

Die Stellung der Frau in der Römisch-katholischen Kirche und der Streit um die Frauenordination

von Peter Hünemann, Tübingen

Die Frage nach der Stellung der Frau in der Katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Streites um die Frauenordination kann angemessen nur behandelt werden, wenn sie in ihrer geschichtlichen Dynamik gesehen wird. Die nachfolgenden Ausführungen versuchen, diese geschichtliche Entfaltung schrittweise nachzuzeichnen, und zwar begrenzt auf den Verlauf des 20. Jahrhunderts.

1. Eine sich abzeichnende Problematik

Die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch eine schrittweise Umwandlung des öffentlichen Bildungssystems, zu dem Frauen – als Schülerinnen und Studentinnen, als Lehrerinnen und Professorinnen – langsam Zugang gewinnen. Wir greifen zur Veranschaulichung auf die Entwicklung in Deutschland, näherhin in Preußen, zurück.

Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Zahl der öffentlichen höheren Mädchenschulen langsam zunimmt, sind die Direktoren und die Lehrer in der Regel Männer. Der herrschende Geist manifestiert sich sehr deutlich in der Denkschrift, welche die erste „Hauptversammlung von Dirigenten und Lehrenden der Höheren Mädchenschulen“ 1872 an die deutschen Staatsregierungen richtet: „Es gilt, dem Weibe eine der Geistesbildung des Mannes in der Allgemeinheit der Art und der Interessen ebenbürtige Bildung zu ermöglichen, damit der deutsche Mann nicht durch die geistige Kurzsichtigkeit und Engherzigkeit seiner Frau an dem häuslichen Herde gelangweilt und in seiner Hingabe an höhere Interessen gelähmt werde, dass ihm vielmehr das Weib mit Verständnis dieser Interessen und der Wärme des Gefühls für dieselben zur Seite stehe“.¹

Erst 1896 legen die ersten sechs Abiturientinnen in Preußen ihre Reifeprüfung ab. Etwa zur gleichen Zeit wird Oberlehrerinnen mit wissenschaftlicher Prüfung die Möglichkeit eröffnet, Schulleiterinnen zu werden. 1901 erfolgt die Zulassung zu den Universitäten. Aber erst 1908 wird die reguläre Immatrikulation an Universitäten erlaubt. Nach dem 1. Weltkrieg wird Edith Stein noch die Habilitation an verschiedenen deutschen Universitäten (Hamburg, Kiel, Breslau, Freiburg, Göttingen) verweigert.

¹ Zitiert nach *Edith Stein*, Die Frau – ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, Werke Bd. 5, Freiburg 1959, S. 112.

Wie entwickelt sich die Frage nach der öffentlichen Stellung der Frau in der Katholischen Kirche? Auf Grund der zahlreichen, im Gefolge der französischen Revolution entstehenden aktiven Frauenorden, die sich insbesondere auch im Schulwesen für Mädchen engagieren und mit Frauen in der entstehenden Industriegesellschaft arbeiten, ist die Lage hier ein wenig besser. Es entstehen zahlreiche katholische Lehrerinnenseminare, und es werden bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Berufsvereinigungen von katholischen Lehrerinnen gegründet. 1899 wird das „Marianum“ in Münster eröffnet, um das Universitätsstudium von Ordensfrauen zu ermöglichen. 1903 wird der Deutsche Katholische Frauenbund errichtet, der für die Entfaltung des Lebens von Frauen, ihrer Persönlichkeit und ihrer Weiterbildung zu eigenverantwortlicher Mitgestaltung in allen Bereichen von Gesellschaft, Kirche, Staat, Familie und Beruf eintritt.

Wie schwierig die Verhältnisse gleichwohl sind, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass erst von 1946 ab die Katholischen Theologischen Fakultäten Frauen immatrikulieren. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil werden Frauen in den Katholisch-Theologischen Fakultäten habilitiert.

Vom Beginn des 20. Jahrhunderts ab gewinnt in Kreisen der Römisch-katholischen Kirche die Frage nach der Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern eine steigende Bedeutung. Michael Faulhaber beschäftigt sich als Professor der Exegese bereits vor dem I. Weltkrieg mit den neutestamentlichen Texten, die von Frauen als Diakonen in der frühen Kirche sprechen.² Der spätere Kardinal und Erzbischof von München veröffentlicht diese Reflexionen 1935 in seinen gesammelten Reden wiederum.³ *otra vez / nuevo*

Edith Stein tritt dezidiert für die Zulassung von Frauen zum Diakonenamt ein, hält die Ordination zum Presbyter für möglich, aber nicht wahrscheinlich.⁴ Die Diskussionen über die Stellung der Frau und die Zulassung zu den kirchlichen Ämtern erfolgen nicht in irgendeinem Winkel oder lediglich in Veröffentlichungen mit kleiner Auflage für einen sehr begrenzten Leserkreis, sondern in der Öffentlichkeit, etwa auf den Salzburger Hochschulwochen. Gleichwohl beschäftigen solche Fragen noch nicht die breite Schicht der Gläubigen.

Parallel zu diesen Vorgängen erscheinen erste wissenschaftliche Untersuchungen zur Stellung der Frau in der Katholischen Kirche.⁵ Analysiert werden insbesondere die im Codex Iuris Canonici von 1917 getroffenen Bestimmungen und die liturgischen Regelungen. Exemplarisch sei hier auf can. 813 CIC verwiesen: Im ersten Paragraphen wird vorgeschrieben, dass ein Priester die Heilige Messe nicht zelebrieren darf, ohne dass ihm ein Ministrant dient und antwortet. Der zweite Paragraph statuiert: „Der Ministrant, der die Messe dient, sei keine Frau, es sei denn auf Grund des Fehlens eines Mannes, aus einem gerechten Grund und mit der Maßgabe, dass die Frau aus der Ferne antwortet und auf keine Weise zum Altar hinzutritt“.

Die Vorzugsstellung des Mannes vor der Frau äußert sich im Kirchenrecht in unzähligen Einzelheiten. So hat der Mann bei der Spendung der Nottaufe – wenn kein

² Vgl. Michael Faulhaber, Charakterbild der biblischen Frauenwelt, in: T. Herber/M. Grisar (Hgg.), Charakterbilder der katholischen Frauenwelt I, 1. o.J., S. 212-230.

³ Michael Faulhaber, Antwort auf die Frauenfrage, in: Ders., Zeitfragen und Zeitaufgaben. Gesammelte Reden (1906-1914), 8. Aufl., Freiburg im Breisgau 1935, S. 191-314.

⁴ Vgl. Edith Stein, Die Frau. Ihre Aufgaben nach Natur und Gnade, in: L. Gelber/R. Leuven (Hgg.), Edith Steins Werke V, Freiburg-Louvain 1959, S. 42f.

⁵ Vgl. H. V. Boringen, Rechtsstellung der Frau in der Katholischen Kirche, Leipzig 1931.

Kleriker anwesend ist – den Vorrang vor der Frau. Im Ordensrecht wird den Männern eine wesentlich umfassendere Kompetenz bei der Regelung der eigenen klösterlichen Angelegenheiten zugesprochen als den Frauen. Diese restriktive Haltung erstreckt sich schließlich bis dahin, dass Ordensfrauen – „wenn es ihnen denn nach den Normen ihrer Konstitutionen oder den liturgischen Regeln und mit Genehmigung ihres Ortsbischofes erlaubt ist, in der eigenen Kirche oder in der eigenen Kapelle zu singen, sie in einer solchen Weise und von einem solchen Ort her singen, dass sie vom Volk nicht gesehen werden können“.⁶

Diese zahlreichen diskriminierenden Bestimmungen hängen mit den kirchenrechtlichen und theologischen Begründungen zusammen, die gegen die Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zu den sakramentalen Ämtern in der Kirche und ihren Kompetenzen angeführt werden.

2. Zur theologischen Deutung dieser traditionellen Stellung der Frau

Die Ausführungen Hans Urs von Balthasars im 2. Band seiner „Theodramatik“⁷ stellen – im Vergleich mit anderen älteren und jüngeren theologischen Reflexionen – wohl die bedeutendste theologische Rechtfertigung der traditionellen Position der Kirche dar. Untersucht man die Strukturen seiner Argumentation, die sich ebenso auf die Christologie (wie die Trinitätslehre), die Mariologie und die Ekklesiologie, wie auf die sakramentale Ämterlehre beziehen, so bildet das Leitbild seiner Konzeption der zweite Schöpfungsbericht. Dieser zweite Schöpfungsbericht wird – ohne die Inanspruchnahme exegetischer Forschungsergebnisse oder hermeneutischer Reflexionen – interpretiert. Die entscheidenden Wahrheiten, die Balthasar aus diesem Text liest, sind: 1. Repräsentant Gottes in der Welt und in der Geschichte ist der Mann. 2. In Bezug auf Christus folgt daraus: „Wie immer der aus dem Vater Stammende bezeichnet werden mag, als Mensch muss er Mann sein, falls es seine Sendung ist, den Ursprung, den Vater in der Welt zu repräsentieren“. 3. Die Frau ist die dem Manne „zugestaltete“⁸, sie ist Antwort auf den Mann, „die erforderte Hilfe, Bergung, Heimstatt des Mannes, das ihm eigens zugestaltete Gefäß der Erfüllung“⁹, gerade als solches muss sie dem Mann gleichwesentlich sein. Sonst würde sie ihm nicht entsprechen. 4. In Bezug auf die Kirche – und die Mariologie – gilt: „Und wie nach dem zweiten Schöpfungsbericht Eva aus Adam gebildet wurde (der sie also potentiell in sich trug), so muss das dem Manne Christus zugestaltete Weibliche aus ihm hervorgehen, als seine ‚Fülle‘ (Eph 1, 23)“¹⁰. 5. Das Amt und die Institution in der Kirche repräsentieren das männliche Moment, durch das die Kirche als weibliches Moment und Gemeinschaft immerfort befruchtet wird. „In dieser, nur der katholischen Kirche voll eignenden Doppelpoligkeit zwischen marianisch-subjektiver und petrinisch-objektiver Heiligkeit liegt ihre innere und unauflösbare Dramatik, kraft derer sie als Elongatur („Fül-

⁶ CIC (1917) can. 1264 § 2.

⁷ Hans Urs von Balthasar, Theodramatik, Bd. II, 2, Einsiedeln 1978, S. 260-330.

⁸ A.a.O., S. 261.

⁹ A.a.O., S. 262.

¹⁰ A.a.O., S. 261.

le“, „Leib“) und als Gegenüber („Braut“) Christi strukturell an seiner Erlösungssendung und dahinter an seiner trinitarischen Verfasstheit teilnimmt“. ¹¹

Vergleicht man die in diesem Punkt sehr stark symbolisch argumentierende Theologie Hans Urs von Balthasars mit der Darstellung dieses selben Sachverhaltes bei Louis Bouyer, dann springt vor allem folgende Differenz ins Auge: Zwar zeigt die Argumentation von Louis Bouyer ¹² grundsätzlich einen ähnlichen Ansatz wie von Balthasar. Bouyer lehnt auf Grund dessen die Möglichkeit einer Ordination von Frauen für das Bischofsamt und das Presbyteramt ab. Auf Grund seiner ausgebreiteten historischen Kenntnisse aber und seines Bestrebens, die Praxis der Kirchen in Ost und West in den ersten Jahrhunderten ernst zu nehmen, kommt er in Bezug auf den Diakonat zu einer ganz abweichenden Position: Bouyer hält es für einen ausgesprochenen Fehler, dass die Katholische Kirche bei der Erneuerung des Diakonats auf dem II. Vatikanischen Konzil nicht von vornherein die Zulassung von Frauen zum ständigen Diakonat beschlossen hat. Nicht das Amt, die Institution repräsentieren für ihn das männliche Prinzip. Es kommt auf die Auslegung an. Gerade der Diakonat scheint Louis Bouyer einer „weiblichen“ Auslegung fähig zu sein. Er nähert sich damit den in der Moderne immer wieder vorgetragenen Gedanken, dass die Polarität von Mann und Frau eine kulturgeschichtlich unterschiedliche Auslegung erfahren kann und sich von daher ein neuer Reichtum und eine neue Vielfalt in der Wahrnehmung von bis dahin dem Mann vorbehaltenen institutionellen Bereichen ergibt.

3. Das II. Vatikanische Konzil und sein Umfeld

Das II. Vatikanische Konzil ist in doppelter Weise für die hier vorgestellte Problematik bedeutsam. In der Enzyklika „Pacem in terris“ ¹³ vom 11. April 1963 hat Johannes der XXIII. – nach Abschluss der ersten Konzilsperiode – erstmals in einem kirchlichen Lehrschreiben die Menschenrechte insgesamt anerkannt und darüber hinaus von den christlichen Prinzipien her begründet. Dieser Schritt, der von der Konzilsmehrheit gefeiert und unterstützt wurde, führte allerdings im Verlauf der Diskussionen des Konzils nochmals zu erheblichen Auseinandersetzungen und zwar speziell um die Frage der Religionsfreiheit ¹⁴.

In Bezug auf die Frage nach der Stellung der Frau gab es eine solche Diskussion auf dem Konzil nicht. In seiner Enzyklika hatte Johannes XXIII. festgestellt: „Dann gibt es sicherlich niemanden, dem nicht offen vor Augen läge, dass sich die Frauen am Gemeinwesen beteiligen; dies geschieht vielleicht schneller bei den Völkern, die den christlichen Glauben bekennen und langsamer zwar, aber doch weit verbreitet, bei den Völkern, die Erben anderer Überlieferungen sind und einen anderen Lebensstil pflegen. Da sich die Frauen nämlich täglich mehr ihrer menschlichen Würde bewusst werden, erdulden sie es so wenig, für eine unbeseelte Sache oder für ein Werkzeug gehalten zu werden, dass sie vielmehr sowohl innerhalb der häuslichen Wände als auch im Staate Rechte und Pflichten einfordern, die der menschlichen Person würdig sind.“

¹¹ A.a.O., S. 329.

¹² Vgl. Louis Bouyer, Frau und Kirche, Einsiedeln 1977.

¹³ Vgl. DH 3955-3997.

¹⁴ Giuseppe Alberigo, Storia del Concilio Vaticano II., Bologna, V. 4, 119, 426, V.

Entsprechend verwirft die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* „jede Form einer gesellschaftlichen oder kulturellen Diskriminierung in den Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion“¹⁵. Ausdrücklich wird dann nochmals auf die Problematik der Frauen verwiesen: Man verweigere ihnen oft, die Möglichkeit, „frei den Gatten zu wählen und den Lebensstandard zu ergreifen oder zu derselben Bildung und Kultur zu gelangen, die dem Mann zuerkannt wird“¹⁶.

Da die Menschenrechte ausdrücklich auf christliche Wurzeln zurückgeführt wurden, ergab sich für die Neufassung des *Codex Juris Canonici* im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils die Aufgabe, die kirchlichen, rechtlichen Regelungen, welche die Stellung der Frau einschränkten, zu revidieren. Richard Puza kommt in einer Untersuchung „Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht“¹⁷ zu dem Ergebnis: „Die Wandlung der Stellung der Frau in der Gesellschaft ist nicht spurlos am Kirchenrecht vorübergegangen. Die Rechtstellung der Frau wurde durch einzelne nachkonziliare Normen, insbesondere aber durch Partikularrecht oder Gewohnheitsrecht etwas verbessert. Der große Durchbruch steht allerdings noch aus. Bereits bei der Diskussion von Entwürfen wurde 1976 die Berufung auf den Gleichheitsgrundsatz von Mann und Frau in der Kirche, der in *Lumen Gentium* Art. 32 Abs. 2 ausgesprochen war, gestrichen.“¹⁸ Man hat nicht nur die Tradition fortgeschrieben, dass die Frau von allen Weiheämtern ausgeschlossen ist. 1970 wurde durch die dritte Liturgieinstruktion der oben zitierte can. 813 § 2 aus dem CIC von 1917 wiederum eingeschränkt, Frauen dürften dem Priester am Altar nicht dienen. Schrittweise wurde dann in der nachfolgenden Entwicklung faktischer Art und den hinterher hinkenden Instruktionen diese Bestimmung gelockert: Frauen können jetzt außerordentliche Spender der Kommunion sein, sie dürfen die Lesung – nicht das Evangelium – in der Eucharistiefeier vom Ambo aus lesen. Als der neue Codex schließlich 1983 erschien, war can. 813 § 2 gefallen. Das *Motu proprio* „*Ministeria quaedam*“, mit dem die bis dahin noch existierenden niederen Weihen abgeschafft wurden und Lektorat und Akolyt als *ministeria* geschaffen wurden, sah bei seiner Veröffentlichung 1972 ausdrücklich vor, dass diese Dienste lediglich Männern übertragen werden dürfen. Diese Bestimmung ist in Kraft geblieben. Positiv ist noch zu vermerken, dass im neuen Codex Juris Canonici vorgesehen ist, dass Frauen zum kirchlichen Richteramt berufen werden können. Paul VI. hatte in einem nachkonziliaren *Motu proprio* diese Möglichkeit noch ausgeschlossen. Gerade an solchen Beispielen sieht man sehr deutlich, wie stark die Dinge in Fluss geraten sind.

Hat sich so im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils eine weitgehende Gleichstellung von Frauen im Bereich ehrenamtlicher kirchlicher Tätigkeiten, sowie im administrativen Bereich ergeben, so spitzt sich seit den 70-er Jahren die Diskussion vornehmlich auf die Zulassung von Frauen zum Diakonen- und Presbyteramt zu. Diese Diskussion wurde in den verschiedenen Ländern und Kontinenten mit unterschiedlicher Intensität geführt. Wir gehen im Folgenden so vor, dass wir zunächst die wichtigsten päpstlichen Lehrdokumente in diesem Kontext vorstellen.

¹⁵ DH 4329.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ ThQ 163 (1983) 109-122.

¹⁸ Vgl. R. Puza, a.a.O., 112.

4. Die großen römischen Lehrdokumente: Über die Unmöglichkeit, Frauen zu ordinieren

Während nach dem II. Vatikanischen Konzil in zahlreichen Tagungen, Kongressen, auf Synoden von einzelnen Bischöfen und Gruppen von Bischöfen eine Prüfung der Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zur Ordination zumeist für den Diakonat gefordert und begründet wird¹⁹, lässt Paul VI. eine Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vorbereiten.

Paul VI. beauftragt zunächst die Päpstliche Bibelkommission mit der Abfassung eines Dokumentes. Das einstimmige Votum der hochangesehenen Exegeten²⁰: „Das Neue Testament entscheidet von sich aus nicht klar und ein für alle Mal, ob Frauen zu Priesterinnen geweiht werden können“. Die zwei anderen Voten wurden jeweils mit 12 zu 5 Stimmen gefasst: „Aus der Schrift gewonnene Gründe allein genügen nicht, um die Möglichkeit, Frauen zu ordinieren, auszuschließen“. „Die Kirche kann die Ämter der Eucharistie und der Buße Frauen anvertrauen, ohne gegen die Intentionen Jesu Christi zu verstoßen“²¹.

Diese Voten basieren auf Auskünften von Mitgliedern. Auszüge aus dem Votum selbst, das offiziell nicht veröffentlicht wurde, wurden gleichwohl der Presse zugänglich gemacht²².

Daraufhin arbeitete die Glaubenskongregation eine gegenteilige Erklärung aus, die am 15. Oktober 1976 veröffentlicht wurde: „Inter insigniores“, Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt²³.

Dieses Dokument ist nicht das erste seiner Art. Universalkirchliche Stellungnahmen von Leo XIII., bischöfliche und partikular-kirchliche Verlautbarungen²⁴ werden von der Mitte der 30-er Jahre ab vorgelegt.

Unter diesen verschiedenen Dokumenten ragt die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre heraus. Der Rang, der der Erklärung beigemessen wurde, und das Gewicht wurden durch die Art der Promulgation unterstrichen. Der Osservatore Romano publizierte eine Abfolge von Artikeln, die einzelne Punkte der Erklärung erläuterten. Verfasst wurden diese Artikel von Louis Bouyer, Raimondo Spiazzi, Albert

¹⁹ Vgl. in: *Peter Hünemann u. a. (Hgg.), Diakonat, ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt, den umfangreichen Anhang von Friederike Kukula und Else Schüllner, Der Streit um den Diakonat der Frau – zur Geschichte vor und nach dem II. Vatikanum, mit der über 60 Seiten umfassenden Auflistung solcher Initiativen.*

²⁰ Jose Alonso-Diaz, Jean-Dominique Barthélemy, Pierre Benoit, Raymond Brown, Henri Cazelles, Alfons Deissler, Ignace de la Potterie, Jacques Dupont, Salvatore Garofalo, Joachim Gnllka, Pierre Grelot, Alexander Kerrigan, Lucien Legrand, Stanislas Lyonnet, Carlo Martini, Antonio Moreno Casamitjana, Ceslas Spicq, David Stanley, Benjamin Wambacq.

²¹ Vgl. *Walter Groß, Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, 1976, in: Walter Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 26.*

²² Vgl. ebd.

²³ Das Dokument stellt nicht nur eine Antwort auf katholische Diskussionen dar, sondern stellt auch eine Antwort auf den Beschluss der Anglikanischen Kirche von England und Kanada von 1975 dar, die Zulassung von Frauen zum Priestertum grundsätzlich zu akzeptieren.

²⁴ Vgl. *W. Beinert (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation, Regensburg 1987, S. 113-238.*

Descamps, Hans Urs von Balthasar, Josef L. Bernardin, Aimé Georges Martimor, Gustave Martelet und Joseph Ratzinger.

Diese außerordentlichen Maßnahmen zeigen, dass man die Diskussion um die Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst in einer umfassenden Weise beantwortet und die traditionelle Haltung argumentativ untermauern wollte.

Hinsichtlich der lehramtlichen Verbindlichkeit wurde *Inter insigniores* relativ niedrig eingestuft. In der Diskussion der theologischen Argumente, die sich an die Veröffentlichung anschloss, wurden die einzelnen angeführten Texte der Schrift und der Tradition sorgfältig analysiert und herausgestellt, wie sich in diesen Texten das allgemeine Urteil über die gesellschaftliche Nachordnung der Frauen abzeichnet und keine formale Glaubensüberlieferung vorliegt²⁵.

In Bezug auf die biblischen Argumente läuft die Gegenargumentation in der Diskussion vielfach auf den gleichen Gleisen wie die Begründungen in der Päpstlichen Bibelkommission: Man könne aus den vorliegenden neutestamentlichen Texten keine zwingende und entscheidende Argumentation gegen die Möglichkeit der Frauenordination gewinnen²⁶.

Ein nächstes wichtiges päpstliches Dokument stellt das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. „*Mulieris dignitatem*“ dar. Entscheidend für die Argumentation sind zwei Feststellungen: zum einen wird die grundlegende Gleichheit der personalen Würde von Mann und Frau gelehrt. Das Gen 3, 16 angesprochene „Herrschen“ des Mannes über die Frau wird ausdrücklich als „Wahrheit über die Folgen der Sünde des Menschen“ charakterisiert, das nicht mit der Erlösungsordnung übereinstimmt²⁷. Zum anderen wird das Prinzip aufgestellt: „Die Frau kann nicht – im Namen der Befreiung von der ‚Herrschaft‘ des Mannes – danach streben, gegen ihre weibliche „Eigenart“ männliche Eigenarten zu den ihren zu machen. Die Furcht ist begründet, dass sich die Frau auf diese Weise nicht „vervollkommen“ und dass sie im Gegenteil das entstellt und verliert, was ihre grundlegende Erhabenheit ausmacht.“²⁸

Als Eigenarten der Frau werden dann insbesondere die Berufung der Frau zur Mutterschaft und zur Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen herausgestellt.

In Bezug auf die Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern wird von diesen beiden Prinzipien ausgehend argumentiert: In der Berufung von Männern in den Kreis der Zwölf und zu den Aposteln manifestiere sich die oben als zweites Prinzip charakterisierte Differenz der jeweiligen Eigenarten von Mann und Frau. Dies setze sich fort in der Eucharistie und im „priesterlichen Dienst“²⁹.

²⁵ Die zitierten mittelalterlichen Theologen z. B. beziehen sich alle auf eine einzige Stelle im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, das ganz evident von kulturellen Vorurteilen geprägt ist. Die dort vorgelegte Argumentation wurde von den mittelalterlichen und frühen neuzeitlichen Theologen kritiklos fortgeschrieben.

²⁶ Vgl. zur Argumentation *Peter Hünemann*, *Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination*, in: *W. Groß*, *Frauenordination*. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 83-96.

²⁷ Vgl. *Mulieris dignitatem*, DH 4830f.

²⁸ A.a.O., DH 4832.

²⁹ Vgl. DH 4840: „Wenn Christus, als er die Eucharistie einsetzte, sie auf so ausdrückliche Weise mit dem priesterlichen Dienst der Apostel verbunden hat, darf man zugleich annehmen, dass er auf diese Weise auch die Beziehung zwischen Mann und Frau, die von Gott bestimmt ist, zwischen dem, was ‚weiblich‘ und dem, was ‚männlich‘ ist, sowohl im Geheimnis der Schöpfung wie der Erlösung vor Augen stellen wollte. Vor allem aber in der Eucharistie wird auf sakramentale Weise der Erlösungsakt Christi, des Bräutigams, für seine Braut, die Kirche, ausgedrückt. Dies wird vollständig sichtbar und eindeutig wiedergegeben, wenn der

Da weder die Erklärung „Inter insigniores“, noch die Enzyklika „Mulieris dignitatem“ die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie und innerhalb der Römisch-katholischen Kirche einzudämmen vermochte, unterzeichnete Johannes Paul II. am Pfingstsonntag, 22. Mai 1994, das Apostolische Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“. Die Publikation wurde – ähnlich wie das Dokument Pauls VI. – durch eine Reihe von Maßnahmen begleitet, die das Gewicht und die Bedeutung des Dokumentes herausstellen sollten. So erschienen offiziöse, nicht namentlich unterzeichnete Erläuterungen im *Osservatore Romano* vom 30./31. Mai 1994. 1995 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre nochmals eine Feststellung zur Verbindlichkeit von „*Ordinatio sacerdotalis*“³⁰.

Vorausgegangen waren diesen beiden wichtigen Dokumenten kürzere Behandlungen der Thematik im Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „*Christi fideles laici*“ vom 30. Dezember 1988 und die entsprechenden Ausführungen im Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 1577.

Das Apostolische Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ ist denkbar knapp, bringt keine anderen Argumente ins Spiel als die bereits in „*Inter insigniores*“ vorgelegten, und zwar lediglich in Auswahl: Christus habe völlig frei nur Männer in den Zwölferkreis berufen. Dazu wird auf Mk 3, 13-14; Joh 6, 70 verwiesen. Die Kirche aber habe „bei der Zulassung zum Amtspriestertum stets als feststehende Norm die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hat (vgl. Offb 21, 14)“. Daraus schließt der Papst, dass hier eine „beständige und umfassende Überlieferung der Kirche“ bewahrt bleibt, die keinen Raum für Diskussionen lasse. Er beschließt seine Erklärung mit den Worten: „Damit aber jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen an diese Entscheidung zu halten haben“.³¹

Die Aussage, dass es sich hier um ein Moment der „göttlichen Verfassung der Kirche selbst“ handle, ist neu.

Diese abschließende Feststellung hat in der theologischen Diskussion für erheblichen Unmut gesorgt, insofern in „*Ordinatio sacerdotalis*“ eine letztverbindliche Glaubenslehre vorgelegt wird, ohne dass die formalen Bedingungen, welche vom I. Vatikanischen Konzil dafür gesetzt wurden, erfüllt waren. Dies geht aus dem Genus litterarium – Apostolisches Schreiben, nicht Apostolische Konstitution –, der sorgfältig abgegrenzten Wortwahl zur Charakteristik der Amtsvollmacht und der Inanspruchnahme dieser Amtsvollmacht und dem Akt der Erklärung selbst hervor. Der Papst betrachtet diese Lehre als eine von der Tradition, vom Kollegium der Bischöfe authentisch gelehrte Glaubenssache, so dass von daher ein definitiver Verpflichtungscharakter entspringe. Er selbst stellt dies in einem Akt der – fehlbaren – Glaubensverkündigung fest.

sakramentale Dienst der Eucharistie, wo der Priester ‚in der Person Christi‘ handelt, von einem Mann vollzogen wird“.

³⁰ Vgl. die Texte in Walter Groß, *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, München 1996, S. 116-119 und S. 128.

³¹ A. a. O., S. 119.

Die sich daran anknüpfende Diskussion hat die Kongregation für die Glaubenslehre veranlasst, folgende Feststellung zu treffen: Auf die Frage, „ob die Lehre, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, wie sie im Apostolischen Brief ‚Ordination sacerdotalis‘ als endgültig zu haltende vorgelegt worden ist – als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist?“ lautet die Antwort: „Ja. Diese Lehre erfordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang beständig gewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgebracht worden ist (vgl. II. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 25, 2), aus diesem Grund hat der Papst angesichts der gegenwärtigen Lage, in Ausübung seines eigentlichen Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), die gleiche Lehre mit einer förmlichen Erklärung vorgelegt, in ausdrücklicher Darlegung dessen, was immer und überall und von allen Gläubigen festzuhalten ist, insofern es zum Glaubensgut gehört“.³²

Nach dieser Erklärung ging die theologische Auseinandersetzung in einer zuge-spitzten Weise weiter, zumal im offiziellen Kommentar zu dieser Antwort der Glaubenskongregation³³ festgestellt wird: „In diesem Fall bestätigt ein aus sich selber *nicht* unfehlbarer Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramtes den unfehlbaren Charakter der Verkündigung einer Lehre, die schon im Besitz der Kirche ist“.³⁴

Die römischen Dokumente haben bislang die Frage nach der Ordination von Frauen zu Diakonen nicht behandelt, obwohl seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils offizielle Anfragen dazu von einer Reihe von nationalen Synoden, so der Würzburger Synode in Deutschland, der Österreichischen Synode und der Schweizer Synode, vorliegen.

5. Das hermeneutisch-theologische Kernproblem bezüglich der Möglichkeit einer Ordination von Frauen

Seit dem Votum der Päpstlichen Bibelkommission und der anderslautenden Instruktion der Glaubenskongregation ist deutlich dokumentiert, dass es bei der Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt um eine hermeneutisch-theologische Frage geht, die allerdings die Christologie nicht weniger berührt als die theologische Anthropologie, die Mariologie oder die Ekklesiologie. Das hermeneutisch-theologische Schwergewicht dieser Frage wird seit nunmehr rund 30 Jahren durch die öffentliche theologische Diskussion in der Katholischen Kirche bestätigt. Trotz der Diskussionsverbote der letzten Jahre erscheinen ständig neue Arbeiten zugunsten der Frauenordination und - zugleich weniger häufig - theologische Arbeiten, welche die lehramtliche Position verteidigen³⁵.

³² Zitiert nach a. a. O., S. 128.

³³ Vgl. Osservatore Romano vom 19. November 1995.

³⁴ Zitiert nach Peter Hünemann, Dogmatische Reflexion anlässlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 28. Oktober 1995. Zur Frage der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe, in: Walter Groß, Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 129-146, hier S. 130.

³⁵ Vgl. die Veröffentlichungen von „Women's ordination - Catholic internet library“, <http://www.womanpriests.org>.

Während in der Instruktion „Inter insigniores“ Pauls VI. die Unterscheidung gemacht wurde zwischen einer formalen, zum Glauben gehörigen und einer materialen, faktischen Tradition ist diese Unterscheidung im Pontifikat Johannes Pauls II. und unter der Ägide von Kardinal Ratzinger als Präfekten der Glaubenskongregation weggefallen. Zugleich hat man den Versuch beendet, aus der Tradition aufzuzeigen, dass es sich um eine nicht kulturell bedingte, d. h. von anderen als dem Gesichtspunkt des Glaubens bestimmte Praxis handelt. Gegen eine in solcher Weise simplifizierte Argumentation können natürlich generelle Gegenargumente geltend gemacht werden. Eine solide theologisch tragfähige Klärung kann nicht anders erfolgen, als dass die einzelnen Argumente, seien es die lehramtlichen Dokumente, seien es die gegnerischen Argumente, in ihrer Tragweite und Stringenz kritisch überprüft werden. Es ist das Verdienst von Theologen wie Wolfgang Beinert, Kriteriologien für die Argumentation in einer präzisen Weise zusammengefasst zu haben³⁶. Man hätte sich gewünscht, dass Gerhard Ludwig Müller in seinem Werk „Priestertum und Diakonat – der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive“ sich mit diesen Kriteriologien auseinandergesetzt hätte. Der immer wieder auftretende Mangel an solcher Art von „Sachlichkeit“ ist kennzeichnend für die gegenwärtige Lage in der Römisch-katholischen Kirche. Die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche bezeichnet so eines der gravierendsten Problemfelder, an denen die Kirche laboriert.

³⁶ Wolfgang Beinert, Dogmatische Überlegungen zum Thema: Priestertum der Frau, in: Walter Groß, Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 64-82.