

Der amerikanische Feminismus und das Kirchenrecht

|| Kritische Randbemerkungen¹

Von Manfred Hauke, Lygano

Die Katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland leiden derzeit unter einem bedrohlichen Schwund der Studentenzahlen. Der extreme Rückgang hängt wohl nicht nur mit der allgemeinen Situation der Kirche im deutschsprachigen Raum zusammen, die immer mehr vom »Verdunsten« des Glaubens erfasst wird, sondern auch mit fakultätsinternen Krankheiten. Sind die Professoren an den theologischen Fakultäten in der Lage, sachlich begründete Begeisterung für Christus und die Kirche auszustrahlen? Oder wird nicht allzu oft »saurer Regen« verabreicht, der die wenigen zarten Blüten eines gläubigen Engagements schon im Keime erstickt?

Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, hat sich in einer neueren Veröffentlichung zum Thema »Frauen und kirchliches Amt« geäußert. Darin fordert sie das »Ende eines Tabus«. Dieses Werk dürfte kaum Begeisterung wecken für die Position der Kirche, die bereits im Geleitspruch mit den Worten einer amerikanischen Feministin zur »Umkehr« aufgefordert wird (S. 5). Wenn man der Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg glauben will, dann ist eine Zulassung der Frau zum Weiheamt bereits aus der Schöpfung abzuleiten. Die Verfasserin meint, »dass aufgrund der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau die gleichberechtigte Repräsentanz von Frauen auf allen Ebenen der Kirche eine Selbstverständlichkeit sein müsste und keiner eigenen Begründung bedarf« (S. 12f). Immerhin wird dann doch eine Begründung versucht.

Das feministische Paradies in der Urkirche

In einem ersten Kapitel über die »Jüngerinnen Jesu« widmet sich die Regensburger Kirchenrechtlerin der Auslegung des Neuen Testaments (S. 14–28). Ihre Auslegung übernimmt weitgehend die Thesen von Hanneliese Steichele, Exegetin und Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes, die sich wiederum an der deutsch-amerikanischen Feministin Elisabeth Schüssler-Fiorenza orientiert². Nach deren Deutung ist die Kirche schon in der apostolischen Zeit vom wahren Glauben

¹ Zu Demel, Sabine, *Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag 2004, 152 S.

² Steichele, Hanneliese, »Auf das Wort der Frau hin kamen sie zum Glauben« (Joh 4,39). Die Rolle der Frau in der urchristlichen Seelsorge: Pemsel-Maier, Sabine (Hrsg.), *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*, Stuttgart 2001, 21–39. Vgl. dazu die Besprechung in *FKTh* 19 (2003) 74–77. Zu Schüssler-Fiorenza: Hauke, Manfred, »Begeht die Feministische Theologie einen Methodenmord?« *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (4/1999) 48–51.

an die jesuanische Gleichheit der Geschlechter abgefallen, um die Unterordnung der Ehefrau einzuführen und weiblichen Amtsträgern die Predigt sowie den Vorsitz der Eucharistie zu verbieten. Die Gleichwertigkeit der Geschlechter wird bei der amerikanischen Feministin mit funktionaler Gleichartigkeit verwechselt. Ganz in diesem Sinne äußert sich auch Demel: in der Urkirche hätten »Frauen ... gesellschaftliche und religiöse Gleichberechtigung« genossen sowie Hausgemeinden geleitet (S. 19). »Dabei ist auszugehen, dass Frauen und Männer sowohl in der Verkündigung als auch in den gottesdienstlichen Feiern gleichrangig tätig waren« (S. 124, Anm. 29 [zu S. 19]). Jesus höchstpersönlich habe den Frauen »die gleiche Stellung und die gleichen Aufgaben zugewiesen ... wie den Männern« (S. 27).

Dass die Frauen in Jesu Umgebung die gleichen Aufgaben gehabt haben sollen wie die zwölf Apostel, ist eine erstaunliche Exegese, für die sich die Kanonistin auf einen lutherischen Theologen beruft, Werner Neuer, Verfasser eines gründlichen und mehrfach aufgelegten Werkes über »Mann und Frau in christlicher Sicht«³. Neuer schreibt sehr gut und zutreffend, dass nach Jesus »die Frau vor Gott den gleichen Wert besitzt wie der Mann. Im Gegensatz zur Praxis der jüdischen Gesetzeslehrer hat er Frauen in seinem Gefolge gehabt, die dadurch an seiner Lehre und Verkündigung ebenso Anteil nehmen konnten wie an seinem außergewöhnlichen Wirken (...). Seine Verkündigung bevorzugte nicht das eine Geschlecht vor dem anderen, sondern galt *allen* ohne Vorbehalt ...«⁴. Im Zusammenhang ist vollkommen klar, dass es sich hier um das Verhalten Jesu gegenüber der Frau handelt, nicht aber um die Übernahme der Missionspredigt durch die Frau. Neuer erklärt auch einschlägige Stellen der Paulusbriefe, die Demel weniger freundlich behandelt, und begründet schließlich aus biblischer Sicht »Die theologische Unhaltbarkeit des Frauenpfarramtes«⁵.

Die Aussagen von Neuer erfahren dann freilich bei Demel eine gründliche Metamorphose, womit der konservative Lutheraner zum Feministen mutiert: in Lk 8,1–3 »kommt in aller Deutlichkeit zum Ausdruck, dass Frauen auf jeden Fall zu Jesu Gefolge gehörten und dadurch zumindest ähnlich, wenn nicht sogar in gleicher Weise wie die Zwölf [!] an Jesu Lehre und Verkündigung ebenso Anteil nehmen konnten wie an seinem außergewöhnlichen Wirken« (S. 18, mit Hinweis auf Neuer). Das so konstruierte feministische Paradies hatte dann freilich, so Demel, ein baldiges Ende: »Bereits gegen Ende des ersten Jahrhunderts werden die Frauen aus ihrer gleichrangigen Stellung verdrängt« (S. 28). Besonders verhängnisvoll sei dabei aus dem Ersten Korintherbrief das Wort *mulier taceat in ecclesia*, das »mit großer Wahrscheinlichkeit« nicht von Paulus stamme, sondern »erst im Nachhinein hinzugefügt« worden sei. Dieser Text steht »in Widerspruch zu den sonstigen Aussagen des Paulus über die Frauen« (S. 28).

Eine solche Behauptung konstruiert faktisch einen Bibelkanon innerhalb des Kanons, zu dem die der Professorin lästige Stelle zweifellos gehört. Demel scheint

³ Neuer, Werner, *Mann und Frau in christlicher Sicht*, Gießen ⁵1993 (Demel zitiert die erste Auflage von 1981; der hier anzuführende Text ist freilich der gleiche). Die Arbeit wurde auch ins Englische übersetzt.

⁴ Neuer (Anm. 3) 86.

⁵ Neuer (Anm. 3) 161–167.

nicht einmal zu ahnen (vgl. S. 86), dass es zu 1 Kor 14,33 b–38 auch ganz andere Auslegungen gibt, nämlich die eines »Gebotes des Herrn«, auf das sich Paulus be ruft, um die Beteiligung der Frau am öffentlichen Lehramt in der Liturgie zurückzuweisen⁶. Diese paulinische Weisung schlägt sich heute vor allem in der kirchenrechtlichen Vorschrift nieder, dass die Homilie in der Eucharistiefeyer dem geweihten Amtsträger vorbehalten ist. Die Theologieprofessorin greift freilich bereits die durchaus begründete Feststellung einer Exegetin an, wonach »autorisierte Zeugen ... nach Lukas nur die Apostel sind« und diese »in jedem Fall Männer sein« müssen (S. 125, Anm. 58)⁷. Die Übernahme der »Abfallthese« Schüssler-Fiorenzas, wonach die Kirche schon zu apostolischer Zeit vom Willen Gottes und Jesu abgefallen ist, macht den Appell verständlich, »die Kirche« habe sich gefälligst zu bekehren. Dies ist zweifellos nicht das neutestamentliche Bild der Kirche als »Säule und Grundfeste der Wahrheit« (1 Tim 3,15).

Die Überlieferung der Kirche als Sündenfall

Auf die feministische Bibelauslegung folgt die gleichgestimmte »Vergangenheitsbewältigung« (S. 29–43). Sie geschieht nach dem im nachkonziliaren Progressivismus beliebten Schema, wonach das »Konzil« und Johannes XXIII. als Gegensatz zur Überlieferung erscheinen. Die gesellschaftlichen Umwälzungen, die zu einer größeren Beteiligung der Frau am öffentlichen Leben führten, haben auch die Stellung der Frau in der Kirche verändert, was sich in einem Vergleich des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 und 1983 widerspiegelt. Nicht zutreffend scheint freilich die Verteufelung des CIC/1917 als »frauenfeindlich« (S. 30–33)⁸. Die Stellen des Neuen Testaments, die dem Ehemann eine besondere Verantwortung als »Haupt« der Familie zuschreiben, und die einschlägigen päpstlichen Ehezykliken zu diesem Punkt, werden von Demel als Gegensatz zum Zweiten Vatikanum und zum CIC/1983 dargestellt (S. 34–39). Diese Deutung ist nicht zutreffend: schon die Ehezyklika Pius' XI »Casti connubii« von 1930 anerkennt die Bedeutung des gesellschaftlichen Wandels und betont gleichzeitig die bleibende Geltung der biblischen Weisungen als Willen Gottes⁹. Das Konzil wird dagegen als radikaler »Kurs-

⁶ Vgl. Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn 41995, 358–392. 511f; Ders., Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung »Ordinatio Sacerdotalis« (Respondeo 17), Siegburg 2004, 42–48.

⁷ Vgl. Melzer-Keller, Helga, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (Herders Biblische Studien 14), Freiburg i. Br. 1997, 278.

⁸ Als »frauenfeindlich« werden insbesondere die Vorschriften gebrandmarkt, die Beichte von Frauen normalerweise in einem Beichtstuhl entgegenzunehmen und beim Zusammenleben von Priestern mit Frauen die gebotene Vorsicht walten zu lassen (CIC/1917, can. 133; 910). Diese Kritik, die neuere Berichte über diverse Skandale nicht zu kennen scheint, verwundert, zumal die einschlägigen Anliegen (mit zurückhaltenderen Formulierungen) auch im CIC/1983 vorkommen: can. 964 §§ 2–3; 277 §§ 2–3.

⁹ Vgl. Hauke (1995) (Anm. 6) 55f; Ders., »Entscheidendes über die Ehe – Dargestellt anhand der Enzyklika »Casti connubii«: Vobiscum 4/2000, 26–32.

wechsel« karikiert, während die Botschaft der Konzilsväter am Ende des Zweiten Vatikanums und der »Brief an die Frauen« von Johannes Paul II. leider »teilweise wieder in die alte Richtung« einbögen; dem Heiligen Vater wird bescheinigt, sein Brief atme »letztendlich mehr das alte als das neue Frauenbild« (S. 39). Besonders »bedenklich« scheint es der Theologieprofessorin, dass der Papst den »Genius der Frau« in der Mutterschaft und in der Hingabe an die anderen sehe (S. 40). Diese Unterscheidung von »alt« und »neu« verdankt sich ganz einer ideologischen Option, die nicht mehr die der Kirche ist: Demel lobt die Feministische Theologie, die auf naive Weise als »ganzheitlicher« Ansatz umschrieben wird (S. 30)¹⁰.

Eine »laienzentrierte« Ämterstruktur als feministische Utopie

Ein weiteres Kapitel widmet sich der Frau als »Seelsorgerin« und »Amtsträgerin« (S. 44–58). Schon gleich am Beginn wird der Unterschied zwischen »Seelsorge« und »Seelsorgehilfe«, zwischen geweihten Amtsträgern und Pastoralassistenten (usw.) verwischt. Der Begriff der »Pastoral« und der »Seelsorge« wird so weit definiert, dass er sich praktisch schon in jedem Akt der Nächstenliebe verwirklicht: »Seelsorge ist ... jede Form von menschlicher Zuwendung, die aus einer bestimmten Grundhaltung heraus geschieht« (S. 44). Folgreich ist es nach Demel gar kein Problem, von »Seelsorgerinnen« zu sprechen (S. 47)¹¹.

Die Frau als »Amtsträgerin« wird hingegen aus dem Kirchenrecht begründet: das Kirchenamt (officium) ist jeder auf Dauer eingerichtete Dienst zur Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes (vgl. CIC/1983, can. 145 § 1) (S. 48f). Immerhin gibt Demel zu bedenken, »dass Laien [nach CIC, can. 150] zwar einzelne Dienste und Ämter der Seelsorge wahrnehmen können, nicht aber die Seelsorge als Ganzes« (S. 54). Die Gesamtverantwortung für die Seelsorge sei freilich im CIC, can. 517 § 2, gegeben, wonach auch Laien an der Ausübung der Hirten Sorge einer Pfarrei beteiligt werden können. In einem solchen Fall übernähmen auch Frauen »faktisch die Funktion eines Priesters ..., nämlich Leiterin der Pfarrseelsorge zu sein« (S. 56). Man müsse davon ausgehen, »dass Laien nach can. 517 § 2 in ihrer Beteiligung an der Hirten sorge nicht in unter-, sondern in gleichgeordneter Stellung zu dem moderierenden Priester mit den Vollmachten eines Pfarrers stehen« (S. 57).

Eine solche Feststellung mag zwar manchen faktischen Verhältnissen entsprechen, widerspricht aber dem Text des CIC, der in can. 517 § 2 die Leitung der Hir-

¹⁰ Zu den real existierenden Formen dieser »Ganzheitlichkeit« vgl. etwa Steichen, Donna, Ungodly Rage. The Hidden Face of Catholic Feminism, San Francisco 1991. Zur systematischen Beurteilung: Hauke, Manfred, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993.

¹¹ Siehe dazu: Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997, S. 18: »... ist es nicht zulässig, daß Laien mit Bezeichnungen versehen werden wie etwa »Pastor«, »Kaplan«, »Koordinator«, »Moderator« oder anderen Titeln, die zu Verwechslungen ihrer Rolle mit der des Hirten führen könnten, die einzig dem Bischof und dem Priester zukommt«. »In diese Aufzählung von Beispielen muß man alle sprachlichen Ausdrücke einbeziehen, die entsprechend dem Sprachgebrauch der verschiedenen Länder analog oder äquivalent sind und eine Leitungs- oder Stellvertretungsrolle bezeichnen« (S. 18, Anm. 58).

tensorge einem Priester als Pfarrer vorbehält. Gefordert wird sodann eine Demolition der besonderen Aufgabe des Priesters als Leiter der Pfarrei (und als Vertreter Christi des Hauptes der Kirche): die Laiendienste sollten »unabhängig vom priesterlichen Personalbestand« betrachtet werden; »die bisher durchweg priesterzentriert ausgestalteten Dienste und Ämter« seien »auf eine laienorientierte Struktur hin« aufzubrechen (S. 58). Als Beispiel wird hier u. a. die Predigt von Laien in der Eucharistiefeier gefordert (ibd.).

Ein Plädoyer für Diakonissen im Weihesakrament

Im letzten und umfangreichsten Kapitel geht es schließlich um die »Frauenordination« (S. 59–116). Die Aussage des Kirchenrechtes, wonach nur ein getaufter Mann gültig das Weihesakrament empfängt (CIC, can. 1024), wird auf bloß menschliches Recht zurückgeführt (S. 65: »c. 1024 [ist] dem menschlichen Kirchenrecht zuzuordnen«). Es sei nämlich nicht, wie an einigen anderen Stellen des CIC, von göttlicher Weisung die Rede (wie etwa zum Weihesakrament allgemein in can. 1008). Außerdem unterscheide der Kanon nicht zwischen den Weiheformen des Bischofs, des Priesters und des Diakons, obwohl der Diakonat getrennt betrachtet werden könne (vgl. S. 65f; S. 76: »Die Frage nach der Einführung eines Frauendiakonates muss klar von der Diskussion um das Frauenpriestertum getrennt werden«). Die »Unterscheidung zwischen gültig und erlaubt«, so Demel gegen G. L. Müller, habe »nichts mit der Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht zu tun« (S. 132, Anm. 134; zu S. 65).

Die Kirche kann für die Sakramentspendung Bedingungen der Gültigkeit bestimmen, die über den von Christus gestifteten Kern hinausgehen (beispielsweise die kirchliche Form der Eheschließung oder die Verwendung von Chrisam bei der Firmung). Nichtsdestoweniger gibt es einen innigen Zusammenhang zwischen göttlichem Recht und kirchenrechtlicher Gültigkeit: eine Handlung, die dem von Christus gewollten Wesen des Weihesakramentes widerspricht, ist stets ungültig. Dieser Zusammenhang ist offenkundig schon in der mittelalterlichen Theologie und Kanonistik, so dass eine sakramentale Weihe von Frauen nicht nur unerlaubt, sondern ungültig wäre. Die kirchenrechtliche Norm des can. 1024 (bzw. des gleichlautenden can. 968 § 1 im CIC/1917) reicht unter anderem auf altkirchliche Bestimmungen zurück, die ihrerseits einschlägige Weisungen der Paulusbriefe in rechtliche Weisungen fassen (insbesondere 1 Kor 14,34f und 1 Tim 2,12). Dies hat seinerzeit die von Sabine Demel öfters zitierte Ida Raming gezeigt, eine der mittlerweile auf den Wellen der Donau »geweihten« »Priesterinnen«¹². Schon Raming polemisiert gegen die jüdische Wurzel der paulinischen Aussagen und bezeichnet sie als Widerspruch zum Evangelium¹³; wie seinerzeit bei Markion wird das »Alte«, in der Schöpfung be-

¹² Raming, Ida, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Köln – Wien 1973, 24f. 53 und passim (Neuaufgabe: Priesteramt der Frau ..., Münster 2002).

¹³ Raming (Anm. 12) 197–200 etc.

gründete (nämlich die Komplementarität von Mann und Frau, die sich in der Aufgabe des Ehegatten als »Haupt« widerspiegelt), gegen das »Neue« der Erlösung ausgespielt, die nur noch »Gleichheit« kennt.

In ihren Ausführungen zum weiblichen Diakonat (S. 67–77) bemüht sich Demel, die sakramentale Weihestufe des Diakonates vom Presbyterat und Episkopat zu trennen. Ohne auf neuere Arbeiten hinzuweisen, die das Gegenteil belegen¹⁴, behauptet die Kanonistin einfachhin, dass der Diakon (im Unterschied zum ausdrücklichen Hinweis des can. 1008 CIC zum Weihesakrament) keineswegs in der Person Christi des Hauptes der Kirche handle; »denn wer nicht Vorsteher der Eucharistie sein kann, repräsentiert nicht Christus, das Haupt der Kirche« (S. 133, Anm. 146; zu S. 69). Die Vertretung Christi als Haupt der Kirche wird hier faktisch auf die Konsekrationsworte reduziert; die Verbindung zur vollmächtigen Verkündigung in der Predigt (speziell in der Meßfeier) und zur Aufgabe der Leitung wird dabei aus dem Weihesakrament hinauskatapultiert: selbstverständlich handeln der geweihte Priester und Diakon auch bei der Predigt und in der Leitungsfunktion als Vertreter Christi, des Hauptes der Kirche, befähigt durch die Gleichförmigkeit mit Christus im sakramentalen Prägemaß.

Demel ist freilich in der Leugnung der »Hauptes«-Aufgabe des Diakons nicht konsequent. Einige Seiten später heißt es auf einmal, dass der Diakon »Christus, das dienende Haupt der Kirche« vertrete, der Priester und Bischof hingegen »Christus, das leitende und einende Haupt der Kirche« (S. 73). Demnach hätte der CIC, can. 1008, doch recht, wenn er »die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes« in den geweihten Amtsträgern differenziert »entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe«. Unpassend ist freilich bei Demel die Gegenüberstellung von Leitung und Dienst: die Leitungsaufgabe als solche ist immer schon ein Dienst. Angesichts der Taktik, das theologische Profil des Diakons radikal von dem des Priesters zu unterscheiden, überrascht die (dogmatisch nicht verantwortbare) Forderung, auch der Diakon möge die Krankensalbung spenden (S. 75), die (wie das Bußsakrament) mit sakramentaler Sündenvergebung verbunden sein kann¹⁵.

Ein weiteres Bemühen, den Diakonat von den anderen Weihestufen zu lösen, besteht in dem Hinweis, dass der can. 1008 zwar das Weihesakrament insgesamt auf »göttliche Weisung« zurückführt, »nicht aber jede einzelne Weiheform« (S. 68). Dass »sich die Dreigliedrigkeit des Weihesakramentes erst geschichtlich entwickelt hat« (S. 69), ist durchaus richtig, bringt aber für die behandelte Frage nichts ein: auch der Diakon partizipiert am Weihesakrament, dessen Fülle sich im Bischof findet. Allerdings ist zu betonen, dass schon Irenäus die Bestellung der sieben Männer zum »Dienst« in Apg 6, unter Handauflegung und Gebet, als Weihe der ersten Diakone

¹⁴ Vgl. etwa (mit weiteren Hinweisen) Hauke, Manfred, »Das spezifische Profil des Diakonates«: FKTh 17 (2001) 81–127, hier 103–110; Müller, G. L. (Hrsg.), Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat, Würzburg 2004, 79f. (das Dokument der Internationalen Theologenkommission aus dem Jahre 2002 wurde in italienischer und französischer Sprache bereits Anfang 2003 veröffentlicht).

¹⁵ Dazu Ziegenaus, Anton, »Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die *simulatio sacramenti*«: FKTh 12 (1996) 173–195.

betrachtet¹⁶. Angesichts dieser und anderer neutestamentlicher Aussagen zur Weihe von Presbytern bzw. Episkopen¹⁷ wird man nicht sagen können, dass es im Neuen Testament keinen »Begriff der Weihe« gäbe (so aber Demel, S. 70). Die Flexibilität der Amtsbezeichnungen und die Gegenwart von Charismen, die nicht in einer Weihe durch Handauflegung und Gebet begründet sind, berechtigen nicht dazu, die sakramentale Eigenart des geweihten Amtes einfachhin zu übergehen (vgl. S. 70f). Hier stellt sich die Frage, ob es nach der Verfasserin überhaupt ein von Christus gestiftetes Weihesakrament gibt.

Nicht zu beanstanden ist hingegen der knappe Hinweis zur Geschichte des weiblichen Diakonates: es »muss nüchtern festgestellt werden, dass das Diakoninnen-Amt weder gesamtkirchlich verbreitet war noch zeitlich kontinuierlich bestand« (72). Unverständlich ist die Kritik an der Beobachtung des Verfassers, wonach die Funktionen von Diakon und Diakonisse in der alten Kirche wesentlich voneinander unterschieden waren (S. 73); Demel selbst stellt kurz zuvor die tiefreichenden Unterschiede im Wirkbereich von Diakonen und Diakonissen fest (S. 71).

Eine nominalistische Sicht der Inkarnation und die Forderung nach Priesterinnen

Demel beschränkt sich nicht auf die Forderung der Weihe von Diakonissen, sondern befürwortet auch die Bestellung von Priesterinnen (S. 77–116). Dieses Anliegen wird freilich nicht direkt formuliert, sondern vorsichtig durch »Anfragen« ins Spiel gebracht (S. 81–91). Die »Anfragen« werden freilich nicht durch Gegenargumente ausgeglichen (darauf wird so gut wie gar nicht eingegangen; diverse neuere Standardwerke zum Thema werden überhaupt nicht zitiert¹⁸). Dass die Autorin selbst hinter den »Anfragen« steht, ist durch den Gesamtzusammenhang eindeutig: wer die theologische Berechtigung zum Frauenpriestertum bereits aus der Gottebenbildlichkeit und dem Verhalten Jesu ableitet, die kirchliche Tradition hingegen als Abfall vom Willen Gottes beschreibt, ist nicht bereit, die positiven Argumente für die Haltung der Kirche aufmerksam darzustellen.

Das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), das definitiv die Unmöglichkeit einer Priesterweihe für Frauen klarstellt, wird kritisch hinterfragt. Insbesondere betont Demel, dass die päpstliche Verlautbarung keineswegs auf gültige Weise das ordentliche und allgemeine Lehramt der Bischöfe vertrete. Die Inanspruchnahme von CIC, can. 749 § 2, sei »nicht rechtens und damit auch nicht rechtsgültig« (S. 84). Demel meint, »dass alle Bischöfe *explizit* die Lehre von ›*Ordinatio sacerdotalis*‹ vertreten oder ihr zustimmen hätten müssen, sei es auf Anfrage, sei es

¹⁶ Adversus haereses I,26,3; III,12,10. Dazu Hauke, Das spezifische Profil des Diakonates (Anm. 14) 95–97.

¹⁷ Am deutlichsten 2 Tim 1,6. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Weihesakramentes vgl. Ziegenaus, Anton, Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre (Katholische Dogmatik VII), Aachen 2003, 469–485.

¹⁸ Zur einschlägigen Bibliographie vgl. Hauke (2004) (Anm. 6) 112–118.

durch eine von sich aus gegebene Stellungnahme, um die in can. 749 § 2 rechtlich definierte Unfehlbarkeit geltend zu machen« (S. 85). Wäre diese Behauptung zur Einmütigkeit des Konsenses richtig, dann müßte man sogar einige ökumenische Konzilien für nichtig erklären, denn eine ausdrückliche Zustimmung aller anwesenden Bischöfe hat es nicht immer gegeben. Auch für das ordentliche Lehramt reicht eine moralische Übereinstimmung, die nicht auf eine explizite Stellungnahme jedes einzelnen Bischofs angewiesen ist. Das Zeugnis des Episkopates zu unserer Frage besteht nicht nur im Mangel an Widerspruch (S. 139, Anm. 202; zu S. 85), sondern zeigt sich beispielsweise in der Rezeption von »Inter insigniores«, »Ordinatio Sacerdotalis« und des unter Mitarbeit der Bischöfe entstandenen »Katechismus der Katholischen Kirche«. All dem liegt sogar noch voraus eine fast 2000-jährige Tradition, welche die einschlägige Praxis schon in der alten Kirche, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit gegen verschiedene Sekten verteidigt¹⁹. Dieser Zusammenhang zeigt sich etwa (ungewollt) in der von Demel dargestellten Predigerin der Lollarden-Sekte im 16. Jh. (S. 27). Deren Tätigkeit kann sich freilich nicht auf Jesus Christus berufen, der keineswegs (wie Demel auf der gleichen Seite behauptet) Männern und Frauen »die gleichen Aufgaben zugewiesen hat« (S. 27).

Die theologische Reflexion über die Konvenienzgründe der Praxis, nur Männer zu Priestern zu weihen, weist schon seit dem Mittelalter auf die Verbindung des Weihesakramentes mit der Geschlechtersymbolik hin. Bereits im Alten Testament ist hier die sinnbildhafte Beschreibung des Bundes Gottes mit seinem Volk im Bild der Ehe wichtig. Diese symbolhafte Komponente läßt sich nicht einfangen von einem funktionalistischen Pragmatismus, ist aber entscheidend für das Verständnis der Beziehung zwischen den Geschlechtern im Plane Gottes. Der wichtigste Punkt im Blick auf das Weihesakrament ist hier die Analogie zwischen den paulinischen Aussagen über den Mann als »Haupt« in der Familie und der Bestimmung des Weiheamtes als Vertretung Christi, des Hauptes der Kirche. Diese Analogie begründet keine metaphysische Notwendigkeit, wohl aber eine auch menschlich plausibel zu machende Angemessenheit im Blick auf die sakramentale Vertretung Christi, der als Mann Mensch geworden ist²⁰. Ähnliches gilt für die Ähnlichkeit zwischen der Ehe und dem Bund Gottes mit seinem Volk, eine Verbindung, die sich im »bräutlichen« Verhältnis der Kirche zum »Bräutigam« Christus widerspiegelt. Nach Demel hat aber das Mannsein Christi überhaupt nichts mit dem bleibenden Geheimnis der Inkarnation und der Erlösung zu tun. »Grundlage seines Haupt-Seins und seines Bräutigam-Seins ist vielmehr und einzig seine Erlösungstat« (S. 88). Der Logos habe »nicht das *Mannsein* angenommen, sondern die menschliche Natur als solche, die *Frausein* und *Mannsein* insgesamt ist« (S. 89). Gegen diesen theologischen Nominalismus ist zu betonen, dass Gott nicht »würfelt«: sollte die Bezie-

¹⁹ Siehe dazu die ausführliche, von Demel ignorierte Quellensammlung von Müller, G. L. (Hrsg.), *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

²⁰ Die behutsame Erschließung dieser Plausibilität fordert freilich den Abschied von einer abstrakten Gleichheit zugunsten einer personalen Gleichwertigkeit, die sich im Rahmen eines sozialen Gefüges mit einer Differenzierung der Leitungsaufgaben verbindet. Vgl. dazu Hauke (2004) (Anm. 6) 26–30, 57–59, 91–94.

hung von Mann und Frau, die in der Schöpfung verankert ist und jede Person zuinnerst betrifft, gar keinen Bezug haben zur Menschwerdung Gottes in einem Mann und zur einzigartigen Mitwirkung Mariens, einer Frau, dem Urbild der Kirche?²¹

Geradezu abenteuerlich wird die Argumentation Demels bei ihren Bemerkungen zur »Hierarchie der Wahrheiten«. Die »Zulassung von Frauen zur Priesterweihe« würde »einen kleineren Traditionsbruch darstellen als die so genannten priesterlosen Gemeinden, die keinen eigenen Pfarrer mehr haben« (S. 90). Die bedauerliche Tatsache der priesterlosen Gemeinden wäre nur dann ein »Traditionsbruch«, wenn die Kirche über die Berufungen zum Weihesakrament souverän verfügen könnte. Eine solche Verfügbarkeit besteht anscheinend nach Demel in der Überlegung, der Priestermangel liesse sich lösen durch die Weihe von Frauen und die Aufgabe des Zölibates. Ein wirklicher »Traditionsbruch« würde sich freilich dann zeigen, wenn eine Ortskirche darauf verzichtete, um Berufungen zu beten: »Bittet also den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter aussende für seine Ernte!« (Mt 9,38; Lk 10,2) Die Überlegung, die Kirche möge zwei »Traditionsbrüche« gegeneinander abwägen, verrät ein seltsames Verständnis von der Kirche in ihrer Verbindung zur in Christus begründeten Wahrheit.

Ein gestörtes Verhältnis zur kirchlichen Tradition zeigt sich in der Behauptung, die Kirche hätte auch schon in anderen Glaubensfragen ihre Position revidiert, so bezüglich der »Religions- und Gewissensfreiheit« (S. 92) sowie der Heilsnotwendigkeit der Kirche (S. 141 f, Anm. 225; zu S. 92). Bei diesen und ähnlichen Punkten geht es um die Vertiefung der traditionellen Lehre und um neue Akzentsetzungen, nicht aber um den kontradiktorischen Widerspruch zu einer Lehre, die zuvor in der Kirche als unfehlbare Glaubensposition dargestellt wird. Die von Pius IX. verworfene Religionsfreiheit beispielsweise ist nicht dasselbe, was das Zweite Vatikanum unter Religionsfreiheit versteht; die Freiheit von Zwang im religiösen Bereich und die Pflicht des Staates gegenüber der wahren Religion sind behutsam zusammenzuhalten, nicht aber gegeneinander auszuspielen²².

Demel behandelt auch die »Priesterinnenweihe« auf den Fluten der Donau (S. 93–116). Dabei stellt sie immerhin fest, diese Weihe sei nicht gültig (S. 115). Ansonsten beklagt sie sich über die Vorgehensweise der Glaubenskongregation, die sich – nach Meinung der Professorin – im Kirchenrecht nicht besonders gut auskennt. Die Bewertung dieses Teiles überlassen wir den Experten für Kanonistik.

Am Ende ihres Buches beruft sich die Verfasserin auf die heilige Katharina von Alexandrien, um ihren »Tabubruch« zu rechtfertigen (S. 117–121). Die Heilige ist freilich für ihren Glauben gestorben, den Glauben an Christus in der Gemeinschaft der Kirche. Sie hat nicht die »Kirche« zur Umkehr aufgefordert, sondern den Wert ihrer eigenen Umkehr im Blutzugnis bekräftigt. Der Regensburger Professorin wäre zu wünschen, nach dem Beispiel der heiligen Katharina und der unzähligen heiligen Frauen der Kirchengeschichte die Größe und Harmonie des Lebens der Kirche zu entdecken. Vielleicht ist dann eine Umkehr möglich, die nicht die Kirche anklagt, sondern den eigenen persönlichen Weg begradigt.

²¹ Vgl. Hauke (1995) (Anm. 6) 243–270. 292–321. 507–509.

²² Vgl. dazu etwa De Margerie, Bertrand, *Liberté religieuse et Règne du Christ*, Paris 1988.