

Repraesentatio Christi und Mannsein Jesu

Eine theologie- und dogmengeschichtliche Rückfrage

Roman A. Siebenrock

Dieser Beitrag zur Diskussion um das Priestertum der Frau hat Voraussetzungen, ohne die das derzeit sich verstärkende Nein des universalen Lehramts zu einer möglichen Ordination der Frau in der katholischen Kirche nicht nur nicht verständlich ist, sondern in Verdacht geraten muss, Analogien mit manchen als Rassismus qualifizierten Argumentationen aufzuweisen.¹ Hermeneutische Vorklärungen werden auch deshalb notwendig, weil dieses Thema an die vorrationalen Bedingungen des Diskurses rühren und wir diese immer nur annäherungsweise verstehen können und zudem nicht immer bereit sind, diese, soweit es eben geht, darzulegen. Letzteres werde ich versuchen, indem ich persönlich zu sprechen versuche. Denn, so John Henry Newman, in der Theologie ist der „egotism“ eine Tugend, d. h. jede und jeder hat das Recht und die Pflicht für sich zu sprechen.²

¹ Der Streit um die Aussagen von Johanna Rahner sollte als Anfrage diskutiert werden. Die Engführung der Diskussion dürfte auch daran liegen, dass in der Debatte um das Priestertum der Frau als zentrale Frage der Stellung der Frau in der Kirche die Fragen des Dissenses nicht epistemisch diskutiert werden, sondern von Emotionen und Vorwürfen wechselseitig geprägt ist. Ohne hier diesen Aspekt ausführlich behandeln zu können, wäre in der aktuellen Debatte um den sogenannten „peer-Dissens“ eine Möglichkeit gegeben ein Gespräch auf Augenhöhe zu führen, ohne den jeweils anderen zu degradieren. Was Wiertz für den interreligiösen Bereich herausgearbeitet hat, wird auch intrareligiös hilfreich (*O. Wiertz, Religiöse Verschiedenheit – Fluch oder Segen*, in: ZKTh 142 (2020) 461–488).

² Siehe dazu vom Autor: *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*. Internationale Cardinal-Newman-Studien, 15. Sigmaringendorf 1996, v. a. 293–297.

1. Hermeneutische Vorklärungen

Im Blick auf die theologische Bestimmung des Priestertums gehe ich von folgenden Voraussetzungen aus. Der priesterliche Dienst ist nicht einfach eine Funktion innerhalb der Kirche, die von den Verantwortlichen beliebig gestaltet werden könnte, sondern ist deshalb als sakramentale Repräsentation Christi zu konzipieren, weil der auferstandene Herr der wahre Leiter seiner Kirche ist und die dadurch gestiftete Differenz zwischen dem Leib und seinem Haupt, zwischen der Gabe des Evangeliums und jeder Form der Nachfolge auch innerhalb der Geschichte in seiner Kirche zeichenhaft zum Ausdruck kommen muss.³ Die Zeichenhaftigkeit jeder sakramentalen Repräsentation muss immer mindestens zwei Anforderungen genügen. Sie muss ebenso ursprungstreu wie gegenwartstauglich sein. Ein Zeichen, das niemand versteht und durch seinen Vollzug die Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi verbaut oder gar verunmöglicht, das meint „gegenwartstauglich“, widerspricht sich selbst. Das Zeichen vermittelt nicht mehr, sondern stößt ab. Es öffnet nicht Zugänge, sondern vereitelt und verschließt. Es wird zum Ärgernis. Wo aber die Grenze zwischen dem Ärgernis des Kreuzes (1 Kor 1) und dem kirchlichen Skandal zu ziehen ist, lässt sich nicht immer apriorisch entscheiden. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass in der Kirchengeschichte immer wieder die sakramentalen Vollzüge und deren Deutung verändert, d. h. erneuert worden sind. Jedes Sakrament weist eine nicht geringe Entwicklungs- und Veränderungsgeschichte in der Gestalt seines Vollzugs und in seiner Interpretation auf.

Jede mögliche Reform hat aber ihre innere Grenze, die mit dem Qualifikator „ursprungstreu“ benannt wird. In aller Transformation muss das Zeichen auf den Ursprung der Verheißung in Jesus Christus transparent bleiben. Die traditionelle Theologie sprach in diesem

³ Dass diese Vergegenwärtigung Christi immer nur in Differenz möglich ist, gehört zu den Grundbestimmungen der Ordination, weil alle Ordinierten Diener des Sakraments, nicht deren soteriologische Ursache. Die Kirche vermittelt das Heils manifestativ, nicht wirkursächlich (siehe dazu vom Autor: *Gratia gratis data: Im Dienst am Glauben und Leben der Anderen. Grundlinien einer Theologie des Amtes*, in: W. Krieger/B. Sieberer (Hg.), *Ämter und Dienste. Entdeckungen – Spannungen – Veränderungen*. Linz 2009, 65–88).

Zusammenhang von der „Substanz des Sakraments“. Die neueste dogmengeschichtliche Entwicklung ist in unserer Fragestellung darin zu sehen, dass das Mannsein Jesu zur Substanz des Sakraments gehöre und deshalb dessen Vergegenwärtigung nur durch einen Mann erfolgen könne.⁴

Dem Werden und der Haltbarkeit dieser Festlegung möchte ich in diesem Beitrag nachgehen. Im ersten Teil werde ich den aktuellen Stand der Lehre in dieser Fragestellung darlegen. Weil in der Stellungnahme von 1976 gesagt wird, dass die mittelalterlichen Begründungen heute nicht mehr tragen würden⁵, werde ich in ausgewählten Stichproben dem Thema in der nachtridentinischen Theologie, vor allem in der Schultheologie des 19. und 20. Jahrhunderts, nachgehen. Mit welchen Gründen wurde bis zum Konzil die geschichtliche Entwicklung, dass die Frau nicht ordiniert worden ist, normativ zu werten gesucht. Denn aus einer bloßen Praxis folgt keine Normativität. Mit dem daraus gewonnenen Ergebnis werde ich dann dafür argumentieren, dass die Frage der „repraesentatio Christi“ in der anerkannten Glaubensgeschichte noch andere Formen gefunden hatte, die es mehr zu würdigen gilt, als das biologische Geschlecht. Ich bin davon überzeugt, dass die Konzentration auf das Mannsein Jesu das enorme mystische Defizit der leitenden Theologie in dieser Frage aufdeckt.⁶

⁴ „Was das Priestertum des Dienstes anbelangt, weiß die Kirche, dass die Unmöglichkeit der Frauenweihe zur „Substanz“ des Sakramentes gehört (vgl. DH 1728)“ (L. F. Ladaria, Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von *Ordinatio sacerdotalis* (2018), in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatosacerdotalis_ge.html# (Zugriff: 8.2021). In diesem Dokument wird mit Verweis auf die Päpste Benedikt XVI. und Franziskus an die Endgültigkeit der Entscheidung erinnert.

⁵ „Es ist gerade dieses relative kulturelle Element, daß einige Argumente, die in der Vergangenheit zu diesem Thema vorgebracht wurden, heute kaum noch gehalten werden können. Das bekannteste ist das, was der heilige Thomas in den Worten zusammenfaßt: „quia mulier est in statu subjectionis“ (siehe Fußnote 6: Seite 35; mit der Angabe in Fn 23 [S. 56; hier als Fußnote 28 ausgewiesen]: Hl. Thomas, In IV Sent. Dist. 19, q. 1, a. 1, qa 3 ad 4um; Dist. 25, q. 2, a. 1, qa 1), vgl. q. 2, a. 2, qa, ad 4. – Summa theol. 2a 2ae, q. 177, a. 2).

⁶ Eine enorme Quellenaufarbeitung hat Antonio Piola vorgelegt, der in seiner These von der Endgültigkeit der Entscheidung ausgeht (Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne.

Ich möchte aber auch hier schon meine impliziten Verstehensvoraussetzungen offen darlegen. Seit meiner Lektüre des Beitrags von Karl Rahner zur Frage der Ordination der Frau⁷ hat mich die Lehrentwicklung vor und nach „*Ordinatio sacerdotalis*“ immer mehr davon überzeugt, dass diese Entscheidung nicht nur unzureichend begründet ist, sondern auf Dauer nicht haltbar sein wird; – genauso wenig wie das damit verbundene Diskussionsverbot seitdem eingehalten worden ist. Weil die argumentative Neuerung von „*Ordinatio sacerdotalis*“ auf einer geschichtlichen Basis ruht, wird mit jeder neuen Entdeckung von Quellen in diesem Fragekontext

Cantalupa (Torino) 2006). Er führt nach seiner akribischen Arbeit drei entscheidende Argumente für diese Position an: Die Praxis Jesu, das Braut-Bräutigam-Motiv und die Entscheidung des Lehramtes. *Stefan Tobler* verweist in seiner Rezension vor allem auf das Fazit des Autors, dass es in der katholischen Theologie noch nicht gelungen sei, aus christlicher Perspektive eine überzeugende Interpretation der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zu geben (ThLz 135 (2010) 718–720). Ob diese angesichts der neuen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und der sozialen Transformation möglich ist, wie es der Autor hofft, scheint mir jedenfalls mehr als fraglich zu sein.

⁷ *K. Rahner, Priestertum der Frau?*, in: ders., *Sämtliche Werke*, 30. Freiburg i. Br. 2009, 511–522. In der Bewertung seiner kritischen Stellungnahme sollte nicht vergessen werden, dass 1962 bei ihm in Innsbruck die Dissertation von *Haye van der Meer* eingereicht worden ist, in der viele einschlägigen Argumente historisch und systematisch aufgearbeitet worden sind (*Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, QD 42. Freiburg i. Br. 1969). Diese Ausführungen habe ich zum ersten Mal gelesen als ich bei Leo Scheffczyk in München an einem Seminar teilnahm, in der *Manfred Hauke* seine These vorgestellt hat (*Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, 3., überarb. Auflage. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 46. Paderborn 1991). Für Karl Rahner gehörte die Frage nach der Stellung der Frau zu den zentralen Zukunftsfragen der Kirche. Seine These, dass die Frau der Frau aufgegeben sei, und dass Frauen deshalb einmal für sich und auf sich gestellt diese Frage erörtern sollten, war ihm ein wichtiges Anliegen (siehe vom Autor: „Die Frau ist der Frau aufgegeben“. Die transzendentalontologische Grammatik Karl Rahners als Ermöglichung einer gendgerechten Denkform in der Suche nach der geschichtlichen Gestalt der einen christlichen Berufung, in: S. Wendel/A. Nutt (Hg.), *Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture*, Paderborn u. a. 2016, 173–191). Wäre es nicht an der Zeit, eine Bischofssynode in zwei Stufen einzuberufen, auf der zunächst nur Frauen sprechen dürfen und deshalb alle anderen, auch Bischöfe und Papst, als Hörende da sind? Denn der Verdacht gegen die lehramtliche Entscheidung nährt sich auch aus der Erkenntnis, dass die Entscheidung Männern vorbehalten war.

die Diskussion neu aufflammen. Argumentationstheoretisch liegt das Problem darin, dass mit einer Konvergenzargumentation⁸ keine unbedingte Gewissheit auf der Zustimmungsebene erreicht werden kann. Denn es ist logisch unmöglich, in diesen Bereichen eine zweifelsfreie „Folgerung“ aufbauen zu wollen. Eine Konvergenzargumentation im Bereich des Geschichtlichen und des Einzelnen, die ja das klassische Feld der „Topik“ darstellt, basiert auf Einzelargumenten, die in sich selbst immer nur einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit aufweisen können. Und die unbedingte Zustimmung, deren Sinn Newman als „illative sense“ bezeichnet, ist daher ohne Zustimmung (Rezeption) der Kirche nicht zu erzielen. Aus diesem Grunde verweist J. Ratzinger mit Recht auf den Glaubenssinn der Glaubenden, einem Organ des „illative sense der Kirche“.⁹ Nur: Reicht dieser Hinweis hin, zumal dieser Glaubenssinn der Glaubenden zuvor nicht erfragt worden ist; – ja nicht einmal die Haltung aller Bischöfe eruiert worden ist? Was aber, wenn der Glaubenssinn kippt? Und, das bin ich mir sicher, er wird kippen, ja mehr noch, er scheint schon gekippt zu sein.

Die Hauptlast der Argumentation trägt die Aufgabe, den Willen Christi aus seinem Gesamtverhalten zu erschließen. Diese Aufgabe aber kann deshalb nur historisch-kritisch geleistet werden, weil die Handlungsmöglichkeiten Jesu im Vergleich zum damals gängigen Umgang mit Frauen eingeschätzt werden muss. Dafür greift das Lehramt selbstverständlich auf neuere (!) Untersuchungen zur Soziologie des Urchristentums und der Zeit Jesu zurück. Mit dem Fortgang dieser Forschung wird unausweichlich immer wieder das Fundament der Entscheidung berührt werden; positiv oder negativ. Kann in dieser eminent historisch fundierten Frage eine endgültige Antwort gegen den überwiegenden Konsens der Exegeten, dem sich die päpstliche Bibelkommission 1976¹⁰ angeschlossen hat, behauptet werden? Schon aus diesem einsichtigen Grund wird auch hier das

⁸ John Henry Newman hat diese Analyse in seinem Werk zur Zustimmungslehre dargelegt. Dazu siehe vom Verfasser: Wahrheit, Gewissen und Geschichte (s. Anm. 2).

⁹ J. Ratzinger, Grenzen kirchlicher Vollmacht, in: *Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe) Nr. 25 vom 24.6.1994, 5f.

¹⁰ Siehe: W. Seibel, Priestertum der Frau, in: *SdZ* 119 (1994) 577–578.

Dogma nicht über die Geschichte siegen.¹¹ Im unausweichlich historisch-kritischen Fundament der Argumentation eröffnet sich daher folgendes Dilemma: Ohne die historisch-kritische Methode gibt es kein Fundament für die These; mit der historisch-kritischen Methode ist die Frage im Sinne des päpstlichen Dokuments jedoch nicht mit der dafür notwendigen Stringenz zu lösen. Kann das Amt in diesem Falle durch die Verheißung des bleibenden Beistandes des Heiligen Geistes die mangelnde Beweiskraft der Argumente und Methoden ersetzen? Kann man glauben wider besserer oder ohne hinreichende Einsicht?

Diese Problematik der Topik kannten die Schultheologen sehr genau. Sie sprechen teilweise ausdrücklich von einer Konvenienzargumentation. Deshalb mussten Schulbücher Argumente finden, die universalisierbar sind. Diese aber, das werde ich darlegen, beruhen in der Tradition auf nicht-theologischen kulturellen Wertungen, die immer fraglicher geworden sind. Mehr noch: Wir müssten uns heute für diese schämen. Das Erwachen der Würde und Selbstbestimmung der Frau lässt sich nicht zurückdrehen, zumal wir im christlichen Raum außerordentliche Frauen als Heilige verehren, die gerade zu diesem Thema eine abweichende Meinung vertraten. Diese kulturelle Abhängigkeit gesteht das Lehramt für das Mittelalter zu. Ich werde nachweisen, dass die zurückgewiesenen Thesen bis kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil vertreten worden sind; und zwar in höchst angesehenen Schulbüchern ohne jegliche Kritik von Seiten des Lehramts. Damit aber ist eine vorrationale Prägung der Argumentation auch heute nicht ausgeschlossen.

¹¹ Dieser Satz ist bei Kardinal Manning zu finden, der ein Verfechter einer maximalistisch verstandenen Unfehlbarkeit des Papstes war (siehe: *E. Manning, Why I Became a Catholic or, Religio Viatoris*. London 1898 (?). Mit dieser These meint er: „The triumph of dogma over history, therefore, really means this: the Church defines its doctrines in spite of you, because it knows its history better than you. Its dogmas include its history, and its history is part of its consciousness, sustained by divine assistance. If you would deny the conclusion, you must deny the premises; that is, the Divine assistance which perpetuates the faith“ (ebd., 79). Diese These mag im Blick auf die internen Entwicklungen noch vielleicht verteidigt werden können, in unserem Thema wird das aber deshalb nicht gelingen können, da es sich immer um einen historischen Vergleich handeln wird.

Ein wichtiges Motiv, diesen Aufsatz zu veröffentlichen, ist ein Wahrnehmung im „sentire cum ecclesia“ heute. Ich bin bis heute von einem Satz Karl Rahners irritiert, den ich selber gehört habe. In einem Gespräch mit der Katholischen Hochschulgemeinde München 1983 sagte er: „Ist es da so unverständlich, daß für mich dann alles, was ich an der Kirche Negatives erlebe und erleide, letztlich eine sekundäre Angelegenheit ist? ... „Bleibe ich noch in der Kirche?“ Mich macht diese Frage ‚verrückt‘. Für mich, den Glaubenden, ist sie letztlich unsinnig, denn was soll für mich dieses „noch“ bedeuten? Das ist so, als würde ich fragen wollen: „Will ich ‚noch‘ Mensch sein?“ Oder: „Will ich ‚noch‘ in diesem armseligen 20. Jahrhundert weiterleben?“ Bei solchen und anderen indiskutablen Realitäten des Lebens gibt es für mich eigentlich nur eine Alternative: entweder einen radikalen Protest, der, konsequent zu Ende gelebt, in den Selbstmord treiben müßte, oder die Annahme und ein Durchtragen des Lebens mit all seinen Negativa. Ich gehe davon aus, daß ein Christ in seiner Kirche bleibt – trotz allen Ärgers über sie.“¹² Ich war irritiert durch diese existentielle Identifikation. Jesuit alter Schule, dachte ich damals, denke ich noch heute. Und die Frauen des Konzils, die die Frage des Priestertums der Frau aufwarfen, habe ich ähnlich erlebt. Ich würde das Bleiben in der Kirche nicht mit meinem Leben so identifizieren, auch wenn ich keine hinreichenden Gründe sehe, dass ich austreten könnte. Doch die neue Generation verhält sich anders. Natürlich gibt es noch Kämpferinnen, Gott sei Dank. Aber die meisten nehmen Entscheidungen der Kirche zur Kenntnis und sagen: zu dieser Gruppe will ich nicht gehören. Sie respektieren die Entscheidung und gehen. Wenn heute der Auszug der Frauen aus der Kirche in den Kerngemeinden angekommen ist, dann müssen TheologInnen alles versuchen, um diesen Auszug wenigstens im Blick auf Lehre und Entscheidungspraxis aufzuhalten.

Wie aber, wenn die Entscheidung als endgültig eingeschärft wird? Die mich leitende Orientierung betrifft auch die Frage, wem die Treue der Kirche gelten sollte. Ich bin immer mehr davon überzeugt, dass die Treue der Kirche nicht nur dem Christus der Vergangenheit gelten kann, sondern diese Treue muss sich heute immer stärker auf

¹² K. Rahner, *Unser Verhältnis zur Kirche*. Karl Rahner im Gespräch mit Studenten der Katholischen Hochschulgemeinde München, 1983, in: ders., *Sämtliche Werke*, 31. Freiburg i. Br. 2007, 378–379.

den Advent Christi, auf seine Parusie in der Gegenwart und der Zukunft richten. Das gilt nicht nur in dieser Frage, sondern grundsätzlich, wenn die Kirche wirklich Weltkirche werden sollte. Denn in diesem Prozess wird sich einmal die europäische Epoche des Christentums wesentlich relativieren. Deshalb sollte das sakramentale Zeichen proleptisch dem kommenden Christus den Weg in die Glaubensüberzeugung einer Kirche der Zukunft ebnen. „Ursprungstreu“ darf nicht historisch enggeführt werden, weil der gegenwärtige erhöhte Herr im Geist das Sakrament spendet und in der Geschichte seiner Kirche immer verjüngt und neu wird.¹³ Christusgegenwart ist nicht historisch festzulegen, sondern verlangt eine gegenwärtige Unterscheidung der Geister. Und schließlich ist kaum bedacht worden: Weil der Ausschluss von einem Sakrament nur höchst restriktiv verordnet werden darf, müssten dafür (aller)beste Gründe vorgelegt werden.¹⁴ Deshalb hat die Verteidigung des Status quo die Beweisspflicht, nicht jene, die für eine Zulassung von Frauen zur Ordination eintreten.¹⁵

2. Wechselnde Argumente und gleichbleibender Schluss: die lehramtliche Argumentation

Das Apostolische Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ vom 22. Mai 1994 verschärft jene ablehnende Position zum Priestertum der Frau, die erstmals in einem Schreiben Papst Pauls VI. vom 30.11.1975 zum Ausdruck kam, und in der Erklärung ‚*Inter Insigniores*‘ der

¹³ Nach J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832), hg. von J. R. Geiselman, Darmstadt 1958, § 36 (S. 387–389).

¹⁴ Die Spannung, die darin sich eröffnet, wird durch die beiden einschlägigen *Canones* (c 213 und c 843) angezeigt. Aus diesem Recht kann natürlich kein „Muss“ an die Adresse der Kirchenleitung werden, doch wenn dieses Recht eine Bedeutung haben sollte, dann sind die einschränkenden Rechtsbestimmungen restriktiv zu handhaben und bestens zu begründen.

¹⁵ So auch die umsichtig und höchst ausgewogen argumentierende Arbeit: *Chr. J. Amor*, *Geschlecht als Weihehindernis? Streitfälle Frauenordination*, in: J. Ernesti/M. Lintner/M. Moling (Hg.), *Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage = Donne nella chiesa: spunti di riflessione sulla questione di genere*, Brixen/ Innsbruck 2019, 21–40.

Kongregation für die Glaubenslehre vom 15.10.1976 ausführlich begründet worden ist.¹⁶ Diese Entscheidung wurden von den nachfolgenden Päpsten Benedikt XVI. und Franziskus bekräftigt. Anlass von „Inter insigniores“ war die entsprechende Entscheidung der Anglikanischen Kirche (1975) und Entwicklungen in anderen reformatorischen Traditionen, die bis auf das Jahr 1958 zurückgehen. Es wird 1976 und 1994 zutreffend eingeräumt, dass die Frage neu sei, und es daher ausdrücklich zum Thema kaum Äußerungen des Lehramtes in der Tradition dazu gäbe.¹⁷

Wir haben es also mit einem Thema zu tun, das eine dogmengeschichtliche Entwicklung darstellt, in der innerhalb von 18 Jahren durch das sogenannte „ordentliche Lehramt“ eine endgültig zu haltende Entscheidung getroffen worden ist. Das nenne ich „lehramtlicher Modernismus“¹⁸, weil, ohne die Frage in der Zeit reifen zu lassen oder die entsprechenden Zeugnisinstanzen zu befragen, das päpstliche Lehramt ein Exempel endgültiger Entscheidung statuiert hat. Eine solche Entscheidung ist „modern“, weil sie nur nach Descartes, der absolutistischen Herrschaftsidee und der Vorstellung, göttliches Wissen in der Zeit abschließend verkünden zu können, möglich werden kann. Zudem ist es evident, dass die Kriterien, die

¹⁶ Die lehramtlichen Schreiben werden zitiert nach: Apostolisches Schreiben von *Papst Johannes Paul II.* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (22.5.1994; abgekürzt ‚Ordinatio Sacerdotalis‘). Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum (15.10.1976; abgekürzt: ‚Inter Insigniores‘), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994. In diesem Heft ist auch ein quasi amtlicher römischer Kommentar zum Schreiben der Glaubenskongregation abgedruckt, der Beachtung verdient.

¹⁷ Die erste offiziöse Diskussion von Seiten des Lehramtes ist im *Osservatore Romano* von 1965 zu finden (siehe den Neuabdruck: *G. Concetti, OFM, Die Frau und das Priestertum. Aufsatz aus „L'Osservatore Romano“*, 8., 9., 11. und 12 November 1965, in: I. Müller/I. Raming (Hg.), *Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche. Lebensberichte – Hintergründe – Dokumente – Ausblick*, Berlin 2007, 167–183.

¹⁸ Pottmeyer hat eindrücklich darauf hingewiesen, dass das Erste Vatikanische Konzil eine Modernisierung der Kirche unter den politischen Vorgaben einer neuen Souveränitätsvorstellung war (*H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (Tübinger Theologische Studien Bd. 5), Mainz 1975). Soziologisch hat diese Modernisierung *Karl Gabriel* nachgewiesen (*Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg i. Br. ⁷2000).

1863 bei der Einführung des „ordentlichen Lehramtes“ vorgelegt worden sind, in unserer Thematik nicht erfüllt sind.¹⁹ Deshalb ist es wichtig, der Urteilsfindung als Paradebeispiel gelungener oder doch vielleicht zum Scheitern verurteilten Lehrentwicklung nachzugehen.²⁰

¹⁹ Die erste Anwendung der innovativen Idee eines „ordentlichen Lehramtes“, das von Joseph Kleutgen entwickelt worden ist, liegt in der römischen Reaktion auf die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 vor („Tuas libenter“ vom 21. Dezember 1863). Glaube und Gehorsam müssen nicht nur den ausdrücklich definierten Lehrsätzen der Kirche entgegengebracht werden. Die Unterwerfung kraft des Aktes eines göttlichen Glaubens müssen sich „auch auf das ordentliche Lehramt der ganzen über die Erde hin verstreuten Kirche als von Gott geoffenbart gelehrt und deshalb in allgemeiner und beständiger Übereinstimmung von den katholischen Theologen als zum Glauben gehörend festgehalten wird“ (DH 2879; mit speziellen Erweiterungen in DH 2880 vertieft). *Michael Seewald* hat die Entwicklung des „ordentlichen Lehramtes“ bis in den Katechismus der Katholischen Kirche (1993) nachgezeichnet und enorme Erweiterungen festgestellt (siehe: *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018, 38–41). Insofern ist unsere Fragestellung auch ein Testfall für die Stärke und Grenze des „ordentlichen Lehramtes“. Nach Kleutgen und „Tuas libenter“ ist das „ordentliche Lehramt“ Ausdruck des Konsenses der Kirche in den Jahrhunderten der Lebens- und Glaubenstradition der Kirche. Insofern ist die damalige Ermahnung an die Theologie nicht nur auf die außerordentlichen Lehrentscheidungen, sondern im Leben der Kirche integriert zu bleiben, wohl berechtigt. In diesen Zeugnissen war aber nie daran gedacht, neue Fragen innerhalb kürzester Zeit durch diese Instanz endgültig entscheiden zu können. Das nenne ich „Lehramtsmodernismus“. Denn im Blick auf die Gesamtgeschichte der katholischen Kirche scheint mir es nicht möglich zu sein, die Kompetenz des ordentlichen oder allgemeinen Lehramts auf diese Weise zu situieren. „Lumen gentium“ spricht von der Pflicht dem authentischen Lehramt anzuhängen und verbindet diese Orientierung mit einer Differenzierung je nach Sprechweise und Äußerungsform (LG 25). Mit dieser Orientierung können auch die tiefgehenden Transformationen und Veränderungen interpretiert werden: der Heilsexklusivismus von Bonifaz VIII. (Unam sanctam DH 875), die lange Verurteilung der Religionsfreiheit oder die Herabwürdigung des Judentums in der traditionellen christlichen Theologie. So wird meiner Ansicht nach auch dieses „Nicht-Können“ einmal transformiert werden. Nur meine ich, dass diese Entscheidung nicht mehr von der westlich-europäischen Christenheit entschieden wird, sondern der künftigen Weltkirche aufgegeben sein wird. Und diese Entscheidung wird nach jener Weise fallen, wie schon das sogenannte Apostelkonzil entschieden hat (Apg 15, 6–21). Zuerst wurde auf das Zeugnis des Geistes gehört. Und dann galt die klare Orientierung, die Petrus schon früher aussprach: „Kann jemand denen das Wasser der Taufe verweigern, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben?“ (Apg 10,47).

²⁰ Dass es solche in nicht geringem Maße gegeben hat, lässt sich nicht nur an der

„Inter Insigniores“ (1976) hat seine Entscheidung in einer Konvergenzargumentation vorgelegt. Als Einzelargumente werden angeführt:

- Die Tatsache der Tradition: Es wird aber eingeräumt, dass die mittelalterliche Begründung heute mit Recht wegen ihrer Herabwürdigung der Frau zurückgewiesen werden müsse.²¹
- Das Verhalten Christi sei insofern bedeutsam, als es einen Kontrast zwischens seinem außergewöhnlichen Umgang mit Frauen zu seiner Zeit und der Tatsache aufweise, dass er in den Apostelkreis keine Frau, auch nicht Maria, aufgenommen habe;
- die Handlungsweise der Apostel: die apostolischen Gemeinden hielten dieses Verhalten Christi bei, wobei auch hier das kontrastive Verhalten von Paulus hervorgehoben wird;
- das Priestertum im Lichte des Geheimnisses Christi wäre im Licht des Glaubens durch die symbolische Konvergenz zwischen dem Mannsein Jesu und der Repräsentation im Ordo als „Analogie des Glaubens“ nachvollziehbar, auch wenn kein stringenter Beweis daraus erwachsen könne. Um das Priesteramt im Geheimnis der Kirche im „Braut-Bräutigam-Motiv“ zu stärken (Inter insigniores 23–24), wird die grundlegende Einheit in Christus nach Gal 2,28 eingeschränkt ausgelegt.

Es ist anzuerkennen, dass sowohl das Schreiben als auch der offizielle Kommentar sich der Schwäche der Argumentation bewusst ist. Das entspricht der dezidierten Aussage von Michael Schmaus: „Ein

Interpretation des Grundsatzes „extra ecclesiam nulla salus“ und der „christlichen Theologie des Judentums“ nachweisen (weiter Beispiele bei: K. Schatz, Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind „ex cathedra“? Historische und theologische Überlegungen, in: W. Löser/K. Lehmann/ M. Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 404–422).

²¹ Solche Differenzierungen finden sich in der Sammlung von einschlägigen Texten, die Gerhard Ludwig Müller zusammengestellt hat, nicht (G. L. Müller (Hg.), Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden, Würzburg 1999). Schon der Titel der Quellensammlung zeigt an, dass diese Sammlung nicht die ganze Tradition repräsentieren möchte, sondern nur jene Quellen sammelt, die die geltende lehramtliche Position unterstützen. Siehe auch seine systematische Position: G. L. Müller, Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2000.

ausdrückliches, theologisch zu verstehendes Verbot Christi oder der Apostel liegt nicht vor.²²

„*Ordinatio sacerdotalis*“ (1994) bringt keine neuen Argumente, aber versieht diese mit einer Endgültigkeit, die an eine außerordentliche lehramtliche Entscheidung erinnert. Johannes Paul II. baut diese Entscheidung jedoch in einen neuen Kontext ein, insofern dieser Entscheidung ein Schreiben über die Würde der Frau vorausgeht²³ und er auch sonst nicht müde wird, diese zu betonen. Ob dadurch der Verdacht einer Diskriminierung der Frau beseitigt werden kann, kann das Lehramt behaupten, aber nicht mehr bestimmen. Dies hängt einzig und allein von den Betroffenen ab. Diese aber wurden lehramtlich nicht gehört.²⁴ Hervorzuheben aber ist, dass diese Entscheidung nicht als Ausschluss der Frau von der Ordination wegen ihrer „Unfähigkeit“ vorgelegt wird, sondern als Einschränkung der Vollmacht der Kirche (*Ordinatio sacerdotalis* 4). Eine solche Ein-

²² M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*. Bd. 2, München 1970, 438.

²³ Johannes Paul II, *Die Zeit der Frau*. Apostolisches Schreiben „*Mulieris Dignitatem*“. Papst Johannes Pauls II. Hinführung von J. Kardinal Ratzinger. Kommentar von E. Gössmann, Freiburg i. Br. 1988. Die Lehre von „*Inter Insigniores*“ wird nur im Blick auf das „Braut-Bräutigam-Motiv“ im Rahmen der Eucharistielehre erwähnt (ebd., 26–27): „Das ist von grundlegender Bedeutung, um die Kirche in ihrem eigentlichen Wesen zu begreifen und dabei die Übertragung von Verständnis- und Bewertungskriterien, die nichts mit ihr zu tun haben, auf diese Kirche – auch als eine aus Menschen bestehende und in die Geschichte eingegliederte ‚Institution‘ – zu vermeiden“ (ebd., 27).

²⁴ An prophetisch zu nennenden Publikationen zur Konzilszeit muss hier erinnert werden: M. Schmaus/E. Gössmann (Hg.), *Die Frau im Aufbruch der Kirche*, München 1964; sowie: G. Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger! Frauen äußern sich zum 2. Vatikanischen Konzil*, Zürich 1964). Gertrud Heinzelmann hat 1962 für das Frauenpriestertum an das Konzil appelliert: *Frau und Konzil – Hoffnung und Erwartung*. Eingabe an die Hohe Vorbereitende Kommission des II. Vatikanischen Konzils über Wertung und Stellung der Frau in der römisch-katholischen Kirche (1962), in: I. Müller/I. Raming (Hg.), *Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche*. Lebensberichte – Hintergründe – Dokumente – Ausblick, Berlin 2007, 98–127. Theresa Münch engagierte sich auch in dieser Frage (siehe: R. Heyder/G. Muschiol (Hg.), *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil*. Petitionen, Berichte, Fotografien, Münster 2018, 238–250). Beide Frauen decken die frauenverachtenden Aussagen der Tradition, auch des Thomas von Aquin auf, verweisen auf Alternativen in der Kirchengeschichte und plädieren für Veränderung. Ihre Stimmen werden in den lehramtlichen Äußerungen nicht vernehmbar.

schränkung ist im Blick auf die Austarierung der Grenzen der kirchlichen und vor allem der päpstlichen Vollmacht wichtig. Doch auch diese Einschränkung der Vollmacht ist eine Entscheidung mit dem Anspruch einer geschichtsbestimmenden Amtsvollmacht. Doch die Frage nach der Ordination der Frau scheint deshalb nicht der geeignete Gegenstand dafür zu sein, weil gerade das päpstliche Lehramt, ohne die Kriterien von 1863 einzuhalten, diese Entscheidung in einer hybriden lehramtlichen Äußerungsform getroffen hat: Es hat versucht, auf fehlbare Weise unfehlbar und endgültig zu sprechen.²⁵

Diese Problematik zeigt sich vor allem dann, wenn die traditionelle Argumentation in ihrer inneren Konsistenz aufgearbeitet wird. Es darf als sicher gelten, dass es in der quellenmäßig erschließbaren Tradition keine Frauen auf Dauer als Priesterinnen anerkannt worden sind. Das aber schließt nicht aus, dass Frauen Aufgaben und Vollmachten innehatten, die heute exklusiv mit dem ordinierten Amt verbunden werden. Wie aber wurde dieser geschichtliche Befund normativ begründet, so dass er als selbstverständliche Praxis angesehen werden konnte? Und was war damit genau begründet? Jedenfalls bezog sich der Ausschluss nicht allein auf das Handeln „in persona Christi capite“ nach unserem heutigen Verständnis und diese Begründung war mit anthropologischen Überzeugungen verbunden, die eine klare Abwertung der Frau bedeuteten.

3. „Subiectum ordinationis semper mas“: die anthropologischen und kulturellen Voraussetzungen der als normativ gesetzten „Tradition“ nach der Schultheologie

„Inter insigniores“ distanziert sich von der Argumentation des Mittelalters. Wie lange dauerte aber diese Epoche theologisch? Die stereotype Argumentation der Schultheologie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, die mit Schrift, Tradition und kirchlichem Brauch, sowie einer essentialistischen Geschlechterbestimmung arbeitet, und die positiven geschichtlichen Daten in einer „ratio theologica“ normativ zu begründen sucht, findet sich mit geringen Modifikationen bei den meisten Autoren, und soll hier in ihrer Grundstruktur

²⁵ H. J. Pottmeyer, Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zu einer neuen Form päpstlichen Lehrens, in: *StdZ* 217 (1999) 233–242.

und in kleineren Modifikationen dargestellt werden.²⁶ Da alle Autoren dieser Frage kurz abhandeln, scheint der Schluss als selbstverständlich nur erläutert werden zu müssen.

Die These wird mit dem kanonischen Recht eingeführt (CIC 1917, 968, § 1) und die darin zum Ausdruck kommende Praxis, in folgender Weise qualifiziert: „Diesen segensreichen Grundsatz (1 Kor 14,34, RS) hat die Kirche alle Jahrhunderte hindurch unverbrüchlich beobachtet als ein göttliches Gebot, so daß in der Zurückweisung des Weibes vom Altare keine ungerechte Zurücksetzung liegt.“²⁷ Diese Praxis ist zu begründen. Und in der Regel wird in irgendeiner Weise die „die Unfähigkeit der Frau“ für dieses Amt herausgestellt werden müssen.²⁸

Der Schriftbeweis wird vorzüglich mit jenen Stellen aus Paulus geführt, in denen vom Schweigen und einer Unterordnung der Frau die Rede ist (1 Kor 11,3–9; 1 Kor 14 34–35; 1 Tim 2,11–15; auch Eph 5,22–23). Dabei wird das Schweigegebot unter der Hand zu einem Verbot jeglicher liturgischer Handlung ausgeweitet.²⁹ Die paulinischen Aussagen zu Diakonissen und Witwen (v. a. Röm 16,1 zu Phöbe) sprächen nicht dagegen. Manche Autoren nehmen den Diakonat aus dieser Diskussion heraus³⁰, oder interpretieren diese

²⁶ J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitung J. Gummersbach. III. Paderborn u. a. ⁹1960, 581–583. Obwohl Pohle diese Aussage als göttliches Gebot ansieht, qualifiziert er die These mit „sententia comunis“ (ebd., 581).

²⁷ Ebd., 581.

²⁸ Dazu wird bei den Vätern immer wieder auch auf Eva als Verführerin Adams verwiesen. Zur Beurteilung dieser Stellen und zur weiteren Einordnung: van der Meer, Priestertum 60–110. Hier werden aber auch Stellen aus den Vätern angeführt, die nicht von einer Unterordnung sprechen und das Lehren der Frau ebenso unterstützen, wie liturgische Dienste durch Frauen. Hays van der Meer (Priestertum, Anm. 5) stellt sich grundsätzlich die Frage, in welcher Weise denn von der Frau die Rede sei und ob heute und damals mit diesem Begriff dasselbe Subjekt gemeint sein könnte.

²⁹ „Fast mit einer gewissen Schroffheit schließt er die Frau von jeder liturgisch-kirchlichen Amtstätigkeit aus ...“ (So: M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. III/2 Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe. Wien 1955. 241). So auch im Blick auf die mögliche Heiligung anderer: L. Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae. Editio tertia. Vol IV/2 De Mysterio Christi in sua plenitudine perenni II. Pars altera De Paenitentia et Unctione infirmorum, De Ordine et Matrimonio, De Sacramentalibus, De Novissimis. Oeniponte 1950, 315.

³⁰ So schon Michael Schmaus (Katholische Dogmatik. IV/1: Die Lehre von den

Stellen im Sinne der Stellung von Pfarrhelferinnen in der damaligen Praxis.³¹ Franz Diekamp ergänzt diese Begründung schon mit der sich deutlich unterscheidenden Praxis Jesu.³²

Die Stellen aus den Kirchenvätern und den synodalen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes werden in ähnlicher Weise stereotyp wiederholt. Ohne die Texte in der Regel ausführlich zu zitieren wird in den Lehrbüchern³³ für die lehramtliche Begründung der These verwiesen auf: Die Synode von Laodicea (vor 400)³⁴, die Kirchenversammlung von Nîmes (394)³⁵, die Synode von Aachen (789), die Laodicea wiederholt³⁶ und die Synode von Paris (829)³⁷.

Sakramenten. 3. u. 4. Auflage, München 1952, § 283). In den späteren Auflagen wird er die Weihe von Diakonissen ausdrücklich anerkennen.

³¹ So: *Premm*, Katholische Glaubenskunde (s. Anm. 26), 241–242.

³² Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Bd. 3. Die Lehre von den Sakramenten. Die Lehre von den letzten Dingen. 7. u. 8. Auflage, Münster 1937, 356–358, 358.

³³ *J. Pohle-Gummersbach*, Lehrbuch der Dogmatik (s. Anm. 23), verzichtet auf diese Referenz.

³⁴ „Quod non oportet mulierem ad altare(m) ingredi“ („... dass es sich nicht ziemt, dass die Frau zum Altar hinzutrete“; Can 44; nach: *Müller*, Der Empfänger [Anm. 18], 82).

³⁵ „Illud aetima a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus, in miniseterium feminae, nescio quo loco leviticum videantur adsumptae; quod quidem, quia indicens est, non admittit ecclesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatione distruatur; providendum, ne quis sibi hoc praesumat / Es ist uns von einigen hinterbracht worden, daß entgegen der apostolischen Ordnung Frauen irgendwo den Leviten-dienst, d. h. des Diakons, übernommen haben sollen, was bisher unbekannt war. Eine solche Ordination ist ungehörig, da die kirchliche Disziplin sie nicht zuläßt. Wo sie dennoch vorgenommen wurde, ist sie aufgehoben. Es ist Vorsorge zu treffen, daß sich niemand fernerhin ein solches Handeln anmaßt“ (*Müller*, Empfänger [Anm. 18] 82–83).

³⁶ „17. Frauen dürfen den Altar(raum) nicht betreten, nach c. 44 von Laodicea“ (*Müller*, Empfänger [Anm. 18], 111, nach: *K. J. Hefele*, Conciliengeschichte. Bd. 3, Freiburg i. Br. ²1877, 666; „-raum“ von Müller zu Hefele ergänzt).

³⁷ Can 45. „Quidam nostrorum verorum virorum relatu, quidam etiam visu didicimus, in quibusdam provinciiis, contra legem divinam canonicamque institutionem, feminas sanctis altaribus se ultro ingerere, sacrataque vasa impudenter contingere, et indumenta sacerdotalia presbyteris administrare, et, quod his majus, indecentius, ineptiusque est, corpus et sanguinem Domini populis porrigere, et alia quaeque, quae ipso dictu turpia sunt, exercere. ...“ (*Mansi* 14, 529–604; *Müller*, Empfänger [Anm. 18], 111–112; nach Hefele, Conciliengeschichte. Bd. 4,

Aus den Vätern werden angeführt: Tertullian († 220)³⁸, Epiphanius († 403)³⁹ und besonders die „Constitutio Apostolica“⁴⁰.

Die Praxis der Weihe von Diakonissen und Äbtissinnen ist nach diesen Stellen durchaus bekannt.⁴¹ Die entsprechenden Traditionsbelege werden unter der hermeneutischen Vorgabe der These gedeutet. Die Weihe von Diakonissen ist deshalb keine Teilhabe am Ordo, weil sie andere Befugnisse gehabt hätten als Diakone: nur unliturgische Obliegenheiten. Die Ausnahme bei den Kartäuserinnen, bei

²1879, 63–64. „45. In einigen Provinzen geschieht es, daß Frauen sich an den Altar drängen, die hl. Gefäße berühren, den Geistlichen die priesterlichen Gewänder reichen, ja sogar den Leib und das Blut des Herrn dem Volke // spenden. Das ist schrecklich und darf nicht mehr geschehen. Anführung älterer Canones).“

³⁸ Die Prozesseinreden gegen die Häretiker (De Praescriptione 41), BKV 24 (Bearbeitet und herausgegeben von Kellner/Esser) 146–148 (SC 46, 146–148); in: Müller, Der Empfänger [Anm. 18], 227): „ipsae mulieres haereticas, quam proccas, quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromettere, forsitan et tingere / Und selbst die häretischen Frauen, wie frech und anmaßend sind sie! Sie unterstehen sich, zu lehren, zu disputieren, Exorzismen vorzunehmen, Heiligen zu versprechen, vielleicht auch noch zu taufen.“

³⁹ Während die Schultheologie vor allem den Vergleich mit Maria zum Abschluss der Frau von der Ordination zitiert (Panarion/Haereses 79,3), führt Müller drei weitere Stellen an (Müller, Empfänger [Anm. 18], 85–88), die sich vor allem gegen Priesterinnen bei verschiedenen Gruppen richten. Gegen die Begründung der Priscillianisten (ebd., 49,1–3), den priesterlichen Dienst mit Eva als der ersten Person zu begründen, die vom Baum der Weisheit gegessen habe, wird die Unterwerfungsaussage der Genesis (Gen 3,16), wie sie von Paulus aufgegriffen wurde (1 Tim 2,12; auch: 1 Kor 11, 8), und die Bestimmung Evas als Verführerin Adams angeführt (1 Tim 2,14). Den Kollyridianerinnen wird die Möglichkeit bestritten, mit Verweis auf Maria Gottesdienste zu halten (ebd., 78,23; Müller 87–87). Grundsätzlich hält Epiphanius fest: „Nirgends diente eine Frau als Priesterin“ (ebd., 79,2; Müller, Empfänger [Anm. 18], 87). Ein Dienst der Diakonissen kennt Epiphanius um der Würde der Frau willen. Denn bei Krankheit und den sakramentalen Handlungen solle kein Mann den Körper einer nackten Frau sehen oder berühren. Aber das ändert nichts an dem Prinzip: „Deswegen überträgt das göttliche Wort der Frau weder, in der Kirche zu reden, noch über den Mann zu herrschen“ (Ebd., 79, 3; Müller, Empfänger [Anm. 18], 88).

⁴⁰ „Die Diakonisse segnet nicht und tut überhaupt nichts von demjenigen, was die Priester und Diakonen tun, sondern hat die Kirchentüren zu bewachen oder des Anstandes wegen den Presbytern bei der Taufe der Fraune zu dienen“ (VI, 28, nach: Müller, Empfänger [Anm. 18], 261).

⁴¹ *Haye van der Meer* bringt weitere Beispiele von Frauen die Jurisdiktionsvollmacht inne hatten, auch über Priester (Priestertum [Anm. 5],142–158).

denen die Äbtissin eine dem Subdiakon ähnliche Weihe empfing und auch das Evangelium beim Hochamt sang, ändere jedoch an der Grundaussage nichts.⁴²

Die positive Argumentation trägt den Beweis deshalb nicht, weil die Schrift das Thema nicht ausdrücklich erwähnt und deshalb kein positiver Ausschluss bei Jesus und den Aposteln im strengen Sinne des Wortes angeführt werden kann. Es handelt sich also nicht um ein ursprüngliches Bekenntnis oder eine damit verbundene notwendige Folgerung. Die Last der Argumentation trägt die „ratio theologica“⁴³, d. h. die spekulative Durchdringung, die in die sogenannten Konvenienzargumentation immer ein allgemeines Argument entwickeln muss, um die verschiedenen Befunde zu verbinden und als normativ auszuweisen. Der Verweis auf Jesus als Mann ist nicht tragend. Vielmehr wird eine anthropologische Komponente eingeführt, die eine ontologische Degradierung der Frau deshalb einführt, weil nur so die Rollenzuordnungen begründet werden kann. Denn es stehe ja fest: Theologen hätten nach Thomas⁴⁴ keine Zweifel an dieser These, d. h. am „status subiectionis“⁴⁵ der Frau. Wenn diese These von einer Frau aufgegriffen und bejaht wird, wird sie dankbar in die Argumentation mit aufgenommen.⁴⁶

Mit Matthias Joseph Scheeben lässt sich die Argumentation so zusammenfassen: „Es beruht zweifellos auf dem *ius divinum*, daß Personen weiblichen Geschlechtes zum Empfang des Weihesakra-

⁴² *Diekamp*, *Katholische Dogmatik* (s. Anm. 29), 357.

⁴³ Es fällt auf, dass *Pohle-Gummersbach* (*Lehrbuch der Dogmatik* [Anm. 23] auf solche Überlegungen verzichtet.

⁴⁴ Mit Verweis auf: *Summa theologica*, Suppl. 39 a1 (weitere Stellen bei; *van der Meer*, *Priestertum* [Anm. 5], 133–138). In ihrer Eingabe für das Zweite Vatikanische Konzil haben z. B. Gertrud Heinzelmann (und Josefa Theresia Münch (238–250) nicht nur Thomas kritisiert, sondern auch positive Vorschläge vorgelegt (siehe Anm. 21).

⁴⁵ So Lercher, (*Institutiones* [Anm. 26]). *Diekamp* (*Katholische Dogmatik* [Anm. 29]), verstärkt diesen Verweis mit der Ethik des Thomas (*Ethic VIII*, 7; d 19 qu 1 ad 1 sol 3 ad 4), auch wenn er eine seelische Überlegenheit der Frau in manchen Bereichen mit Thomas einräumen kann (In *Sent 4 d 25 qu 2 a 1 sol. 1 ad 1*).

⁴⁶ So Premm, der dankbar die Veröffentlichung von Oda Schneider (*Vom Priestertum der Frau*. Wien 1937) zitiert. Er führt intellektuelle und psychologische Differenzen zwischen Mann und Frau ins Feld, die das Stereotyp von gefühlsmäßiger Frau und objektiv-rationalem Mann aufbieten (*Katholische Glaubenskunde* [Anm. 26], 241).

menten unfähig sind. Schon im Alten Bunde hat Gott nur Männer zum Priesterthum bestimmt, und auch Christus, selbst ein Mann, hat nur Männer zu seinen Aposteln gewählt. Der Hl. Paulus hat dem Weibe die öffentliche Lehrtätigkeit in der Kirche untersagt (1 Kor. 14, 34.35. 1 Tim 1, 11.12). Was aber von der Lehrtätigkeit gilt, das gilt sicher auch von den übrigen Functionen des Priesterthums. Danach hat die Kirche jederzeit gehandelt ... Es entspricht solches auch einzig der Stellung und Aufgabe, welche Gott dem Weibe gegeben, sowie ihrem Verhältnis zum Manne. Schon von Natur aus soll ja das Weib im häuslichen Kreise walten und dem Manne als dem Haupte der Familie unterthan sein.⁴⁷

Eine Ausnahme sollte nicht übersehen werden. Eine bemerkenswerte Entwicklung ist bei Michael Schmaus in den verschiedenen Auflagen seiner Dogmatik festzustellen. Das dürfte wohl damit zusammenhängen, dass Elisabeth Gössmann seine „Meisterschülerin“ war.⁴⁸

Anfänglich entspricht er der vorgestellten Argumentation.⁴⁹ Aber schon hier bemüht er sich, keine anthropologische Abwertung, sondern eine Differenzierung als Grund anzugeben, deren Würdigung aber nur im Glauben möglich sei: „Der innere Grund dafür, daß nur männliche Getauften die Weihe gespendet wird, ist nicht in der natürlichen Unfähigkeit der Frau für den priesterlichen Beruf zu sehen, sondern in den mehr dem Wesen des Mannes entsprechenden Aufgaben des Priestertums“.⁵⁰ Ein Priester als Werkzeug Christi könne ihn nur repräsentieren, wenn er an Christi natürlicher Eigenart teilhabe. Die Inkarnation als Mann liegt aber nicht im Wesen Gottes, weil Gott jenseits der Geschlechterdifferenzierung sei, sondern allein im Werke Christi.

⁴⁷ M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Vierter (Schluß-)Band. Fortgesetzt von L. Atzberger. Unveränderter Nachdruck, Freiburg i. Br. 1925, 768–769.

⁴⁸ Sie hat ihre Autobiographie mit einem Wort von Schmaus betitelt: Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin. München 2003.

⁴⁹ Schmaus, Katholische Dogmatik (s. Anm. 27). Schmaus ist der einzige in dieser schultheologischen Tradition, der die Praxis mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der Geschlechter bei gleicher Würde ausdrücklich begründet. Auch betont er das allgemeine Priestertum (ebd., 595).

⁵⁰ Ebd., 594.

Dennoch bleibt er der traditionellen Typologie verhaftet: „Die Öffentlichkeit ist der Wirkraum des Mannes, die Frau wirkt im Verborgenen.“⁵¹ Seine Aussage, dass es die Sache des Mannes sei, Leben zu zeugen, die Sache der Frau hingegen mehr, Leben aufzunehmen und zu hegen⁵², übersieht die sicherlich auch ihm bekannte Erkenntnis, dass menschliches Leben nur aus der Verschmelzung von Samen- und Eizelle, also in einem wechselseitigen Geben und Nehmen möglich wird. Auch sei diese Bestimmung keine Einschränkung aus Herrschsucht, keine Zurücksetzung und keine Minderberechtigung, sondern Ausdruck der Verschiedenartigkeit von Mann und Frau. Denn die verschiedenen Aufgaben in der Kirche begründen keine Rangverschiedenheit im Reiche Gottes: „Nicht die amtliche Gewalt entscheidet über die Innigkeit der Gottesgemeinschaft, sondern ausschließlich die Kraft der opferbereiten Liebe. Das Wertvollste im Reiche Gottes ist nicht die zum Dienste verliehene amtliche Vollmacht, sondern das durch die amtlichen Gewalten vermittelte göttliche Leben, das Christusleben, das sich in dem vom Glauben und von der Liebe geformten Dienst an den Brüdern und Schwestern auswirkt und der Vollendung entgegenwächst.“⁵³

An der Priorität des Reiches Gottes und seiner Hierarchie der Heiligkeit wird er auch später festhalten, ja diese vertiefen. Die anthropologischen Überlegungen zur wesentlichen Geschlechterdifferenzierung aber wird er nicht mehr aufgreifen.⁵⁴ Nun rekurriert er auf Jesu Verhalten zu Frauen, das sich von der Umwelt abhebe und daher als signifikant anzusehen sei. Zudem arbeitet er die besondere Rolle von Frauen nach der Schrift heraus: „Auch wenn für die hierarchische Struktur der Kirche die Apostel die Grundlage bildeten, so läßt sich doch nicht leugnen, daß das entscheidende Faktum des Christentums zuerst Frauen geoffenbart und von Frauen den Aposteln wiederum mitgeteilt worden ist. ... Wir sehen daran auf jeden Fall, daß die Frauen in die Verkündigung eingeschaltet waren“.⁵⁵ Der Geist sei über alle ausgegossen worden und es zeige sich ein wei-

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., 595.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. 2, München 1970, 435–439

⁵⁵ Ebd., 436.

tes Feld der Betätigung für Frauen in den Diensten der Kirche. Das Lehrtätigkeit von Frauen in der Gemeindeversammlung von Paulus nicht erlaubt wurde (1 Kor 11,16; 14,34; 1 Tim 2,11f.) schätzt er jetzt als Konzession an die sozio-kulturellen Anschauungen jener Zeit ein. Die Weihen von Diakonissen schätzt er jetzt als niedere Weihe ein und hält fest, dass Justinian sie zu den Klerikern zählte.⁵⁶

Schmaus nimmt seine frühere These ausdrücklich zurück, weil diese Bestimmung nicht „in einer größeren Befähigung des Mannes für die priesterlichen Aufgaben oder in einer Unterbewertung der Frau“⁵⁷ liege. Zudem ließe die Entwicklung der industriell-technischen Gesellschaft viele früheren Gründe als unzutreffend erkennen. Jetzt betont er die Differenz in der Praxis Jesu, der wohl, wenn er gewollt hätte, auch diesen Skandal riskiert hätte! Nachdrücklich betont er das weite Feld von Möglichkeiten im gemeinsamen Priestertum und verlangt eine genaue Umschreibung der Möglichkeiten von Priester und Bischof. Dezidiert aber hält er fest: „Ein ausdrückliches, theologisch zu verstehendes Verbot Christi oder der Apostel liegt nicht vor.“⁵⁸ Und er fügt hinzu, dass die Durchschlagkraft des Arguments davon abhängen, „ob man mit einem gewissen Maß von Sicherheit den Unterschied herausarbeiten kann, welchen Mann und Frau für die sozial-kulturellen Funktionen der menschlichen Gesellschaft“⁵⁹ hätten. In der letzten Auflage seiner Dogmatik verweist er einerseits auf die Bedeutung von Frauen in der gegenwärtigen Sakramentenpastoral⁶⁰, betont nachdrücklich die eigentliche Hierarchie des Reiches Gottes in der Kirche, gibt aber neu zu bedenken, dass in der Tradition die Priesterinnen im außerchristlichen Bereich sehr skeptisch beurteilt wurden.⁶¹

Zum Abschluss der schultheologischen Prüfung sei noch ein Blick auf den damals gültigen Katechismus geworfen. Die Neuausgabe des Katechismus von Trient im Jahr 1902⁶² stellt die Frage, wer

⁵⁶ Ebd., 438.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Der Glaube der Kirche. 2. Wesentlich veränderte Auflage. Band 5 / IV. Das Heilshandeln der Kirche: Taufe, Firmung, Weihe, Bußsakrament, Krankenölung, Ehe, St. Ottilien 1982, 90

⁶¹ Ebd., 91.

⁶² Der römische Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius des Fünften herausgegeben. Unter Zugrunde-

zur Würde des Priestertums nicht zuzulassen sei; – und spricht nicht von der Frau. Es wird gelehrt: „Zuerst sind die Kinder und Wahnsinnigen ausgeschlossen, obgleich das Sakrament der Weihe auch ihnen den Charakter einprägte, wenn es ihnen erteilt würde. Zweitens dürfen die Sklaven nicht geweiht werden. Drittens die Mörder. Viertens die Bastarde und Unehelichen. Fünftens sind die körperlich Entstellten auszuschließen.“⁶³ Wer aber berufen und nicht berufen sei, beantwortet der Katechismus nicht mit Anthropologie, sondern mit geistlichen Kriterien: „... nur denen, die derselben durch Heiligkeit des Lebens, durch Gelehrsamkeit, durch Glauben und Weisheit gewachsen sind. Auch soll sich keiner diese Würde selbst anmaßen, ...“. Unwürdig seien jene, die auf Gewinn und Ehre aus seien. Natürlich hat das letzte Wort die rechtmäßigen Diener der Kirche.⁶⁴

Fassen wir zusammen: Die Sichtung der schultheologischen Begründung des Ausschlusses der Frau von der Ordination, weiß implizit darum, dass die gängige Praxis mit positiven Gründen aus Schrift und Tradition nicht normativ begründet werden kann. Daher werden stereotyp anthropologische und kulturelle Essentialismen angeführt, die die Normativität des Faktischen begründen sollen. Eine „Metaphysik der Geschlechter“ wird entwickelt, die entweder eine Rangordnung zwischen Mann und Frau als naturgegeben behauptet oder den Öffentlichkeitscharakter des Amtes als mit der Natur der Frau unvereinbar ansieht. Dass diese Denkform nicht auf bestimmte theologische Richtungen eingeschränkt sind, also nicht als typisch „neuscholastisch“ eingestuft werden kann, zeigt die Argumentation von Herman Schell, die mit ihrer religionsgeschichtlichen Orientierung derselben Denkform verhaftet bleibt.⁶⁵ Die Ar-

legung der Ausgabe des Textes und der Übersetzung von Kanonikus Dr. Smets bzw. Professor Dr. A. Buse. Vierte Verbesserte Auflage. Lateinisch-Deutsch. Bd. I. Regensburg 1905: Zweiter Teil, VII. Hauptstück, 27. Frage.

⁶³ Ebd., 270.

⁶⁴ Ich erachte es nicht als Zufall, dass der ErwachsenenKatechismus der Deutschen Bischofskonferenz zum Priestertum der Frau ebenfalls schweigt (Katholischer ErwachsenenKatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u. a. 1985, 380–385).

⁶⁵ Nicht mit einer Metaphysik der Geschlechter, sondern mit einer religionsphilosophischen Interpretation des Unterschieds zwischen Naturreligion und Offenbarung, begründet er den Geschlechtsunterschied: „Daher ist es [*das weibliche Geschlecht, RS*] geschaffen für den Mann, um in der Gemeinschaft mit ihm seine

gumentation, die das Schreiben der Glaubenskongregation dem Mittelalter zuschreibt, war bis zum Konzil in der theologischen Diskussion eher selbstverständlich. Damit stellt sich das enorme Problem, ob eine Praxis beibehalten und als normativ angesehen werden kann, wenn die ausschlaggebenden Argumente aus der „ratio theologica“ nicht mehr verwendet werden können.

Wenn aber diese „Metaphysik der Geschlechter“ mit ihrer impliziten Exklusion und Abwertung nicht mehr aufgegriffen wird, dann wird die These als „sententia certa“ qualifiziert⁶⁶ und die Frage wird als offen angesehen. Wie unklar die Qualifizierung dieser These bis in die jüngste Zeit war, ist an den Auflagen der „Kleinen katholischen Dogmatik“ von Auer-Ratzinger abzulesen. Johann Auer hält in der ersten Auflage es für eine echte Frage, ob nur der Mann oder auch die Frau Empfänger der Weihe sein könne. Für eine mögliche Revision der langandauernden Tradition gibt er eine Bestimmung an, die ich noch heute für eine grundsätzliche Bedingung halte: „Nicht vorher vom Menschen geschaffene Tatsachen dürfen bestimmend sein für die Glaubenserkenntnis; sondern umgekehrt: erst eine echte neue Glaubenseinsicht könnte es wagen, die zweitausendjährige Tradition zu ändern.“⁶⁷ In der zweiten Auflage von 1979 merkt

Stütze, Ergänzung und Vollendung zu finden. Der Mann hingegen ist nicht in so tiefgreifendem Maß von der geschlechtlichen Natur bestimmt; er prägt vor allem die naturfreie Persönlichkeit aus, welche die Natur gebrauchen und beherrschen, nicht aber von ihr eingeschränkt und beherrscht sein soll. Das Weib steht im Dienst der Natur, der Mann nicht; er steht unmittelbar im Dienste der persönlichen Bestimmung der gesamten Menschheit vor Gott und soll dem Weibe zur Erfüllung dieses hohen Endzweckes ebenso behilflich sein, wie er ihrem Geschlechte den Bestand der Menschheit und die Entwicklung zur persönlichen Selbstständigkeit zu verdanken hat“ (*H. Schell*, *Katholische Dogmatik*. Kritische Ausgabe, hg. von H. Petri/P.-W. Scheele, Bd. III. Menschwerdung und Erlösung. Heiligung und Vollendung, Paderborn u. a. 1994, 557–560, hier 558).

⁶⁶ *L. Ott*, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg i. Br. ¹⁰1981, 548. Ott meint, daß eine „sententia certa“ durch theologische Konklusion erschlossen würde (ebd., 11). *Pohle-Gummersbach* qualifiziert die These als „sententia communis“ (*Lehrbuch der Dogmatik* [Anm. 23], 581). *Hauke* (*Die Problematik* [Anm. 5], 473 Anm. 27) nennt diese Qualifikation, erwähnt jedoch nicht, daß für diese Dogmatik das Gegenteil einer ‚sententia communis‘ keine theologische Zensur nach sich ziehe, also nicht als Häeresie angesehen werden kann (*J. Pohle*, *Lehrbuch der Dogmatik*. Neubearbeitung *J. Gummersbach*. Bd. I, Paderborn ¹⁰1952, 100).

⁶⁷ *Die Sakramente der Kirche*. Kleine Katholische Dogmatik. Zus. m. *J. Ratzinger*. Bd. 7, Regensburg 1972, 365.

er in den Ergänzungen, ohne den Haupttext zu ändern, an: „Eine Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre ... stellt fest, daß die Kirche ihrer Tradition entsprechend sich auch heute nicht für berechtigt erachtet, die Frau zum Priestertum zuzulassen“⁶⁸ wohl bemerkt: „*auch heute*“!

4. Repraesentatio Christi – Hinweise aus der ganzen Tradition

Das Herzstück einer Theologie des sakramentalen Priestertums ist die Frage nach der Vergegenwärtigung Christi. Das Wachsen im Geheimnis Christi scheint mir die theologische Mitte der Glaubens- und Kirchengeschichte zu sein. Solches Wachsen im Geheimnis Christi erkundet seine Gegenwart in allen Völkern und allen Wirklichkeitsbereichen. Zu diesem Wachsen im Geheimnis Christi möchte ich im Blick auf unser Thema noch einige Überlegungen vorlegen, da meiner Ansicht nach die lehramtliche Entwicklung und damit das Leben der Kirche in eine Aporie geraten zu sein scheint. Dies zeigt sich sehr deutlich darin, dass die traditionelle Argumentation von einer Unfähigkeit der Frau für das Priestertum sprach, Johannes Paul II. aber erklärte, die Kirche hätte keine Vollmacht die Praxis zu ändern. Wie glaubwürdig aber ist diese Aussage, wenn kein ausschlaggebendes Argument der Tradition, und diese lagen immer in der „ratio theologica“, mehr angeführt werden kann? Die Aporie in der Argumentation spiegelt sich in den Spaltungen und Kämpfen im Leben der Kirche. Theologie kann zur Versöhnung dieser Spaltungen dadurch beitragen, dass sie eine kohärentere Perspektive entwickelt, die ihren Maßstab immer an der Vergegenwärtigung des Evangeliums Jesu Christi, das immer letztlich er selbst ist, gewinnt.

Ausgangspunkt meiner Überlegung ist die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrt und selbstverständlich gewordene Überzeugung, dass die „repraesentatio Christi“ allen Getauften in der Form des dreifachen Amtes geschenkt und aufgegeben ist (LG 9–12). Es kann sich also nur um die Frage handeln, warum jemand dem diese Gegenwart Christi als Gabe und Aufgabe eingeschrieben ist, nicht zum einem Dienst in der Kirche bestellt, d. h. ordiniert werden

⁶⁸ Ebd., Auflage 2, 381.

kann, um „in nomine Christi capite“ zu handeln. Da das ordinierte Amt als Dienst verstanden wird und traditionell diese Rolle immer der Frau vornehmlich zugeschrieben worden ist, muss noch einmal in die ganze Überlieferung zurückgefragt werden. Dabei ist von vornherein klar, dass das Herzstück der traditionellen Argumentation, die Unfähigkeit der Frau zum Amt und die Unterwerfung unter den Mann als göttliches Gebot oder naturrechtlich einsichtige Überzeugung nicht mehr aufrecht erhalten werden kann.

Die traditionelle Ausweitung des paulinischen Lehrverbots auf alle liturgische Dienste lässt sich auch nicht mehr halten, zumal die Katholische Kirche Frauen offiziell zu Kirchenlehrerinnen erklärt hat.⁶⁹ Frauen nehmen heute überall auf der Welt in der Katholischen Kirche Dienste und Aufgaben wahr, die früher ausschließlich dem geweihten Amt zugebilligt worden sind. Wir wissen alle, dass ohne Frauen auf allen Ebenen keine Kirche zu machen ist. Aus diesem Grunde scheint mir die Pflicht der Theologie darin zu liegen, aus der Weite der Tradition – um mit Wittgenstein zu sprechen – der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen.

Berechtigt fühle ich mich deshalb, weil heilige Frauen dazu positiv Stellung bezogen haben. Edith Stein hält das Priestertum der Frau dogmatisch für möglich, lässt aber die Frage offen, ob es opportun sei, dieses einzuführen.⁷⁰ Die Kirchenlehrerin Therese von Lisieux bekennt sich zu ihrer priesterlichen Berufung und äußert den Wunsch, zur Diakonin geweiht zu werden.⁷¹ Zudem bin ich davon

⁶⁹ Teresa von Avila, Katherina von Siena, Hildegard von Bingen und Therese von Lisieux.

⁷⁰ „Von weiblicher Seite regen sich Bestrebungen, dieser Betätigung wieder den Charakter eines geweihten kirchlichen Amtes zu geben, und es mag wohl sein, daß diesem Verlangen eines Tages Gehör gegeben wird. Ob das dann der erste Schritt auf einem Weg wäre, der schließlich zum Priestertum der Frau führte, ist eine Frage. Dogmatisch scheint mir nichts im Wege zu stehen, was der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Erneuerung durchzuführen. Ob es praktisch sich empfehlen würde, das läßt mancherlei Gründe für und wider zu“ (Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung, in: *E. Stein, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, in: *E. Stein Gesamtausgabe. Band 13: Schriften zur Pädagogik 1, Die Frau*. Bearbeitet von M. A. Neyer OCD. Eingeleitet von S. Bingeli, Freiburg i. Br. ²2002, 56–78, 77).

⁷¹ „Ich fühle in mir die Berufung zum Priester; in welcher Liebe trüge ich dich, o Jesus, in meinen Händen, wenn auf mein Wort hin du vom Himmel herabstiegest ... Mit welcher Liebe reichte ich dich den Seelen! ... Jedoch, so sehr ich

überzeugt, dass es höchst glaubwürdige Berufungszeugnisse von Frauen zum diakonalen und priesterlichen Dienst in dieser Kirche gibt, wenn die Kriterien des Trienter Katechismus von 1905 beachtet würden: Heiligkeit des Lebens, Gelehrsamkeit, Glauben und Weisheit.⁷² Die Frage nach den Personen, die prinzipiell zum priesterlichen Dienst bestellt werden sollen, das ist mein Plädoyer, sollten nach jenem Maßstab in einer Unterscheidung der Geister ausgewählt werden, der für die Kirche normativ ist: die Heiligkeit in der Nachfolge Christi.

Die zentrale Frage muss daher lauten: Welcher Christus wird gegenwärtig? Die „Repraesentatio Christi“ bezieht sich im sakramentalen Handeln niemals nur und nicht einmal primär auf den historisch-geschichtlichen Jesus, sondern immer auf den erhöhten, seiner Kirche zu allen Zeiten gegenwärtigen und daher immer auch auf den kommenden Christus. Schon das Konzil von Trient hat darauf hingewiesen, dass die reale, substanzhafte Gegenwart Christi in der Eucharistie der „natürlichen Daseinsweise immer zur Rechten des Vaters in den Himmeln“ (DH 1636) korrespondiere. Von dieser Gegenwart her die Vergegenwärtigung Christi zu denken, kann deshalb nicht mit dem Mannsein verbunden werden, weil dieses örtlich und zeitlich, und damit in scholastischer Sprache, akzidentuell nur gedacht werden kann. Sie muss mit der Idee des mystischen Leibes Christi in Verbindung gesetzt werden.

Die Christuswirklichkeit kann aber, da auch Frauen Glieder des mystischen Leibes Christi sind, auch nicht mehr biologisch, also männlich gedacht werden (Gal 2,28). Daher können prinzipiell alle, die zum Leib Christi gehören, mögliche Subjekt des Ordos sein, zu-

wünschte, Priester zu sein, so bewundere und beneide ich die Demut des heiligen Franz von Assisi und spüre in mir die Berufung, ihn nachzuahmen, indem ich die erhabene Würde des Priestertums ausschlage“ (*Th. von Lisieux*, Selbstbiographische Schriften, Einsiedeln 1958, 198).

⁷² Siehe: *Ph. Rath*, (Hg.), „... weil Gott es so will“. Frauen erzählen von ihrer Berufung zur Diakonin und Priesterin. Freiburg i. Br. 2021. Die erste Generation, die einen Ausweg aus ihrem Dilemma mit der Weihe auf einem Donauschiff suchten, haben ihre Erfahrungen dokumentiert in: *I. Müller/I. Raming* (Hg.), *Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche. Lebensberichte – Hintergründe – Dokumente – Ausblick*, Berlin 2007. Ich selber bin von der Glaubwürdigkeit des Berufungszeugnisses von Josefa Theresia Münch ohne Einschränkung überzeugt.

mal das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, dass sich auch das Laienapostolat sich von Christus dem Haupt her begründet (AA 3). Über die Zulassung und Anerkennung einer solchen Berufung muss die Kirche im Kontext der Zeit Kriterien entwickeln; die primär geistlich sein müssen. Sonst würden Frauen aus dem mystischen Leibe Christi ausgeschlossen sein. Dass Handeln „im Namen Christi des Hauptes“ auch nicht-ordinierten Personen möglich ist, wird sakramental vor allem in der Taufe erkennbar: Im Notfall können nicht nur Frauen und Männer, sondern auch „Nicht-Christen“ das Sakrament gültig spenden, also gültig im Namen Christi des Hauptes handeln. Der Ordo sollte daher den erhöhten und kommenden Christus in der Weite seines mystischen Leibes vergegenwärtigen.

Auch die symbolische Komplementarität von Braut und Bräutigam, die die lehramtliche Argumentation trägt, kann nicht biologisch enggeführt werden. Das Bild verweist auf eine symbolische Beziehung, die als mystische nie biologisch verstanden werden darf. Denn wenn Christus der Bräutigam und die Kirche die Braut wären, dann müssten in einer biologischen Interpretation nur Frauen den Kirchenraum füllen dürfen; – und der männliche Priester wäre unfähig, die Rolle der Braut, d. h. der Kirche in diesem heiligen Spiel einzunehmen. Wenn also Männer auch im Namen der Kirche als Braut handeln können, warum dann nicht auch Frauen in der symbolischen Rolle des universalen Christus? Nur in einer solchen Sicht der symbolischen Bilder kann auch jene Mitte der christlichen Mystik lebendig werden, die alle Glaubenden dazu ermutigt, Mütter im mystischen Sinne zu werden; – Personen also, die Christus hier und heute gebären können und sollen.⁷³ In der Dynamik der mystischen Beziehung von Braut und Bräutigam können wir auch das Zeugnis von Frauen finden, mit Jesus eins zu werden. Es ist eher selbstverständlich, dass Teresa von Avila von der „conformitas“ Christi spricht, als von einer Gleichgestaltung mit dem Herrn.⁷⁴ Das Ziel ihrer Mystik ist ja in der Taufe grundgelegt, durch die wir in Christus,

⁷³ J. Tauler, *Puer natus est nobis et filius datus est nobis* – Ein Kind ist uns geboren und ein Sohn ist uns geschenkt. (Jes 9,5), in: ders., *Gottese Erfahrung und Weg in die Welt*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von L. Gnädinger, Olten 1983, 65–72, 72.

⁷⁴ Zur Gesamtgestalt siehe: M. Delgado, *Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila*. Innsbruck 2017.

in einer Schicksalsgemeinschaft mit seinem Tod und seiner Auferstehung, neu geboren werden. Chiara Lubich, die ihre besondere Sendung in der Verbindung mit dem „Gesú abandonato“, mit dem verlassenen Jesus, verwurzelt weiß, spricht davon, dass sie nur einen Bräutigam kenne, nämlich Jesus den Verlassenen. In diesem Ursprungs ihres „Charismas der Einheit“ bezeugt sie die Erfahrung, dass sie nicht mehr er oder Du zu Jesus sagen konnte, sondern dass eins mit Jesus das Wort „Vater“ in ihr erwachte.⁷⁵ Die Engführung der „Repraesentatio Christi“ auf die biologische Komponente illustriert auf drastische Weise das Mystikdefizit der aktuellen Kirche, deren andere Seite ein immer unversöhnlicher werdender Machtdiskurs darstellt.⁷⁶ Christlicher Glaube muss wieder gelebt und verstanden werden, was ihn ursprünglich auszeichnete: In Gott durch Christus sein, ja ein anderer Christus („alter Christus“) werden.

Als letzte, aber gewichtigste Orientierung möchte ich nachdrücklich auf das Kriterium des Martyriums verweisen. Das Martyrium gilt nach ältester Tradition als die höchste Vergegenwärtigung Christi in der Geschichte.⁷⁷ Wenn Frauen Märtyrerinnen sein können, dann können sie als Empfängerinnen des Ordos nicht aufgrund ihres Frauseins prinzipiell ausgeschlossen werden. Im 4. Jahrhundert haben sich Bischöfe geweigert, jene zu weihen, die die Male der Verfolgung an ihrem Körper trugen. Sie seien durch ihr Zeugnis geweiht. Die Erzählung des Martyriums von Blandina von Lyon belegt

⁷⁵ „Ich habe nur einen Bräutigam auf Erden: Jesus den Verlassenen. Ich habe keinen Gott ausser Ihm. In ihm ist das ganze Paradies mit der Trinität und die ganze Erde mit der Menschheit. Was sein ist, ist darum mein, sonst nichts. Und sein ist das Leid der ganzen Welt – und deshalb auch mein. Ich werde durch die Welt gehen und ihn suchen, in jedem Augenblick meines Lebens. ... (zitiert nach: S. Tobler, Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie. Berlin u. a. 2002, 116). Zu ihrer mystischen Erfahrung gehört eine gelebte trinitarische Beziehung, die sich als Einheit mit allen realisiert. In diesem Zusammenhang spricht sogar davon „Jesus werden“ (ebd., 274, Anm. 349).

⁷⁶ Dieser Diskurs hat seine Berechtigung in der durch das Zweite Vatikanische Konzil vollendete Entwicklung, die Einheit von Jurisdiktion und Ordination durchzuführen. Damit ist der Ordo zu einer exklusiven Macht-, d. h. Entscheidungsinstanz geworden, die selbstverständlich auch die Pfarrestrukturen bestimmen muss.

⁷⁷ Zum Thema siehe vom Autor: Christliches Martyrium. Worum es geht. Kevelaer 2009.

diese Vergegenwärtigung: „Dadurch daß die Angeknüpfte in ihrem inbrünstigen Gebete die Kreuzesform zeigte, flößte sie den Kämpfern großen Mut ein; denn in ihrem Kampfe schauten sie so mit ihren fleischlichen Augen in der Schwester den, der für sie gekreuzigt worden war. Damit wollte sie die Gläubigen überzeugen, daß jeder, der um der Herrlichkeit Christi willen leidet, für immer in Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott steht. Da nun keines der wilden Tiere Blandina berührte, wurde sie vom Holze abgenommen und wiederum in den Kerker geworfen, um sie für einen neuen Kampf aufzubewahren. In wiederholtem Ringen sollte sie Siegerin werden, um der listigen Schlange ein unvermeidliches Schicksal zu bereiten. Sie, die kleine, schwache, verachtete Christin, sollte, angetan mit dem großen, unbesiegbaren Kämpfer Christus, in vielen Waffengängen den Widersacher niederwerfen und im Ringen mit dem Kranze der Unsterblichkeit gekrönt werden, um so die Brüder zu ermuntern.“⁷⁸ Angesichts der Hochschätzung der BekennerInnen und MärtyterInnen in der Kirche aller Zeiten bedrückt mich die Erinnerung an eine Frau, die in dunklen Zeiten einen priesterlichen Dienst in der Kirche geleistet hat. Wenn die Erzählungen von Ludmila Javorová aus der ehemaligen Tschechoslowakei zutreffen⁷⁹, dann muss uns die Zukunft unserer Kirche, die ihrer Bekennerinnen verleugnet, mit tiefer Skepsis erfüllen. Es ist höchste Zeit die authentische Berufung von Frauen an den Kriterien zu messen, die entscheidend für die Kirche sind: an ihrem Zeugnis von Glaube, Hoffnung und Liebe.

Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. erklärt die Differenz im Osterzeugnis zwischen der Liste bei Paulus (1 Kor 15) und den Ostererzählungen der Evangelien in folgender Weise: „Das wird damit zusammenhängen, dass in der jüdischen Überlieferung nur Männer als Zeugen bei Gericht zugelassen wurden, das Zeugnis von Frauen als nicht verlässlich galt. Und so muss die ‚amtliche‘ Überlieferung, die gleichsam vor dem Gericht Israels und der Welt steht, sich an diese Norm halten, um in dem in gewisser Weise weitergehenden Prozess um Jesus bestehen zu können. Die Erzählungen hingegen se-

⁷⁸ *E. von Cäsarea*, Kirchengeschichte V, 1; zitiert nach: Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte. Bibliothek der Kirchenväter. 2. Reihe, 1. Band, München, 1932, 216.

⁷⁹ *M. Th. Winter*, *Out of depths. Story of Ludmila Javorova ordained Roman Catholic Priest*, New York 2001.

hen sich nicht an diese Rechtsstruktur gebunden, sondern teilen die Weite der Auferstehungserfahrung mit. Wie schon am Kreuz – abgesehen von Johannes – nur Frauen gestanden hatten, so war ihnen auch die erste Begegnung mit dem Auferstandenen zugedacht. Die Kirche ist in ihren rechtlichen Strukturen auf Petrus und die Elf gegründet, aber in der konkreten Gestalt des kirchlichen Lebens sind es immer wieder die Frauen, die dem Herrn die Tür öffnen, die bis zum Kreuz mitgehen und so auch den Auferstandenen erfahren dürfen.⁸⁰ Das bedeutet, dass die Rechtsstruktur der Kirche einer überkommenen Welt angehört, die noch nicht in die Weite der Auferstehungserfahrung hinein „erlöst“ worden ist. Edith Stein sprach von einem Wagnis. Mir scheint es, dass mit dieser Frage über die Zukunft unserer Kirche nicht nur hier mitentschieden werden wird. Das ist keine westliche oder liberale Frage, sondern eine Frage, mit der die Kirche steht und fällt.

⁸⁰ J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Jesu von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 287–288.