint mit der Interpretation Msgr. Gassers übereinzustimmen, wonach als Merkmal einer Kathedralentscheidung die Intention manifestiert werden müsse, »eine Lehre zu definieren, bzw. eine Unklarheit zu beenden hinsichtlich einer Lehre oder zu definierenden Sache, indem ein endgültiges Urteil gefällt und die betreffende Lehre als von der Gesamtkirche zu halten vorgelegt wird«⁸⁸.

Gemäß der Gegenthese können unfehlbare Lehräußerungen, mit denen zur Glaubenszustimmung verpflichtet wird, auch unter der Rubrik »ordentliches päpstliches Lehramt« gerechnet werden, insofern ihnen die »feierliche Vorlage« fehlt⁸⁹. Doch was heißt hier »feierlich«? Besteht die »Feierlichkeit« nicht gerade darin, die ganze Kirche absolut im Glauben verpflichten zu wollen?⁹⁰

Die offiziellen Kommentare zu »*Ordinatio Sacerdotalis*« haben sich offenbar für die zweite Lehrmeinung entschieden, wonach es definitive Glaubensäußerungen auch im Bereich des päpstlichen »magisterium ordinarium« gibt. Stoff für weiteres Nachdenken enthält diese Interpretation gewiß. Die theologische Erkenntnislehre wird sich intensiver damit beschäftigen müssen⁹¹.

Doch wichtiger als die (im Gesamtkontext zu verneinende) Frage, ob es sich hier um eine Kathedralentscheidung handle, ist die nach dem theologischen Anspruch auf Unfehlbarkeit. Ratzinger vermeidet diese Vokabel⁹², während der ungezeichnete Kommentar im »*L'Osservatore Romano*« von einer mit Sicherheit wahren Lehre spricht (»dottrina ... certamente vera«)⁹³. Es gibt grundlegende Lehren, die niemals im strikten Sinne »definiert« worden sind, aber doch zum unaufgebbaren Kernbestand des Glaubens gehören, so etwa die von der leiblichen Auferstehung Jesu. Sie

⁸⁷ Vgl. neben Thils (Anm. 79) u. a. bereits Brinkmann, Bernhard, »Gibt es unfehlbare Äußerungen des »Magisterium Ordinarium« des Papstes?« *Scholastik* 28 (1953) 202–221.

⁸⁸ Mansi 52, 1225 C, übersetzt nach Schatz, Klaus, *Vaticanum I 1869–1870. III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn 1994, 144.

⁸⁹ Nicolau, Michael/Salaverri, Iochim, *Sacrae Theologiae Summa I*, Madrid³ 1955, Nr. 648.

⁹⁰ So die kritische Frage von Brinkmann (Anm. 87) an Salaverri.

⁹¹ Ähnliches gilt für drei besonders hochrangige Aussagen in der Enzyklika »*Evangelium vitae*« (Nrn. 57; 62; 65). »Man mag unter Fachleuten über die formale lehramtliche Qualität dieser Aussagen diskutieren, über die damit ausgesagten Inhalte kann es unter katholischen Christen keinen Dissens geben«. So Kasper, Walter, »Ein prophetisches Wort in die Zeit. Anmerkungen zur Enzyklika »*Evangelium vitae*«: Internationale kath. Zeitschrift 24 (1995) 187–192, hier 189.

⁹² Wohl ist von »Gewißheit« die Rede; Ratzinger (Anm. 67) 343.

⁹³ Nota di presentazione (Anm. 81).

gilt gemäß neuscholastischer Terminologie als »de fide« kraft des ordentlichen Lehramtes und in ihrem Wahrheitsanspruch als unfehlbar⁹⁴. Die Nichtzulassung der Frau zum Weihepriestertum gehört in der »Hierarchie der Wahrheiten« gewiß nicht auf die gleich intensive Weise wie die Auferstehung zum Kern des Glaubens, hat aber in der dogmatischen Qualifikation eine analoge Struktur.

Erfordert »*Ordinatio Sacerdotalis*« eine formelle Glaubenzustimmung? Angel Antón, bekannter Ekklesiologe an der Gregoriana, deutet die päpstliche Entscheidung mit der Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen, »*Donum veritatis*«: Das Lehramt kann »Aussagen ›definitiv‹ vorlegen..., auch wenn sie nicht in den Glaubenswahrheiten enthalten, wohl aber mit ihnen innerlich so verknüpft sind, daß ihr definitiver Charakter letztlich sich von der Offenbarung selber herleitet«⁹⁵. Die Antwort des Gläubigen auf die mit der Offenbarung innerlich verbundenen Lehren wäre dann nicht die eigentliche Glaubenzustimmung, wohl aber die feste Zustimmung, der religiöse Gehorsam des Verstandes und des Willens⁹⁶. Oder anders formuliert: Auch die mit der Offenbarung innerlich verbundenen Lehren, die sog. »katholischen Wahrheiten«, können auf unfehlbare Weise vorgelegt werden und sind dann mit einem Glaubensassens (wenn auch nicht nicht als »*fides theologale*«) anzunehmen, der sich auf die Autorität der Kirche stützt (»*fides ecclesiastica*«)⁹⁷.

Bei »*Ordinatio Sacerdotalis*« scheint es aber nicht nur um eine Lehre zu gehen, die eine Folgerung oder Voraussetzung der Offenbarung darstellt, sondern um einen impliziten Inhalt der Offenbarung selbst⁹⁸. Geht es doch um die Berufung auf den in der Auswahl der Apostel bezeugten Willen Jesu⁹⁹, um die Einsetzung des Weisakramentes, wie Kardinal Ratzinger betont¹⁰⁰. Die dogmatische Qualifikation wäre dann »*de fide divina*« und die Antwort des Gläubigen die eigentliche Glaubenzustimmung. Zugunsten dieser Auslegung ließe sich der römische Kommentar anführen, der die Erklärung des Papstes als »Akt des Hörens auf Gottes Wort« bezeichnet, und ein Interview Kardinal Ratzingers, der von einem »Ausdruck des Glaubens der Kirche« spricht, die sich auf den Willen Christi beziehe. Wer dem nicht folge, spalte sich vom Glauben der Kirche ab¹⁰¹.

Eine Qualifikation »*de fide*« bezüglich der Nichtordination der Frau gab es z.T. vereinzelt schon in älteren Dogmatiklehrbüchern, auch wenn in der Regel aufgrund

⁹⁴ Vgl. z. B. Ott, Ludwig, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1978, 232.

⁹⁵ *Donum veritatis*, Nr. 16: VAS 98, S. 12.

⁹⁶ Gemäß *Lumen gentium* 25 a; *Donum veritatis* 23: VAS 98, S. 14f. Antón (Anm. 77) 733–741. So auch Lederhilger, Severin/Kalb, Herbert, »Römische Erlässe und Entscheidungen«: Theol.-prakt. Quartalschrift 143 (1995) 72f.

⁹⁷ In Anwendung des Rasters von Pohle, Joseph/Gummersbach, Josef, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn 1952, 95–98; Ott (Anm. 94) 9f.

Daß die »*veritates catholicae*« Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben können, ist allerdings kein formeller Bestandteil des Dogmas, auch wenn die Sache dem Vertreter der Glaubensdeputation auf dem I. Vatikanum als theologisch sicher galt: Antón (Anm. 77) 734f, Anm. 67.

⁹⁸ Vgl. Ott (Anm. 94) 8f.

⁹⁹ OS, Nr. 1–2.

¹⁰⁰ Ratzinger (Anm. 67) 337f.

¹⁰¹ *Nota di presentazione* (Anm. 81); KNA, 1. 6. 94, Nr. 8025.

der weniger fortgeschrittenen Diskussion eine geringere Qualifikation gegeben wurde, wie »sententia certa«, »sententia communis« oder »sententia fidei proxima«¹⁰². Die Herausforderung der Zeit hat mit der Stellungnahme des Lehramtes nun zu einer Qualifikation geführt, die in neuscholastischer Terminologie als »sententia de fide« zu bezeichnen wäre.

Ob es sich um eine Lehre »de fide divina« handelt oder »nur« »de fide ecclesiastica«, ist dabei für die existentielle Haltung des Gläubigen zweitrangig. Eine feste Zustimmung zum Lehramt ist in jedem Fall gefordert. Eine »Diskussion«, ein »Gespräch«, ist damit nicht abgeblockt. Aber, so betonen die deutschen Bischöfe: »Dieses Gespräch kann ... nach dem Apostolischen Schreiben ... nicht weiterhin so geführt werden, als sei die Frage der Priesterweihe von Frauen noch offen. Sie ist mit hoher lehramtlicher Autorität beantwortet«¹⁰³.

Dieser klaren Folgerung sucht Wolfgang Beinert mit dem Hinweis auf die »eigenständige« Rolle der Theologie sowie auf den Glaubenssinn der Christgläubigen zu entgehen. Die wissenschaftliche Theologie sei »neben der Heiligen Schrift, der Tradition der Kirche, dem Lehramt und dem Glaubenssinn der Gläubigen eine eigenständige Bezeugungsinstanz des christlichen Glaubens, die in Konsonanz mit allen anderen, die eben genannt wurden, aber unter Wahrung der eigenen Identität zur Erhellung der Probleme beiträgt ...«¹⁰⁴. Ein Einspruch gegen die Ergebnisse der Theologie sei nicht autoritär, sondern nur argumentativ möglich¹⁰⁵. In der Theologie indes scheine sich »eine *sententia communis* ... abzuzeichnen, die sich gegen die traditionelle Ansicht wendet«¹⁰⁶.

Außerdem sei zu beachten, daß dem Lehramt entgegenstehe »ein offenkundig anderslautendes, immer stärker werdendes Votum vieler Kirchenmitglieder ..., das theologisch als Äußerung des *Glaubenssinnes der Gläubigen* ernst genommen werden muß«¹⁰⁷. Möglicherweise handele es sich hier um »einen Fall theologischer Nichtrezeption«¹⁰⁸.

Was den »Glaubenssinn« betrifft, so ist hier die Kennzeichnung des II. Vatikanums zu beachten: »Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (...), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (...) unverlierbar fest«¹⁰⁹.

¹⁰² Vgl. Römischer Kommentar zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum: VAS 3, 23–50, hier 30 = VAS 117, 31–58, hier 38.

Der Verfasser dieses Beitrags hat vor »Ordinatio Sacerdotalis« im Gefolge von »Inter insigniores« für den Gewißheitsgrad »sententia fidei proxima« votiert: Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 471–474.

¹⁰³ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz (Anm. 25) [S. 4].

¹⁰⁴ Beinert (1994; Anm. 6) 725; vgl. (1993; Anm. 40) 191.

¹⁰⁵ Beinert (1994; Anm. 6) 725; 728.

¹⁰⁶ Beinert (1993; Anm. 40) 188.

¹⁰⁷ Beinert (1993; Anm. 40) 188.

¹⁰⁸ A. a. O. 187.

¹⁰⁹ Lumen gentium 12a.

Nach dieser Bestimmung vollzieht sich der Glaubenssinn nicht in Opposition zum Lehramt, sondern in Gehorsam unter dessen Leitung; sein Bezugspunkt ist nicht der jeweilige Zeitgeist, sondern die Treue zum Wort Gottes. Das, was Beinert (in Opposition zum Lehramt, zu Schrift und Tradition) als »Glaubenssinn« bezeichnet, ist keine Glaubensgröße, sondern eher die Anpassung an das, was der mythische »moderne Mensch« empfindet, d. h. der durchschnittliche Zeitgenosse der gegenwärtigen westlichen Welt¹¹⁰. Die Treue zur Glaubenstradition wird ersetzt durch Zeitgeistsurfing.

Ein möglicher Konflikt zwischen Theologie und Lehramt wird von der Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen umsichtig erörtert. Mögliche Spannungen werden, in rechter Weise ausgetragen, sogar als »dynamisches Element« und als »Anregung« gesehen¹¹¹. Ein solcher Dissens ist jedoch dann nicht mehr legitim, wenn es um »irreformable Dinge« geht¹¹², so bei der »Unterweisung des ordentlichen und universalen Lehramtes, wenn es eine Glaubenslehre als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt«, oder bei der »definitiven« Vorlage von Wahrheiten über Glaube und Sitten, die mit der Offenbarung verbunden sind; der legitime Spielraum des Dissenses bewegt sich offensichtlich in dem Bereich von Lehren, die vorgetragen werden »ohne die Absicht, einen ›definitiven‹ Akt zu setzen«¹¹³.

3.2 Die Apostolische Sukzession und die Einsetzung des Zwölferkreises

Die Orientierung an der Vorgabe des Lehramtes entbindet den Theologen nicht von seiner Aufgabe, die einzelnen Argumente zur Fragestellung sorgfältig zu diskutieren. Vorausgesetzt für das Verständnis von »*Ordinatio Sacerdotalis*« ist das kirchliche Dogma, daß das Weihesakrament von Jesus Christus gestiftet worden ist und die Vollmacht des geweihten Amtsträgers übermittelt wird in der Apostolischen Sukzession¹¹⁴.

Bestritten wird jedoch de facto schon diese elementare Voraussetzung der Argumentation. Von einer »formalen Amtseinsetzung«, so etwa Beinert, erfahre man »in den echten paulinischen Briefen ... nichts«. Und die Angaben der (ungefragt als nachpaulinisch erklärten) Pastoralbriefe werden mit Gerhard Lohfink (um-)interpretiert: »Nein, ich (sc. der Verfasser der Pastoralbriefe) wollte nicht ein bestimmtes Amt, sondern das *Evangelium* als Norm für die Kirche. Schafft ihr euch jeweils *das* Amt, das der beste Garant für die unverfälschte Weitergabe und Verwirklichung des *Evangeliums* ist!«¹¹⁵

¹¹⁰ Der »moderne Mensch« wird quasi als theologische Erkenntnisinstanz namhaft gemacht von Hünermann (1993; Anm. 41) 217.

¹¹¹ *Donum veritatis*, Nr. 25: VAS 98, S. 16.

¹¹² Vgl. *Donum veritatis*, Nr. 24: VAS 98, S. 15.

¹¹³ *Donum veritatis*, Nr. 23: VAS 98, S. 14f.

¹¹⁴ DH 1773f; 1776 (Tridentinum, Kanones über das Weihesakrament); *Lumen gentium* 20f.

¹¹⁵ Beinert (1994; Anm. 6) 731f; vgl. Lohfink, Gerhard, »Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen«: ThQ 157 (1977) 93–106, hier 105.

Mit anderen Worten: eine apostolische Nachfolge durch Handauflegung und Gebet ist eine spätere Fiktion; ein »Amt« muß es irgendwie geben, aber dessen konkrete Ausformung ist Sache der Kirche. Eine eigentliche Stiftung des Weiheamtes durch Jesus Christus existiert nicht.

Diese Thesen sind nicht originell, entsprechen sie doch in hervorragender Weise einem liberal-protestantischen Selbstverständnis, das im NT im Blick auf das kirchliche Amt den (»protestantischen«) Ursprung von »frühkatholischen« Schriften unterscheidet und nur die angebliche Anfangsphase für gültig erklärt. Nicht ernst genommen wird dabei nicht nur das Zeugnis der Pastoralbriefe, die von einer Amtseinsetzung durch Handauflegung und Gebet sprechen¹¹⁶, sondern auch das der Apostelgeschichte (14,23) und nicht zuletzt die (höchst selten bedachten) Angaben des 1. Clemensbriefes, der im Jahre 96 n. Chr. von einer über die Apostel auf Jesus zurückgehenden Amtsnachfolge spricht und dabei nur Männer erwähnt:

»Die Apostel empfangen die Frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen. Sie empfangen also Aufträge, wurden durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt und durch das Wort Gottes in ihrer Treue gefestigt ... So predigten sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein ...

Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben Genannten ein und gaben dabei Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen«¹¹⁷.

Wären diese konkreten Angaben eine späte Fiktion, dann wäre dem Brief aus Rom der Erfolg versagt geblieben, nämlich die Wiedereinsetzung der von ihrem Amt abgesetzten Presbyter. Doch wir wissen, daß noch Jahrzehnte später der Clemensbrief in Korinth eine solche Ehrenstellung eingenommen hat, daß er regelmäßig im Gottesdienst vorgetragen wurde¹¹⁸.

Gewiß hat es am Anfang eine große Variabilität von Bezeichnungen gegeben bezüglich des Leitungsdienstes in der frühen Kirche, und die klare Dreiteilung des Amtes in Bischof, Presbyter und Diakon begegnet erst bei Ignatius. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die personale Beauftragung derer, die vom Clemensbrief »Bischöfe« (im Kontext – wie etwa auch in Apg 20 – identisch mit »Presbyter«) und »Diakone« genannt werden, gewissermaßen in der Luft hängt. Die Angaben des Clemens stehen durchaus in Harmonie mit dem, was wir in den von allen als »echt« angenommenen

¹¹⁶ 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6f.

¹¹⁷ 1 Clem 42,1–4; 44,1–2 (ed. J. A. Fischer 81).

¹¹⁸ Eusebius, Hist. eccl. IV,23,11 (dt.: ed. H. Kraft 223). Der hier von Eusebius zitierte Dionysius, Bischof von Korinth, wirkte um 170: Fischer, J. A., »Dionysios, Bisch. v. Korinth«: LThK² 3 (1959) 404; Nautin, Pierre, »Dionigi di Corinto«: Dizionario patristico I (1983) 981f.

Paulusbrieffen finden, so der Hinweis auf die Rolle der »Erstlinge« im Amt (vgl. 1 Kor 16,15f) und selbst die Titel »Bischof« und »Diakon« (Phil 1,1)¹¹⁹.

Selbst wenn man die pseudonyme Verfasserschaft der Pastoralbriefe voraussetzt (was allerdings nicht unbestritten ist¹²⁰), werden die Angaben über die Einsetzung von Amtsträgern durch Paulus damit noch nicht fiktiv. Auch bei der Annahme einer Entwicklung von Paulus zu den Pastoralbriefen geht es (schon angesichts der Erwähnung von Episkopen und Diakonen in Phil 1,1) »nicht an, zwischen Phil[ipperbrief] und Past[oralbriefen] jede Verbindungslinie in Abrede zu stellen«¹²¹.

Bestritten wird freilich häufig nicht nur die Apostolische Sukzession, sondern schon deren Ausgangspunkt, die Berufung der 12 Apostel durch Jesus Christus in ihrer Bedeutung für unsere Frage. Die Auswahl der Zwölf, so Beinert, sei als symbolhafte Handlung zu verstehen, die auf das ideale Israel als Zwölf-Stämme-Volk verweise. Dabei wolle Jesus aber »überhaupt nichts zur Frage der apostolischen Sendung und nichts zur Frauenfrage sagen, wenn er die Zwölf beruft«¹²².

Daß die Auswahl der Zwölf als solche nichts mit der apostolischen Sendung zu tun haben soll, berührt merkwürdig. Schon der römische Kommentar zu »Inter insigniores« weist gegen eine solche Argumentation u. a. auf Mk 3,14: »Er setzte die Zwölf ein, die er bei sich haben und später aussenden wollte, damit sie predigen«¹²³. Doch selbst bei der Stammvätertypologie wird man rückfragen müssen, ob hier nicht bereits ein heilsgeschichtlich wichtiger Bezug vorliegt. Der eschatologische Bezug der Zwölf als »Stammväter« läßt sich dabei nicht gegen ihre missionarische Sendung ausspielen, sondern ist hiermit verknüpft¹²⁴.

Zu beachten ist nicht zuletzt die Rolle der Zwölf beim Letzten Abendmahl: nur sie werden in den Evangelien als Teilnehmer erwähnt. Ihre Rolle wird vom Tridentinum deutlich herausgestrichen:

»Wer sagt, mit den Worten: ›Tut dies zu meinem Gedächtnis‹ (...), habe Christus die Apostel nicht als Priester eingesetzt, oder er habe nicht angeordnet, daß sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferen: der sei mit dem Anathem belegt«¹²⁵.

¹¹⁹ 1 Clem 44,2–3 wird im Kontext der Apost. Sukzession erwähnt von »Lumen gentium« 20b; der »Katechismus der Katholischen Kirche«, Nr. 1577, zitiert 1 Clem 42,4; 44,3 am Ende des Satzes: »Jesus, der Herr, hat Männer gewählt, um das Kollegium der zwölf Apostel zu bilden, und die Apostel taten das gleiche, als sie Mitarbeiter wählten, die ihnen in ihrer Aufgabe nachfolgen sollten«.

¹²⁰ Oden, Th. A., *First and Second Timothy and Titus*, Louisville 1989, 15, meint etwa: »The traditional view that Paul wrote the Pastorals, after being widely questioned, is now gaining a broader hearing«. Vgl. u. a. Robinson, J. A. T., *Wann entstand das Neue Testament?* Paderborn – Wuppertal 1986; Knight III, G. W., *The Pastoral Epistles*, Grand Rapids/Mich. 1992, 4–52; Warnecke, Heinz/Schirmmayer, Thomas, *War Paulus wirklich auf Malta?* Neuhausen – Stuttgart 1992.

¹²¹ Gnilka, Joachim, *Der Philipperbrief* (HThK X/3), Freiburg i. Br. ²1976, 35f; vgl. auch Ziegenaus, Anton, »Zum Selbstverständnis des Priesters in den Zeiten des Umbruchs«: *Forum Kath. Theologie* 2 (1986) 253–267, hier 259–267.

¹²² Beinert (1994; Anm. 6) 730; vgl. Bucher-Gillmayr (Anm. 74) 170–173.

¹²³ Römischer Kommentar (Anm. 102): VAS 3, 32/VAS 117, 39f; vgl. *Inter insigniores*, Nr. 2.

¹²⁴ Vgl. Hauke, *Frauenpriestertum* (Anm. 9) 325–327; Gnilka, Joachim, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 1994, 172; 218–220.

¹²⁵ DH 1752.

Daß keine Frau diesen apostolischen Auftrag erhält, ist beachtenswert angesichts der Tatsache, daß am Paschamahl (zu dem das Letzte Abendmahl zumindest einen Bezug hat) sonst auch Frauen und Kinder teilnahmen. Obwohl Jüngerinnen Jesu sich zur gegebenen Zeit in Jerusalem aufhielten, werden dennoch nur die Zwölf als Teilnehmer des Abendmahles und damit als Träger einer besonderen Sendung erwähnt¹²⁶.

3.3 Die »Apostelin Junia« als Gegeninstanz?

Als »schlagender« Einwand wird von vielen gegen die päpstliche Erklärung ins Feld geführt, daß Paulus das Vorhandensein der Apostelin Junia erwähne. Diese Tatsache, so Beinert, sei »geklärt«¹²⁷, und Hünermann betont, ihm sei »kein bedeutender neuerer katholischer oder evangelischer Römerbrief-Kommentar bekannt, der Junia nicht zu dem eigentlichen Apostelkreis zählen würde«¹²⁸. Ratzinger betont demgegenüber den hypothetischen Charakter der Deutung des Namens als »Junia« und weist auf die Kommentare von Käsemann (1974) und Schlier (1977), die vom Männernamen »Junias« sprechen, sowie auf den Kommentar von Fitzmyer (1993), der die Frage offen läßt¹²⁹.

Die Streitfrage eignet sich gewiß nicht für plakative Stellungnahmen. Der tatsächliche Befund ist recht differenziert und kommt nicht über Hypothesen hinaus¹³⁰. Um dies zu zeigen, sei eine knappe Bilanz der Diskussion versucht.

In Röm 16,7 heißt es: »Grüßt Andronikus und Junias (auf Griechisch im Akkusativ: Iouniân), meine Landsleute und Mitgefangenen, die unter den Aposteln hochgeschätzt sind und die schon vor mir in Christus waren«.

Andronikus und Junia(s) werden entweder von den Aposteln geschätzt oder – was meist angenommen wird – selbst unter die »Apostel« gezählt. In diesem Fall haben sie entweder (als Apostel im engeren Sinne) nach der Auferstehung von Christus selbst die Sendung empfangen, oder aber es handelt sich in einem weiteren Sinne um »wandernde Verkündiger des Evangeliums«¹³¹. Die paarweise Aussendung von Missionaren findet ihr Vorbild bereits im Leben des vorösterlichen Jesus.

Der Akkusativ »Iounian« (in der ursprünglich tradierten Majuskelform) kann entweder vom männlichen »Iuniánus«/»Iounianós« abgeleitet werden; solche Kurzformen sind bei Paulus häufig, so »Silas« für »Silvanós«. Oder aber es geht um das weibliche »Iounia«. In den profanen antiken Namensbefunden, soweit sie uns überkommen sind, ist »Iounia« belegt, nicht aber »Iounias«. Johannes Chrysostomus hat

¹²⁶ Vgl. Mk 14,17; Mt 26,20; Lk 22,14; Hauke, a. a. O., 327f. Selbst falls man einen größeren Teilnehmerkreis für denkbar hält (wenn auch unwahrscheinlich: so Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium II [HThK II/2], Freiburg i. Br. 1977, 347f), so wird doch exklusiv die Rolle der Zwölf herausgestellt, die schon bei Markus eine Mittlerfunktion zwischen Jesus und der späteren Gemeinde einnehmen; vgl. Gnllka, Joachim, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1-2), Zürich u. a. 1978/79, I 139f (Mk 3,14); II 236 (Mk 14,17).

¹²⁷ Beinert (1994; Anm. 6) 738, Anm. 25.

¹²⁸ Hünermann (1994; Anm. 11) 408.

¹²⁹ Ratzinger (1994; Anm. 67) 341f; Fitzmyer, J. A., Romans, New York 1993, 737–740.

¹³⁰ Vgl. u. a. Fabrega, Valentin, »War Junia(s), der hervorragende Apostel (Rom. 16,6), eine Frau?« JAC 27/28 (1984/85) 47–64.

¹³¹ So etwa Schlier, Heinrich, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg i. Br. 1977, 444.

»Iounia« den Titel »Apostel« zuerkannt, freilich in einem weiteren Sinne, denn ein lehramtliches Auftreten im Gottesdienst wird von ihm ausgeschlossen¹³². Andronikus und Junia wären dann ein missionierendes Ehepaar, ähnlich wie Priska und Aquila.

Die Kurzformhypothese (Männernamen »Junias«) kann sich dagegen auf die (gemäß Nestle/Aland) besten Minuskelhandschriften berufen. Nach dem philologischen Standardwerk zum NT, der Grammatik von Blass-Debrunner, wäre bei einem Femininum »Iounián« zu lesen, nicht aber wie im gegebenen Text »Iouniân«¹³³.

Bisher übersehen wurde in der aktuellen Diskussion um den Namen das Zeugnis der altkirchlichen Jüngerlisten. Diese Listen, ediert und kommentiert bereits 1907 durch Theodor Schermann, existieren unabhängig voneinander in verschiedenen Traditionen. Die ältesten Fassungen sind syrisch-palästinensischen Ursprungs und werden von Schermann in das 4. Jh. datiert. Die Jüngerlisten bieten, soweit sie den Namen erwähnen, durchwegs die männliche Form »Junias«. Die bei Pseudo-Epiphanius überlieferte Liste nennt Junias als Bischof von Apamea in Syrien¹³⁴. Falsifiziert ist damit die oft vertretene Behauptung, in der Alten Kirche sei der Name stets weiblich gedeutet worden¹³⁵.

Exegetisch ist die Streitfrage »Junia oder Junias?« wohl nicht definitiv zu klären. Selbst das hier gewiß unverdächtige »Wörterbuch der Feministischen Theologie« hält es für offen, ob eine »Junia« oder ein »Junias« erwähnt sei¹³⁶. Selbst wenn der Name weiblich zu deuten wäre, bräuchte die Aufgabe einer »Apostelin« nicht im Bereich der öffentlichen Verkündigung zu liegen¹³⁷. Die strikten Lehrverbote in 1 Kor 14 und 1 Tim 2 wären beim legitimen Vorhandensein einer predigenden Missionarin nicht leicht verständlich. Für welche Hypothese man sich auch entscheiden mag: eine auf der gleichen Ebene wie der hl. Paulus angesiedelte »Apostelin Junia« ist exegetisch unbeweisbar.

3.4 Das »Gebot des Herrn« in 1 Kor 14,37

Im Anschluß an die Arbeiten zweier Exegeten, des Schweden Nils Johansson und des deutschen Schnackenburg-Schülers Gerhard Dautzenberg, hat der Verfasser dieses Beitrags in seiner Doktorarbeit eine Interpretation des vielzitierten »Schweigegebots« in 1 Kor 14,33b–38 dargeboten, die eigentlich all jene lebhaft interessieren müßte, die um die Bedeutung der »historisch-kritischen Methode« bemüht sind: das

¹³² Vgl. Gryson, Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972, 135 ff.

¹³³ Blass, Friedrich/Debrunner, Albert, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch I*, Göttingen 1976, 101, Anm. 6; vgl. aber Schulz, R. R., »Romans 16:7: Junia or Junias?« *The Expository Times* 98 (1986/87) 108–110, hier 109.

¹³⁴ Schermann, Theodor (Hrsg.), *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte* (TU 31/1), Leipzig 1907, 292–321.339.

¹³⁵ So etliche Autoren im Anschluß an Brooten, Bernadette, »Junia ... hervorragend unter den Aposteln« (Röm. 16,7): Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), *Frauenbefreiung*, München 1978, 148–151. Brooten nennt als ersten Zeugen der männlichen Lesart Aegidius Romanus (1245–1316).

¹³⁶ Albrecht, Ruth, »Apostelin/Jüngerin«: Gössmann, Elisabeth u. a. (Hrsg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 24–28, hier 25.

¹³⁷ Vgl. Baumert, Norbert, *Frau und Mann bei Paulus*, Würzburg 1992, 187f.

»Schweigegebot« läuft (wie in 1 Tim 2) auf ein »Lehrverbot« hinaus, das im Gemeindegottesdienst seinen Ort hat und (als Höhepunkt der Argumentation) mit einem »Gebot des Herrn« (1 Kor 14,37) begründet wird¹³⁸.

Das Problem wird gerne umschifft, indem die Stelle (insbesondere die Verse 34–36) als nachpaulinische »Interpolation« erklärt wird, doch auch in diesem Falle würde sich das Problem des Kanons stellen: die anstößigen Verse gehören zum verbindlichen Bibeltext. Dautzenberg spricht jedenfalls von einem »mißbräuchlichen Einsatz höchster theologischer Qualifikationen: des Brauches aller Gemeinden, des Willens des Gesetzes, eines Gebotes des Herrn, des Apostels als dessen Übermittler«¹³⁹. Auffällig ist, wie eben dieser Autor in einer für weitere Kreise bestimmten Publikation die nähere Behandlung der gewichtigen Verse 37–38 sorgfältig vermeidet¹⁴⁰. Norbert Baumert, der die Stelle (wie übrigens auch Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁴¹) als paulinisch deutet, geht kurz auf das »Gebot des Herrn« ein und meint, damit würde das ganze Kapitel gemeint, nicht aber speziell das Lehrverbot¹⁴². Zur näheren Begründung verweist er auf eine parallele Publikation¹⁴³, in der aber die Arbeit des Unterzeichneten noch nicht auftaucht (ebensowenig die von Johansson), insbesondere nicht der wichtige Hinweis auf 1 Kor 9,1–14, einer Stelle mit der gleichen Argumentationsstruktur, wie wir sie in 1 Kor 14,33b–38 finden: die Praxis der Kirche, das Alte Testament, die allgemeine Sitte und (als Höhepunkt der Argumentation) die Weisung Jesu. Für die Unterstützer von »*Ordinatio Sacerdotalis*« ist der formelle Hinweis auf ein »Gebot des Herrn« nicht notwendig, weil sich der Wille Jesu auch in der Auswahl der Zwölf und in der Tradition ausdrückt; für die Position der Gegner jedoch könnte sich die historisch-kritische Exegese hier als verheerend erweisen. Ist den Befürwortern des Frauenpriestertums bekannt, daß es protestantische Gruppen gibt, die (auch durch ein vertieftes Studium des Neuen Testaments) zum Ergebnis gekommen sind, die bereits eingeführte Frauenordination rückgängig zu machen?¹⁴⁴

¹³⁸ Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 358–392.

¹³⁹ Dautzenberg, Gerhard, »Tradition, paulinische Bearbeitung und Redaktion in 1 Kor 14,26–40«: Jendorff, B./Schmalenberg, G. (Hg.), Tradition und Gegenwart, Bern – Frankfurt 1974, 17–29, hier 28. Vgl. ders., Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BWANT 104), Stuttgart 1975, 263–298.

¹⁴⁰ Dautzenberg, Gerhard, »Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden«: ders. u. a. (Hg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg i. Br. 1983, 182–224, hier 193–196.

¹⁴¹ Schüssler Fiorenza, Elisabeth, ... Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988, 287.

¹⁴² Baumert, Frau und Mann (Anm. 137) 178–181; 315, Anm. 589.

¹⁴³ Baumert, Norbert, Antifeminismus bei Paulus? (FzB 68), Würzburg 1992, 129–141, hier 134.

¹⁴⁴ Die Lutheraner in Lettland – vgl. Deutsche Tagespost, 29. 4. 95, S. 4 – sowie die australischen Presbyterianer – vgl. idea-Spektrum, Nr. 48/1991.

Im deutschsprachigen Protestantismus berufen sich auf 1 Kor 14,37 hier u. a. Slenczka, Reinhard, »Die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche«: »... das Weib rede in der Gemeinde«: Maria Jepsen: erste lutherische Bischöfin; Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, 57–71, hier 63–68; Neuer, Werner, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen – Basel ⁵1993, 110; (für die »Selbstständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland«) Schöne, Jobst, Hirtenbrief zur Frage der Ordination von Frauen zum Amt in der Kirche, Groß Oesingen 1994; Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Braunschweig (Hg.), Wer »verläßt den Boden der in der evangelischen Kirche geltenden Lehre«? Zur EKD-Stellungnahme von 1992 »Frauenordination und Bischofsamt«, Groß Oesingen 1995, 34–37.

3.5 Das Gewicht der Tradition

Das päpstliche Schreiben beruft sich entscheidend auf die »beständige und umfassende Überlieferung der Kirche«¹⁴⁵, die sich auf den Willen Jesu bezieht. Dieses Argument versucht Beinert zu entkräften, indem er meint, ein echtes Problem bilde die Frage ja »erst in dem Moment, da die androzentrische Kultur in die Krise gerät, also in der Gegenwart, ganz genau: Seit 20 Jahren!« Erst 1975, mit einem Brief Pauls VI. an den Erzbischof von Canterbury, gebe es die älteste kirchenamtliche Stellungnahme¹⁴⁶. Der traditionelle Horizont der kirchlichen Haltung sei der Patriarchalismus, und mit dessen Überwindung werde auch die Nichtordination der Frau problematisch. Wie die Kirche ihre Haltung anlässlich der Sklaverei geändert habe – an die Stelle einer jahrhundertelangen Billigung sei inzwischen eine energische Ablehnung getreten –, so könne sie (wie in manchen anderen Fragen) auch ihre Position zur Stellung der Frau revidieren¹⁴⁷.

Es trifft nun zweifellos zu, daß das Thema »Frauenpriestertum« in der Gegenwart eine besondere Virulenz erreicht hat. Dennoch finden wir in den Zeugnissen der Tradition nicht einfach eine fraglose Selbstverständlichkeit (etwa vergleichbar mit der Auffassung, daß sich die Sonne um die Erde bewegt), sondern durchaus die Abwehr der Gegenposition: »Priesterinnen« gab es in einem »patriarchalischen« Kontext bereits in der Alten Kirche bei Gnostikern und Montanisten sowie im Mittelalter bei verschiedenen Sekten¹⁴⁸. Dagegen berufen sich die Bischöfe und Theologen auf das Beispiel Jesu, das Vorbild Mariens (was gerade nicht für eine »Minderwertigkeit der Frau« spricht) und die einschlägigen Worte der paulinischen Briefe. Wäre eine rein »gesellschaftliche Abhängigkeit« für die Entscheidung in unserer Frage entscheidend, so hätte dies im übrigen bei der kulturellen Vielfalt in der alten Welt zu einer verschiedengestaltigen Praxis geführt, in Analogie zum Heidentum, wo es dem christlichen Amtspriestertum soziologisch vergleichbare Positionen für Frauen durchaus gegeben hat¹⁴⁹.

Was die historischen Parallelbeispiele angeht, wo die Kirche eine »definitive« Entscheidung geändert habe, so ist jeweils der gesamte Kontext der Fragen zu berücksichtigen, was hier nicht geschehen kann¹⁵⁰. Eingegangen sei nur auf das am

¹⁴⁵ OS, Nr. 4.

¹⁴⁶ Beinert (1994; Anm. 6) 735 f.

¹⁴⁷ Vgl. Beinert (1993; Anm. 40) 189 f.; (1994; Anm. 6) 728 f.; Raming (1994; Anm. 50) 191.

¹⁴⁸ Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 399–464.

Nach Giorgio Otrantos Auslegung einer Dekretale Papst Gelasius' I. hat es gegen Ende des 5. Jh.s in Süditalien eine Priesterweihe der Frau sogar in der Großkirche gegeben; aber gerade diese Praxis wird vom Papst verurteilt. Vgl. Otranto, Giorgio, »Note sul sacerdozio femminile nell' antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I«: *Vetera christianorum* 19 (1982) 341–360; s.a. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 419; Ashley, B. M., »Gender and the Priesthood of Christ: A Theological Reflection«: *The Thomist* 57 (1993) 343–379, hier 353.

Eine solche Praxis, wenn es sie denn gegeben hat, ist nicht als Argument für eine Gültigkeit der Frauenordination anzusehen, sondern für die Jetztzeit als vorweggenommener Hinweis gegen zukünftige Aktionen schismatischer Bischöfe.

¹⁴⁹ Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 334–338.

¹⁵⁰ Vgl. dazu die Andeutungen bei Ratzinger (Anm. 67) 339, Anm. 4.

häufigsten erwähnte Beispiel der Sklaverei¹⁵¹. Die Kirche hat dieses Phänomen lange geduldet oder sogar gutgeheißen, da die ökonomische Bindung der äußeren Freiheit an einen Herrn die christliche Freiheit nicht verunmöglicht. Dennoch hat das Christentum dazu beigetragen, die Sklaverei von innen her zu überwinden. Während die Kirche über Jahrhunderte hinweg der Sklaverei relativ gleichgültig gegenüberstand, kann man dies bezüglich der Frauenordination aber gerade nicht sagen: sie wird schon in der Alten Kirche verurteilt. Im übrigen ist das Verhältnis Mann-Frau in der Schöpfung verwurzelt, was von der Sklaverei nicht gesagt werden kann.

3.6 Symbolische Repräsentanz und Anthropologie

Der »springende Punkt«, die Haltung der Kirche zur Sklaverei mit dem Frauenthema zu vergleichen, ist für viele Autoren (wie oben bereits angesprochen) die eheliche Unterordnung der Frau und das korrespondierende »Haupt«-Sein des Mannes. Wie das Evangelium sauerteigartig die Sklaverei abgeschafft habe, so auch schließlich in der modernen Gesellschaft die untergeordnete Stellung der Frau. Doch gerade diese patriarchalische Struktur sei für die Begründung der Nichtordination der Frau maßgebend. Das »symbolistische Argument«, das den Priester als Vertreter Christi sehe, sei »nur innerhalb des Patriarchalismus schlüssig«¹⁵². Auch in dem Hinweis auf die Bundessymbolik (Bräutigam-Braut) sickere die Idee der Unterordnung durch¹⁵³.

Hier wird man zugestehen müssen, daß die im NT als Schöpfungsordnung begründete Stellung des Mannes als »Haupt« (1 Kor 11), zumal im Rahmen der Ehe (Eph 5,21–33), für das »Symbolargument« entscheidend ist. Dies kommt deutlich zum Ausdruck in dem Schreiben der Glaubenskongregation zum Thema: der Priester handelt »in persona Christi capitis«, als Vertreter Christi als des Hauptes der Kirche, und hierin liegt eine Beziehung zum Mannsein Christi, der im Bundesverhältnis zur Kirche (als »Bräutigam« gegenüber der »Braut«) eine inizierende Rolle einnimmt. »Um die Bedeutung dieser Symbolik für die Ökonomie der Offenbarung gebührend zu berücksichtigen, muß man daher einräumen, daß in den Funktionen, die den Weihecharakter erfordern und wo Christus selbst, der Urheber des Bundes, der Bräutigam und das Haupt der Kirche, in der Ausübung seiner Heilssendung repräsentiert wird – was im höchsten Maße in der Eucharistie geschieht – seine Rolle von einem Mann verkörpert wird (das ist der eigentliche Sinne des Wortes persona)«. Sofort danach wird betont, daß es bei der Repräsentation des »Bräutigams« und »Hauptes« der Kirche durch den männlichen Amtspriester nicht um eine Höherwertigkeit des Mannes (oder Minderwertigkeit der Frau) geht: »Das gründet bei diesem letzterem (sc. dem Mann) nicht in irgendeiner persönlichen höheren Würde in der Wertordnung, sondern ergibt sich allein aus einer faktischen Verschiedenheit in der Verteilung der Aufgaben und Dienste«¹⁵⁴.

¹⁵¹ Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 348f.

¹⁵² Beinert (1993; Anm. 40) 197.

¹⁵³ Schiessl (Anm. 48) 121.

¹⁵⁴ Inter insigniores, Nr. 5: VAS 3, S. 16f/VAS 117, S. 24f.

In den Stellungnahmen Johannes Pauls II. kommt der Vergleichspunkt des »Hauptseins« (in der Anthropologie und Weihetheologie) nur indirekt und eher verhalten zum Ausdruck. So wird in »Ordinatio Sacerdotalis« eine Ansprache Papst Pauls VI. zitiert: der wahre Grund für die Nichtordination der Frau »liegt darin, daß Christus es so festgelegt hat, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausstattete, der dann in der Folge die Tradition der Kirche stets gefolgt ist«¹⁵⁵. In der theologischen Anthropologie wird man nicht von der Wirkungsgeschichte der paulinischen Theologie abstrahieren können (1 Kor 11 und 14; Eph 5; 1 Tim 2), die für die innere Begründung der kirchlichen Haltung von Anfang an den Ton angegeben hat¹⁵⁶. Daß hierbei gelegentlich fragwürdige Einflüsse hineinkamen, die einen Minderwert der Frau implizieren (so die – wenn auch in der Rezeption gemilderte – Zeugungslehre des Aristoteles bei Thomas¹⁵⁷), ist bedauerlich, kann aber nicht gleichgesetzt werden mit einer generellen Minderbewertung der Frau. Andernfalls hätte nicht mit dem Beispiel Mariens argumentiert werden können. Außerdem wird schon in Antiquität und Mittelalter die politisch-gesellschaftliche Sphäre von den Aufgaben des Weihesakramentes unterschieden: im ersteren Bereich ist eine »leadership« der Frau möglich (wenn auch nicht in dem Umfang von heute), während ihrer Priesterweihe das Beispiel Christi und die Weisung Pauli entgegenstehen.

In »Mulieris dignitatem« betont der Papst bezüglich Eph 5,21–33, daß es »nicht nur die Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann« in der Ehe gibt, sondern auch eine gegenseitige Unterordnung (Eph 5,21)¹⁵⁸. Die gegenseitige Hingabe, die ein Beherrschenwollen ausschließt, gewinnt dabei freilich eine je spezifische männliche oder weibliche Färbung. Im männlichen Symbol des Bräutigams sieht Johannes Paul II. die Liebe Gottes angedeutet, der »zuerst« geliebt hat¹⁵⁹, während er bei der Frau eine besondere »Empfänglichkeit« als »Wesensmerkmal ihrer Fraulichkeit« hervorhebt¹⁶⁰. Die Einheit von Mann und Frau (Gal 3,28) hebe ihre Verschiedenheit nicht auf¹⁶¹. Auch in dem »Brief an die Frauen« 1995 wird beides betont: die gleiche Würde und die komplementäre Verschiedenheit der Geschlechter¹⁶². Der männliche Amtspriester ist »Ikone« von Christi Wesen »als ›Hirt‹ und ›Bräutigam‹ der Kirche ...«¹⁶³

Nicht wenige Autoren meinen, daß im Gefolge des II. Vatikanums das neuere päpstliche Lehramt die von den paulinischen Briefen betonte Rolle des Mannes als »Haupt« (in der Ehe) aufgegeben habe¹⁶⁴. Die letzten profilierten päpstlichen Aus-

¹⁵⁵ Paul VI., Ansprache über »Die Rolle der Frau im Heilsplan«, 30. 1. 77 (Insegnamenti 15, 1977, 111), zitiert in: OS, Nr. 2.

¹⁵⁶ Vgl. die Übersicht in Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 389–392; 399–466.

¹⁵⁷ Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 453–455.

¹⁵⁸ Mulieris dignitatem, Nr. 24: VAS 86, S. 56.

¹⁵⁹ Mulieris dignitatem, Nr. 25: VAS 86, S. 58, mit Hinweis auf 1 Joh 4,19.

¹⁶⁰ Mulieris dignitatem, Nr. 16: VAS 86, S. 39.

¹⁶¹ Mulieris dignitatem, Nr. 16: VAS 86, S. 40.

¹⁶² Brief an die Frauen: VAS 122.

¹⁶³ A. a. O., Nr. 11.

¹⁶⁴ Z. B. Beinert, Wolfgang, »Theologie und kirchliches Frauenbild«: ders. (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 51–76, hier 51f.

sagen stammen in der Tat aus der Zeit vor dem II. Vatikanum, besonders deutlich von Pius XI. in der Ehe-Enzyklika »*Casti connubii*«:

»Denn wenn der Mann das Haupt ist, dann ist die Frau das Herz, und wie er das Vorrecht der Leitung, so kann und soll sie den Vorrang der Liebe als ihr Eigen- und Sondergut in Anspruch nehmen.

Grad und Art der Unterordnung der Gattin unter den Gatten können sehr verschieden sein je nach den verschiedenen persönlichen und örtlichen und zeitlichen Verhältnissen. Wenn der Mann seine Pflicht nicht tut, ist es sogar die Aufgabe der Frau, seinen Platz in der Familienleitung einzunehmen. Aber den Aufbau der Familie und ihr von Gott selbst erlassenes und bekräftigtes Grundgesetz einfachhin umzukehren oder anzutasten, ist nie und nirgends erlaubt«¹⁶⁵.

Die deutschen Bischöfe betonten noch 1953:

»Wer grundsätzlich die Verantwortung des Mannes und Vaters als Haupt der Ehefrau und der Familie leugnet, stellt sich in Gegensatz zum Evangelium und zur Lehre der Kirche«¹⁶⁶.

Wie anders klingt dagegen die Aussage des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, aus dem Jahre 1986:

»Eine christliche Antwort im spezifischen Sinne (sc. auf die Frage der Geschlechterbeziehung) ist auf der Basis der Modelle ›Unterordnung‹ und ›egalitärer Gleichheit‹ nicht möglich. Wer als Theologe nicht zuerst überzeugend der Kategorie ›Unterordnung‹ mit allen Konsequenzen abschwört, kann kein glaubwürdiger Verfechter einer anderen Antwort sein«. Lehmann sieht dabei eheliche Unterordnung offenbar als Gegensatz für »gleiche Würde und uneingeschränkte Ebenbürtigkeit«¹⁶⁷.

Hat sich demnach die Lehre der Kirche zwischen 1953 und 1986 um 180 Grad gedreht? Ist vielleicht sogar das, was damals als »göttliches Gesetz« galt, inzwischen als »strukturelle Sünde« zu bezeichnen?¹⁶⁸

Eine neue Akzentsetzung in der Geschlechterbeziehung ist nicht zu verkennen. Dies zeigt sich exemplarisch im »Katechismus der Katholischen Kirche« (= KKK), der die Geschlechter als »gleich« in ihrem Personsein beschreibt und »komplementär in ihrem Mann- und Frausein«¹⁶⁹. Der umfassende Gesichtspunkt, die Verschiedenheit der Geschlechter auszudrücken, ist danach die gegenseitige Ergänzung, die Komplementarität. Doch die Komplementarität steht nicht im Widerspruch zu den paulinischen Aussagen, sondern hebt diese gleichsam hinein in eine höhere Synthese. Daß dem Mann eine besondere Führungsverantwortung zukommt in Familie, Gesellschaft und Kirche, muß dabei nicht in Widerspruch stehen zu einem stärkeren

¹⁶⁵ *Casti connubii*, Nr. 27f; zitiert nach Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 56.

¹⁶⁶ Hirtenwort der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe zur Neuordnung des Ehe- und Familienrechts vom 20. 2. 1953: Amtsblatt für die Diözese Augsburg 63 (1953) 72.

¹⁶⁷ Lehmann, Karl, »Das Bild der Frau. Versuch einer anthropologischen Standortbestimmung«: Herder Korrespondenz 41 (1987) 479–487, hier 485.

¹⁶⁸ Vgl. die bei Hauke, Manfred, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993, 94f, Anm. 85, genannten Autoren.

¹⁶⁹ KKK, Nr. 372: »... weil sie einerseits als Personen einander gleich sind ... und andererseits in ihrem Mannsein und Frausein einander ergänzen« (in der französischen Erstausgabe heißt es: »... complémentaires en tant que masculin et féminin«).

Engagement der Frau in Führungspositionen oder auch zu einer (nicht als abstrakte Gleichheit verstandenen) Gleichberechtigung¹⁷⁰. Das christliche Leitbild für den Mann ist im Blick auf Eph 5 nicht der »machismo«, sondern das Verhalten Jesu, wie Ratzinger betont: »Hauptsein heißt von Christus her sich selbst für die Frau geben«¹⁷¹.

Das hier angedeutete anthropologische Problem kann an dieser Stelle nicht in seiner Differenziertheit ausdiskutiert werden¹⁷². Es fällt jedenfalls auf, daß gerade in Nordamerika, wo die einschlägige Diskussion am heftigsten entbrannt ist, auf »päpstlicher« Seite deutlicher als hierzulande betont wird, daß die paulinischen Aussagen nicht einfach zum zeitgeschichtlichen Ballast gehören, der abgeworfen werden muß, sondern auch im Horizont einer modernen Anthropologie sehr wohl ihren Sinn haben¹⁷³. Immerhin stehen sie in den paulinischen Briefen im Kontext der Schöpfungslehre (1 Kor 11) und der Bundestheologie (Eph 5), auch wenn dabei eine zeitgebundene Komponente mit hineinspielt. Benedict Ashley führt hier die »Schleiervorschrift« in 1 Kor 11 als Beispiel an: hier gehe es um den zeitbedingten Ausdruck eines bleibenden Prinzips, nämlich des »Haupt«-Seins des Ehemannes in der Familie¹⁷⁴ (vgl. 1 Kor 11,3)¹⁷⁵.

Auch im Bereich der theologischen Anthropologie stellt sich, wie in der Theologie des Amtes, die Frage nach der Verbindlichkeit des Bibelkanons. Dies geschieht nicht nur bei Feministinnen¹⁷⁶, sondern selbst bei einem bekannten Tübinger Dogmatiker: während »eine starke biblische Tradition« die »gleiche Würde« von Mann und Frau betone, gebe es »ein relativ kleines Ensemble von Texten, die eine schöpfungsgemäße Vorrangstellung ... des Mannes unterstellen«¹⁷⁷. Insinuiert wird dabei, daß die »starke« biblische Tradition zu übernehmen sei, nicht aber (wie es die Kirche 2000 Jahre lang leider getan habe) die »schwache«. Wird hier nicht ein kontradiktorischer Zwiespalt in die Heilige Schrift hineingetragen?

¹⁷⁰ Johannes Paul II., »Brief an die Frauen« (Anm. 162), Nr. 4.

¹⁷¹ Ratzinger, Joseph, »Die Frau, Hüterin des Menschen. Versuch einer Hinführung zum Apostolischen Schreiben »Mulieris dignitatem«: Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben »Mulieris dignitatem« Papst Johannes Pauls II., Freiburg 1988, 109–120, hier 116.

Vgl. auch Bavesi, Claudio, *Personalità e sottomissione della donna nei testi paolini*, Pamplona 1991.

¹⁷² Vgl. die Bemerkungen in Hauke, Gott oder Göttin (Anm. 168) 93–99; ders., »Patriarchat/Matriarchat«: *Evang. Lexikon für Theologie und Gemeinde* 3 (1994) 1525 f.

¹⁷³ Besonders wichtig scheint hier ein interdisziplinäres und interkonfessionelles Standardwerk unter der Federführung von Clark, S. B., *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. Eine kurze Synthese der zentralen Argumente gibt in der Zeitschrift des päpstlichen Familieninstituts May, W. E., »Marriage and the Complementarity of Male and Female«: *Anthropotes* 8 (1992) 41–60, hier 58–60. Er weist dabei auf einen demnächst erscheinenden Band der Moralthologie von Grisez, Germain, *The Way of the Lord Jesus II. Für die exegetische Diskussion ist beachtenswert Miletic, S. F., One Flesh: Eph 5,22–24, 5,31. Marriage and the New Creation* (AnBibl 115), Rom 1988, 105–116; Ballacchino, S. M., *The Household Order Texts ... Present state of the Question and Assessment*, Washington 1992 (John Paul II Institute for Studies in Marriage and Family).

¹⁷⁴ Ashley (Anm. 148) 361, Anm. 37; vgl. Hauke, *Frauenpriestertum* (Anm. 9) 341–345.

¹⁷⁵ Es geht hier nicht einfach um eine Folge des Sündenfalls; so aber offenbar *Katholischer Erwachsenen-katechismus II. Leben aus dem Glauben*, hg. von der DBK, Bonn 1995, 355 f.

¹⁷⁶ Vgl. Hauke, *Gott oder Göttin* (Anm. 168) 70; 102–111.

¹⁷⁷ Hünermann (1993; Anm. 41) 214.

Noch deutlicher wird hier Hanna-Renate Laurien, die einen »Kanon im Kanon« fordert und dabei nicht nur »Paulus« gegen »Pastoralbriefe« setzt, sondern auch (bezüglich 1 Kor 11) Paulus gegen Paulus¹⁷⁸. Die differenzierte Umsetzung der paulinischen Texte wird hier gewissermaßen durch die Brechstange ersetzt: was mit dem »emanzipatorischen Bewußtsein« vereinbar ist, wird akzeptiert, der »Rest« wird von vornherein ausgegrenzt.

Die theologische Anthropologie wird für die Ordinationsfrage von »Inter insigniores« verbunden mit der Theologie des Amtes: der Priester vertritt Christus als das »Haupt« der Kirche. Das hiermit gekennzeichnete »Symbolargument« ist zu deuten nicht als logisch zwingende Folgerung, als »stringenten Beweis«, sondern als eine Erhellung der kirchlichen Lehre »durch die Analogie des Glaubens«¹⁷⁹.

Es geht hier um eine Konvenienzargumentation, die das Thema hineinstellt in das Ganze der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, wobei das Gottesbild ebenso eine Rolle spielt wie die Auffassung von Christus, Kirche und Maria. Doch diese Zusammenschau erschließt sich in ihrer inneren Stimmigkeit nur dann, wenn zunächst die von »Ordinatio Sacerdotalis« betonte Vorgabe akzeptiert wird: der Wille Jesu, der sich in Schrift und Tradition offenbart und vom kirchlichen Lehramt definitiv vorgelegt wird. Diese Vorgabe ist auch dann akzeptabel, wenn die von »Inter insigniores« oder der Theologie angebotenen Hinweise nicht voll »überzeugen«. Bei einer geschichtlichen Offenbarung bleibt immer eine gewisse Kontingenz, die sich nicht gleichsam »more geometrico« präsentieren läßt. Der Kommentar zu »Inter insigniores« weist hier vergleichsweise auf die Zeichen von Brot und Wein bei der Eucharistie, die nicht durch andere Elemente ersetzbar sind, auch wenn man, »im absoluten Sinne und auf rein spekulativer Ebene, sich eine andere Auswahl hätte vorstellen können ...«¹⁸⁰.

Im Vergleich zu den Elementen der Eucharistie stehen wir bei der Beziehung Mann-Frau jedoch vor einem schöpfungsgemäß noch zentraleren Urdatum, das in der Heiligen Schrift mit dem Geheimnis des Bundes verknüpft wird. Der Kampf gegen die biblische Geschlechtersymbolik in der Feministischen Theologie macht hier deutlich, daß es dabei um keine Randfrage geht. Gerade abwegige Vorschläge, etwa die Darstellung einer »Jesa Christa« am Kreuz oder die eines »Christusmädchens in

¹⁷⁸ Laurien (Anm. 39) 61–65. »Wo wird Paulus gegenüber den Aussagen des 1. Timotheusbriefes in Schutz genommen?« Steht dessen Argumentation doch »in klarem Widerspruch zur biblischen Botschaft« (61). In Paulus bricht ein »Zwiespalt« auf, und so »unterläuft« er »seinen schöpfungstheologischen Ansatz durch seine Christologie ...« (63). Falsch sei der Ansatz mancher feministischen Theologinnen, die »keinen frauenrechtlichen »Kanon im Kanon« zugestehen (65).

¹⁷⁹ Inter insigniores, Nr. 5.

¹⁸⁰ Römischer Kommentar (Anm. 102): VAS 3, S. 37/VAS 117, S. 45.

Beinert (1993; Anm. 40) 202 versucht als Gegeninstanz die (seit 1974 gewährte) Erlaubnis der Glaubenskongregation an einzelne Bischofskonferenzen zu bemühen, wonach alkoholranke Priester anstelle des Weines Traubensaft bei der Meßfeier benutzen können. Doch abgesehen davon, daß 1983 diese generelle Erlaubnis zurückgenommen wurde (zugunsten der Intinktion der Hostie), ist zu bedenken, daß Traubensaft (quasi als Wein im Vorstadium) schon von mittelalterlichen Autoren (wie Thomas von Aquin) als im Notfall gültige Materie betrachtet wurde; vgl. Coriden, J. A. u. a. (Hg.), *The Code of Canon Law*, New York 1985, 657f.

der Krippe¹⁸¹, können ungewollt die Sensibilität für die symbolhafte Dimension der Geschlechteranthropologie fördern, die sich in der Inkarnation des Sohnes Gottes als Mann und in der weiblichen Rolle Mariens als Urbild der Kirche ausprägt. Die Nichtordination der Frau ist in der Kirche verwurzelt in einem bislang mehr symbolhaft intuitiv als reflex erfaßten Gesamtbestand von Auffassungen über Gott und den Menschen. Aufgabe der Theologie ist es, diese »Intuition« der Kirche auch, soweit möglich, rational auf den Punkt zu bringen und zu vertiefen.

3.7 Zukunftsperspektiven

Die päpstliche Lehräußerung in »Ordinatio Sacerdotalis« zwingt innerkirchlich zur Entscheidung: entweder versucht man, das definitive Wort doch noch zu unterlaufen und »für die Zukunft« eine gegenteilige Praxis vorzubereiten; oder aber man sagt ein klares »Ja« und sucht die Konsequenzen daraus zu vertiefen. Für beide Optionen sei eine vorsichtige Prognose versucht.

Schon eingangs wurde die Rezeption der Rahner'schen Position geschildert, wonach die Nichtordination der Frau nur ein zeitbedingtes Faktum darstellt, das sich in der Zukunft von selbst lösen werde. Man müsse nur etwas Geduld haben, um die »Schwachen« in der Kirche nicht zu verprellen. Um dieses Wartenkönnen zu begründen, zitiert Beinert einen Ausspruch von Papst Paul V. anläßlich des »Gnadenstreits« aus dem Jahre 1611: Die Zeit lehre die Wahrheit der Dinge¹⁸².

Es ist nur die Frage, ob eine solche Zukunftsperspektive überzeugte Progressisten auf Dauer vertrösten kann. Der »Gnadenstreit« ist bekanntlich bis heute nicht gelöst, und ob vor dem Jüngsten Tage eine letztgültige Klärung erfolgt, kann bezweifelt werden. Und daß in der Frage des Frauenpriestertums zentrale neue Argumente auftauchen werden, hält der Verfasser dieses Beitrages und einer Doktorarbeit zum Thema für eher unwahrscheinlich. Die Äußerungen, die nach der Publikation von »Inter insigniores« zum Vorschein kamen, der Instruktion der Glaubenskongregation zum Thema von 1976, unterscheiden sich inhaltlich kaum von dem, was 1994/95 im Gefolge von »Ordinatio Sacerdotalis« zu lesen ist. Neu sind nur gewisse Akzentsetzungen und die Diskussion um die Verbindlichkeit des päpstlichen Schreibens.

Liegt es da nicht näher, im »vorausseilenden Gehorsam« Tatsachen zu schaffen (wie so oft im disziplinarischen Bereich der Nachkonzilszeit), in der Hoffnung, daß die offizielle Absegnung schon kommen werde? Auf diese unerfreuliche Zukunftsperspektive weist Basilius Streithofen, der in der »Frauenfrage« jenes Thema sieht, »an dem sich eine neue Kirchenspaltung entzündet, die in ihrem Ausmaß der reformatorischen Abfallbewegung nicht nachstehen wird ... Latent ist die Kirchenspal-

¹⁸¹ Dergleichen verteidigt unter Berufung auf die »Inkulturation« Berger, Teresa, »Vom Christusbildchen in der Krippe und der Frau am Kreuz«: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 251–260. Die von Frau Berger berufene »Inkulturation« setzt universal geltende Wirklichkeiten voraus, wozu nach Gen 1–2 bekanntlich auch das Geschaffensein als Mann oder Frau gehört. Bei den Krippen- und Kreuzesdarstellungen geht es zudem nicht zunächst um ein »Sich-Wiederfinden« des Betrachters im Bild, sondern um die bleibende Wirklichkeit des menschengewordenen Erlösers, die nicht geschlechtsneutral ist.

¹⁸² Beinert (1994; Anm. 6) 737.

tung bereits vollzogen, es fehlt jedoch noch die Führungsgestalt, die sie offen vollzieht«¹⁸³.

Zweifellos läßt sich das Thema der Frauenordination nicht isoliert betrachten, sondern nur als Schnittpunkt zahlreicher Linien aus dem gesamten Bereich des Glaubenslebens. Es geht um die christliche Anthropologie, das Gottesbild, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die Bedeutung der Inkarnation, die Aufgabe Mariens und der Kirche in ihrer symbolhaft »weiblichen« Färbung, das Gewicht des Willens Jesu für die Stiftung der Sakramente, die Christusprägung des Weihe sakramentes, die Teilhabe am Bund Christus-Kirche in der Ehe, die Bedeutung des Bibelanons, die Eigenprägung der Kirche im Verhältnis zum »Zeitgeist« usw.

Wie sehr all diese Momente zusammenhängen, zeigen die Positionen der Feministischen Theologie, worin die Opposition zum männlich geprägten Weihepriestertum nur Bestandteil eines umfassenderen Weltbildes ist, das sich vom katholischen Glauben radikal unterscheidet¹⁸⁴. Im Rahmen der Ökumene läuft die Befürwortung der Frauenordination auf eine typisch protestantische Position hinaus: es gibt keine eigentliche Stiftung des Weihe sakramentes, denn die Amtsvollmacht ergibt sich bereits aus dem allgemeinen Priestertum aller Getauften. Dies zeigt z. B. eine neuere lutherische Doktorarbeit: die Position von Luther – wonach die Amtsvollmacht in der Taufe gründet, aber zu ihrer Ausübung der äußeren Ordnung bedarf – wird radikalisiert. Wenn die Amtsvollmacht tatsächlich schon im allgemeinen Priestertum begründet liegt, dann läßt sich schwer plausibel machen, warum eine bloß funktionale Ordnung sich auf Männer beschränken sollte. »Dieses Prinzip [der Gleichheit aller Christen als potentielle Amtsträger] hat daher die Tendenz zur egalitär-demokratischen Kirchenverfassung. ... jede amthierarchische Struktur [ist] ... von vornher ein der Kritik ausgesetzt«¹⁸⁵. Es ist kein Zufall, daß die lutherischen Gegner der Frauenordination in ihrem Amtsverständnis stark zu »hochkirchlichen«, d. h. katholischen Auffassungen neigen: der Pastor handelt im Gegenüber zur Gemeinde als Vertreter Christi, des Hauptes der Kirche, des guten Hirten¹⁸⁶.

Die Gegnerschaft zu »Ordinatio Sacerdotalis« wird zweifellos den Drift zu einer »egalitär-demokratischen« Kirche verstärken, die aus der Glaubenstradition hinaus und in ein selbstgemachtes Menschenwerk hineinführt. Irgendwann wird das latente Schisma in der Kirche sich auch nach außen offenbaren.

Die entschiedene Bejahung des päpstlichen Schreibens kann zu einer Erneuerung dessen führen, was das II. Vatikanum so sehr betont hat, aber in der nachkonziliaren Zeit allzusehr vergessen wurde: die Bedeutung des allgemeinen Priestertums aller Getauften und Gefirmten in der Berufung zur Heiligkeit¹⁸⁷. »Das, worauf es in der Kirche letztlich ankommt und wofür auch das Priesteramt zu dienen hat, ist das göttliche Leben, das den Gläubigen vermittelt werden soll, ist die Offenheit und Emp-

¹⁸³ Streithofen, H. B., »Vorboten einer neuen Kirchenspaltung. Zur Diskussion über das Weiheamt für Frauen«: Die neue Ordnung 48 (1994) 129–145, hier 141 (erschienen noch vor OS).

¹⁸⁴ Dies habe ich versucht zu zeigen in Gott oder Göttin (Anm. 168).

¹⁸⁵ Globig, Christine, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie, Göttingen 1994, 152.

¹⁸⁶ Vgl. Globig (Anm. 185) 111–121.

¹⁸⁷ Lumen gentium, Kap. V.

fangsbereitschaft dafür, ist einfach das Heil der Menschen, die Heiligkeit. Für diese Offenheit und Empfangsbereitschaft steht die Frau als Symbol, als konkretes, anschauliches Zeichen, zusammengefaßt in Maria. ... Wenn im allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen das kirchliche Amt höher rangiert ... als die Heiligkeit der Glieder der Kirche, ... müssen die Alarmglocken läuten ... Vielleicht haben wir nicht bloß das Amtspriestertum zu oberflächlich verkündigt und gelebt, sondern gerade auch das gemeinsame Priestertum«¹⁸⁸.

»Ordinatio Sacerdotalis« ist aber auch eine Botschaft über den kirchlichen Raum hinaus. »Der Sinn für die Geschlechterdifferenz bei gleichzeitiger Ebenbürtigkeit von Mann und Frau ist uns in unserer modernen Zivilisation weithin abhand gekommen«¹⁸⁹. Gegen ein Machbarkeitsdenken, das Mann und Frau für austauschbar erklärt, signalisiert die Kirche: »Gleichberechtigung der Frau bedeutet nicht einfach »Mannwerdung der Frau«, Gleichwertigkeit nicht Gleichartigkeit ... Im Gehorsam gegenüber ihrer ununterbrochenen Überlieferung lebt die Kirche die Verschiedenheit der Geschlechter auch institutionell«¹⁹⁰.

In diesen großen Rahmen fügen sich weitere Aufgaben¹⁹¹: die Stärkung der Familie, die Förderung der verschiedenen Formen gottgeweihten Lebens, der hauptamtliche und ehrenamtliche Dienst von Frauen im caritativen und pastoralen Bereich, die parallele Aufmerksamkeit für die Stellung des Mannes und die Männerseelsorge, die Vertiefung der humanwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Dimensionen, die in »Ordinatio Sacerdotalis« inbegriffen sind. Notwendig sein dürfte auch ein verstärktes Engagement, den Wortlaut der kirchlichen Äußerungen (insbesondere »Inter insigniores« mit Kommentar; »Ordinatio sacerdotalis«) überhaupt erst einmal bekannt zu machen; oft mangelt diese Bekanntschaft auch bei Personen, die darüber schreiben¹⁹².

Das argumentative Umfeld des Papstschreibens ist zu fördern, aber auch Konsequenz in der Personalpolitik. 1983 ermahnte Papst Johannes Paul II. die US-amerikanischen Bischöfe, jeder einzelne solle »seine seelsorgerischen und Führungsfähigkeiten unter Beweis stellen ..., indem er allen Einzelpersonen und Gruppen, die im Namen von Fortschritt, Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit eine Zulassung der Frau zum Priestertum vorantreiben, seine Unterstützung entzieht«¹⁹³. Dieser Hinweis hat durch »Ordinatio Sacerdotalis« noch an Dringlichkeit gewonnen und ist aktuell gewiß nicht nur für die Vereinigten Staaten. Fatal wäre es freilich, das Thema »Frauenordination« zu isolieren. Notwendig ist eine umfassende Treue zur Glaubens-tradition und die Ermunterung, den Reichtum des Mannseins und Frauseins in gegenseitiger Ergänzung neu zu entdecken¹⁹⁴.

¹⁸⁸ So die Stellungnahme von Bischof Braun (Anm. 24).

¹⁸⁹ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz (Anm. 25) [S. 4].

¹⁹⁰ Braun (Anm. 24).

¹⁹¹ Vgl. Hauke, Gott oder Göttin (Anm. 168) 213–224.

¹⁹² Ohlig (Anm. 51) z. B. publizierte nach eigener Aussage seine empörte Kritik an »Ordinatio Sacerdotalis«, ohne das Papstschreiben im Wortlaut gelesen zu haben.

¹⁹³ Deutsche Tagespost, 7. 9. 83, zitiert nach Raming, Ida, Frauenbewegung und Kirche, Weinheim 1989, 87.

¹⁹⁴ Die Frage nach dem Diakonot der Frau wurde für diesen Beitrag ausgeklammert, ist aber vorgesehen für eine Miszelle im kommenden Jahrgang dieser Zeitschrift.