

**Apostolisches Schreiben
von Papst Johannes Paul II.
über die nur Männern
vorbehaltene Priesterweihe**

**Erklärung der Kongregation
für die Glaubenslehre
zur Frage der Zulassung
der Frauen zum Priesteramt**
(15. Oktober 1976)

22. Mai 1994

2., veränderte Auflage 1995

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 53113 Bonn**

Hinweis:

Das Apostolische Schreiben MULIERIS DIGNITATEM vom 15. August 1988 ist weiterhin als Einzelheft in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, Nr. 86 erhältlich

**Apostolisches Schreiben
von Papst Johannes Paul II.
über die nur Männern
vorbehaltene Priesterweihe**

Verehrte Brüder im Bischofsamt!

1. Die Priesterweihe, durch welche das von Christus seinen Aposteln anvertraute Amt übertragen wird, die Gläubigen zu lehren, zu heiligen und zu leiten, war in der katholischen Kirche von Anfang an ausschließlich Männern vorbehalten. An dieser Tradition haben auch die Ostkirchen getreu festgehalten.

Als die Frage der Ordination von Frauen in der anglikanischen Gemeinschaft aufkam, war Papst Paul VI. darauf bedacht, in Treue zu seinem Amt, die apostolische Überlieferung zu schützen und ebenso in der Absicht, ein neues Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen zu vermeiden, den anglikanischen Brüdern in Erinnerung zu rufen, worin der Standpunkt der katholischen Kirche besteht: „Sie hält daran fest, daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche“.¹

Da die Frage jedoch auch unter Theologen und in manchen katholischen Kreisen umstritten war, beauftragte Paul VI. die Kongregation für die Glaubenslehre, die diesbezügliche Lehre der Kirche darzulegen und zu erläutern. Das geschah durch die Erklärung *Inter Insigniores*, deren Veröffentlichung der Papst nach Bestätigung des Textes anordnete.²

2. Die Erklärung wiederholt und erläutert die von Paul VI. dargelegten Gründe dieser Lehre, wobei sie schlußfolgert, daß die Kirche für sich nicht die Vollmacht in Anspruch nimmt, „Frauen zur Priesterweihe zuzulassen“.³ Zu solchen fundamentalen Gründen fügt jenes Dokument noch theologische Gründe hinzu, die die Angemessenheit jener göttlichen Verfügung für die Kirche erläutern, und es zeigt deutlich, daß die Handlungsweise Christi nicht auf soziologischen oder kulturellen Motiven der damaligen Zeit beruhten. So führte Papst Paul VI. dann erläuternd aus, „der wahre Grund liegt darin, daß Christus es so festgelegt hat, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausstattete, der dann in der Folge die Tradition der Kirche stets gefolgt ist“.⁴

In dem Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem* habe ich selbst diesbezüglich geschrieben: „Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln

berief, tat er das völlig frei und unabhängig. Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten“.⁵

In der Tat bekunden die Evangelien und die Apostelgeschichte, daß diese Berufung gemäß dem ewigen Plan Gottes erfolgte: Christus erwählte die, die er wollte (vgl. *Mk* 3,13–14; *Joh* 6,70), und er tat das zusammen mit dem Vater „durch den Heiligen Geist“ (*Apg* 1,2), nachdem er die Nacht im Gebet verbracht hatte (vgl. *Lk* 6,12).

Darum hat die Kirche bei der Zulassung zum Amtspriestertum⁶ stets als feststehende Norm die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hatte (vgl. *Offb* 21,14). Sie übernahmen in der Tat nicht nur eine Funktion, die dann von jedem beliebigen Mitglied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden (vgl. *Mt* 10,1.7–8; 28,16–20; *Mk* 3,13–15; 16,14–15). Die Apostel taten das gleiche, als sie Mitarbeiter wählten,⁷ die ihnen in ihrem Amt nachfolgen sollten.⁸ In diese Wahl waren auch jene eingeschlossen, die durch die Zeiten der Geschichte der Kirche hindurch die Sendung der Apostel fortführen sollten, Christus, den Herrn und Erlöser, zu vergegenwärtigen.⁹

3. Im übrigen zeigt die Tatsache, daß Maria, die Mutter Gottes und Mutter der Kirche, nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, mit aller Klarheit, daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann, sondern die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist.

Auch wenn die Gegenwart und die Rolle der Frau im Leben und in der Sendung der Kirche nicht an das Amtspriestertum gebunden ist, so bleiben sie doch absolut notwendig und unersetzbar. Wie von der Erklärung *Inter Insigniores* herausgestellt wurde, wünscht die Heilige Mutter Kirche, „daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt werden: ihre Aufgabe ist heutzutage von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken“.¹⁰ Das Neue Testament und die ganze Kirchengeschichte erweisen umfassend die Präsenz von Frauen in der Kirche, als wahre Jüngerinnen und Zeugen Christi in der Familie und im bürgerlichen Beruf oder in

der vollkommenen Weihe an den Dienst für Gott und das Evangelium. „In der Tat hat die Kirche, indem sie für die Würde der Frau und ihre Berufung eintrat, Verehrung und Dankbarkeit für jene zum Ausdruck gebracht, die – in Treue zum Evangelium – zu allen Zeiten an der apostolischen Sendung des ganzen Gottesvolkes teilgenommen haben. Es handelt sich um heilige Märtyrerinnen, Jungfrauen, Mütter, die mutig ihren Glauben bezeugt und dadurch, daß sie ihre Kinder im Geiste des Evangeliums erzogen, den Glauben und die Überlieferung der Kirche weitergegeben haben“.¹¹

Auf der anderen Seite ist die hierarchische Struktur der Kirche vollkommen auf die Heiligkeit der Gläubigen ausgerichtet. Daher ruft die Erklärung *Inter Insigniores* in Erinnerung, „das einzige höhere Charisma, das sehnlichst erstrebt werden darf und soll, ist die Liebe (vgl. *1 Kor* 12–13). Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen“.¹²

4. Obwohl die Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt worden ist, hält man sie in unserer Zeit dennoch verschiedenenorts für diskutierbar, oder man schreibt der Entscheidung der Kirche, Frauen nicht zu dieser Weihe zuzulassen, lediglich eine disziplinäre Bedeutung zu.

Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. *Lk* 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.

Während ich auf euch, verehrte Brüder, und auf das ganze christliche Volk den beständigen göttlichen Beistand herabrufe, erteile ich allen den Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, am 22. Mai, dem Pfingstfest des Jahres 1994, dem 16. meines Pontifikates.

- ¹ Vgl. PAUL VI., *Antwortschreiben an Seine Gnaden den Hochwürdigsten Herrn Dr. F. D. Coggan, Erzbischof von Canterbury, über das Priestertum der Frau*, 30. November 1975: *AAS* 68 (1976), 599–600: „Your Grace is of course well aware of the Catholic Church's position on this question. She holds that it is not admissible to ordain women to the priesthood, for very fundamental reasons. These reasons include: the example recorded in the Sacred Scriptures of Christ choosing the Apostles only among men; the constant practice of the Church, which has imitated Christ in choosing only men; and her living teaching authority which has consistently held that the exclusion of women from the priesthood is in accordance with God's plan for his Church“ (S. 599).
- ² Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Inter Insigniores* über die Frage der Zulassung von Frauen zum Amtspriestertum, 15. Oktober 1976: *AAS* 69 (1977), 98–116.
- ³ *Ebd.*, 100.
- ⁴ PAUL VI., Ansprache über *Die Rolle der Frau im Heilsplan*, 30. Januar 1977: *Insegnamenti*, Bd. XV, 1977, 111. Vgl. auch JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 30. Dezember 1988, Nr. 51: *AAS* 81 (1989), 393–521; *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 1577.
- ⁵ Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem*, 15. August 1988, Nr. 26: *AAS* 80 (1988), 1715.
- ⁶ Vgl. Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, Nr. 28; Dekret *Presbyterorum ordinis*, Nr. 2.
- ⁷ Vgl. 1 *Tim* 3,1–13; 2 *Tim* 1,6; *Tit* 1,5–9.
- ⁸ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1577.
- ⁹ Vgl. Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, Nr. 20 und Nr. 21.
- ¹⁰ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Inter Insigniores*, VI: *AAS* 69 (1977), 115–116.
- ¹¹ JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem*, Nr. 27: *AAS* 80 (1988), 1719.
- ¹² KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Inter Insigniores*, VI: *AAS* 69 (1977), 115.

Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt

15. Oktober 1976

Inhalt

Wortlaut der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt	11
Römischer Kommentar zur „Erklärung“	31
Erklärung der Pressestelle im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz zur „Erklärung“	59
Kommentar zur „Erklärung“ von Prof. DDr. Karl Lehmann	61
Anhang: Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis“	66

Wortlaut der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt

Einleitung

Die Stellung der Frau in der modernen Gesellschaft und in der Kirche

Zu den besonderen Merkmalen, die unsere Zeit kennzeichnen, zählte Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* vom 11. April 1963 „den Eintritt der Frau in das öffentliche Leben, der vielleicht rascher bei den christlichen Völkern erfolgt und lang-samer, jedoch in zunehmendem Umfang auch bei den Völkern anderer Traditionen und Kulturen“.¹ Ebenso nennt das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, wo es die Formen von Diskriminierung in den Grundrechten der Person aufzählt, die überwunden und beseitigt werden müssen, da sie dem Plan Gottes widersprechen, an erster Stelle jene Diskriminierung, die wegen des Geschlechts erfolgt.² Die Gleichheit, die sich hieraus ergibt, wird dazu führen, eine Gesellschaft zu verwirklichen, die nicht völlig nivelliert und einförmig, sondern harmonisch und in sich geeint ist, wenn die Männer und die Frauen ihre jeweiligen Veranlagungen und ihren Dynamismus in sie einbringen, wie es Papst Paul VI. erst kürzlich dargelegt hat.³

Im Leben der Kirche selbst haben Frauen, wie die Geschichte bezeugt, einen entscheidenden Beitrag geleistet und bedeutsame Werke vollbracht. Es genügt, an die Gründerinnen der großen Frauenorden zu erinnern, wie die hl. Klara oder die hl. Theresia von Avila. Letztere und die hl. Katharina von Siena haben der Nachwelt so tiefgründige geistliche Schriften hinterlassen, daß Papst Paul VI. sie unter die Zahl der Kirchenlehrer aufgenommen hat. Noch sind

¹ AAS 55 (1963), S. 267–268.

² Vgl. II. Vat. Konzil, Past. Konst. *Gaudium et spes*, 7. Dez. 1965, Nr. 29; AAS 58 (1966), S. 1048–1049.

³ Vgl. Papst Paul VI., Ansprache an die Mitglieder der „Studienkommission über die Aufgaben der Frau in der Gesellschaft und der Kirche“ und des „Komitees für das Internationale Jahr der Frau“, 18. April 1975; AAS 67 (1975), S. 265.

jene unzähligen Frauen zu vergessen, die sich dem Herrn geweiht haben, um die tätige Nächstenliebe zu üben oder in den Missionen zu arbeiten, noch die christlichen Mütter, die in ihren Familien einen tiefen Einfluß ausüben und vor allem ihren Kindern den Glauben vermitteln.

Unsere Zeit erhebt jedoch noch höhere Forderungen: „Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen.“⁴ Dieser Hinweis des II. Vatikanischen Konzils hat bereits eine entsprechende Entwicklung in die Wege geleitet: die verschiedenen Erfahrungen müssen natürlich noch reifen. Sehr zahlreich sind jedoch schon, wie Papst Paul VI. noch bemerkt hat⁵, die christlichen Gemeinschaften, denen der apostolische Einsatz der Frauen sehr zum Nutzen gereicht. Einige von diesen Frauen wurden als Mitglieder in die Gremien für die pastorale Planung sowohl auf diözesaner wie pfarrlicher Ebene berufen. Auch der Heilige Stuhl hat in einige Ämter der Kurie Frauen aufgenommen.

Nun haben seit einigen Jahren mehrere christliche Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts oder der nachfolgenden Zeit hervorgegangen sind, auch Frauen in der gleichen Weise wie Männern den Zugang zum pastoralen Dienst eröffnet. Ihre Initiative hatte von seiten der Mitglieder dieser Gemeinschaften oder ähnlicher Gruppen Forderungen und Veröffentlichungen zur Folge, die darauf abzielen, diese Zulassung auszuweiten, ebenso aber auch Reaktionen im entgegengesetzten Sinn. Diese Frage stellt also ein ökumenisches Problem dar, zu dem die katholische Kirche ihre Auffassung darlegen muß, und das um so mehr, als man sich in verschiedenen Bereichen der öffentlichen Meinung die Frage gestellt hat, ob die Kirche nicht auch ihrerseits ihre Praxis ändern und Frauen zur Priesterweihe zulassen sollte. Sogar mehrere katholische Theologen haben diese Frage offen gestellt und so zu Untersuchungen

⁴ II. Vat. Konzil, Dekret *Apostolicam actuositatem*, 18. Nov. 1965, Nr. 9; AAS 58 (1966), S. 846.

⁵ Vgl. Papst Paul VI., Ansprache an die Mitglieder der „Studienkommission über die Aufgaben der Frau in der Gesellschaft und der Kirche“ und des „Komitees für das Internationale Jahr der Frau“, a.a.O., S. 266.

nicht nur im Bereich der Exegese, der Patristik und der Kirchengeschichte, sondern auch auf dem Gebiet der geschichtlichen Erforschung der Institutionen und Gebräuche, der Soziologie und der Psychologie angeregt. Die verschiedenen Argumente, die zur Klärung dieses bedeutsamen Problems beitragen können, sind einer kritischen Prüfung unterzogen worden. Da es sich hierbei aber um eine Diskussion handelt, der die klassische Theologie kaum größere Aufmerksamkeit geschenkt hat, läuft die gegenwärtige Argumentation leicht Gefahr, einige wesentliche Elemente zu vernachlässigen.

Aus diesen Gründen erachtet es die Kongregation für die Glaubenslehre in Erfüllung eines Auftrags, den sie vom Heiligen Vater erhalten hat, und als Antwort auf die von ihm in seinem Schreiben vom 30. November 1975 gemachten Erklärung⁶ als ihre Pflicht, erneut festzustellen: Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Gleichzeitig ist die Kongregation der Meinung, daß es in der gegenwärtigen Situation nützlich ist, diese Haltung der Kirche näher zu erklären, da sie von einigen vielleicht mit Bedauern zur Kenntnis genommen werden wird. Auf längere Sicht dürfte jedoch ihr positiver Wert ersichtlich werden, da sie dazu beitragen könnte, die jeweilige Sendung von Mann und Frau tiefer zu erfassen.

1 Die Tatsache der Tradition

Niemals ist die katholische Kirche der Auffassung gewesen, daß die Frauen gültig die Priester- oder Bischofsweihe empfangen könnten. Einige häretische Sekten der ersten Jahrhunderte, vor allem gnostische, haben das Priesteramt von Frauen ausüben lassen wollen. Die Kirchenväter haben jedoch sogleich auf diese Neuerung hingewiesen und sie getadelt, da sie sie als für die Kirche unannehmbar ansahen.⁷ Es ist wahr, daß man in ihren Schriften den unleugbaren

⁶ Vgl. AAS 68 (1976), S. 599–600; vgl. ebd., S. 600–601.

⁷ Vgl. Irenäus, *Adv. haereses* I, 13, 2; PG 7, 580–581; ed Harvey, I, 114–122; Tertullian, *De praescript. haeretic.* 41, 5; CCL 1, S. 221; Firmilian von Cäsarea, in S. Cyprian, *Epist.* 75; CSEL 3, S. 817–818; Origenes, *Fragmenta in I Cor.* 74, in Jour-

Einfluß von Vorurteilen findet, die sich gegen die Frau richten, die sich aber – was ebenfalls festzustellen ist – kaum auf ihre pastorale Tätigkeit und noch weniger auf ihre geistliche Führung ausgewirkt haben. Neben diesen durch den Geist der Zeit beeinflussten Überlegungen findet man, vor allem in den kirchenrechtlichen Werken der antiochenischen und ägyptischen Tradition, als wesentliches Motiv dafür angeführt, daß die Kirche, indem sie nur Männer zur Weihe und zum eigentlichen priesterlichen Dienst beruft, jenem Urbild des Priesteramtes treu zu bleiben sucht, das der Herr Jesus Christus gewollt und die Apostel gewissenhaft bewahrt haben.⁸

Dieselbe Überzeugung bestimmt auch die mittelalterliche Theologie⁹, obgleich die scholastischen Theologen, wenn sie die Glaubenswahrheiten durch die Vernunft zu erklären suchen, zu dieser Frage oft Argumente anführen, die das moderne Denken nur schwerlich gelten läßt oder sogar mit Recht zurückweist. Seither ist diese Frage bis in unsere Zeit sozusagen nicht mehr erörtert worden, da die geltende Praxis von einer bereitwilligen und allgemeinen Zustimmung getragen wurde.

Die Tradition der Kirche ist also in diesem Punkt durch die Jahrhunderte hindurch so sicher gewesen, daß das Lehramt niemals einzuschreiten brauchte, um einen Grundsatz zu bekräftigen, der nicht bekämpft wurde, oder ein Gesetz zu verteidigen, das man nicht in Frage stellte. Jedesmal aber, wenn diese Tradition Gelegenheit hatte, deutlicher in Erscheinung zu treten, bezeugte sie den Willen der Kirche, dem ihr vom Herrn gegebenen Beispiel zu folgen.

Dieselbe Tradition ist auch von den Ostkirchen treu bewahrt worden. Ihre Einmütigkeit in diesem Punkt ist um so bemerkenswerter,

nal of theological studies 10 (1909), S. 41–42; Epiphanes, Panarion, 49, 2–3; 78, 23; 79, 2–4; Bd. 2, GCS 31, S. 243–244; Bd. 3, GCS 37, S. 473, 477–479.

⁸ Vgl. Didascalia Apostolorum, c. 15, ed. R. H. Connolly, S. 133 u. 142; Constitutiones Apostolicae, lib. 3, c. 6, Nr. 1–2; c. 9, Nr. 3–4; ed. F. X. Funk, S. 191, 201; Johannes Chrysostomus, De sacerdotio, 2, 2; PG 48, 633.

⁹ Vgl. Bonaventura, In IV Sent., Dist. 25, art. 2, q. 1, ed. Quaracchi, Bd. 4, S. 649; Richardus de Mediavilla (Middletown), in IV Sent., Dist. 25, art. 4, Nr. 1, ed. Venedig, 1499, f° 177^r; Johannes Duns Scotus, In IV Sent., Dist. 25; Opus Oxoniense, ed. Vivès, Bd. 19, S. 140; Reportata Parisiensia, Bd. 24, S. 369–371; Durand de Saint-Pourcain, In IV Sent., Dist. 25, q. 2, Venedig, 1571, f° 364^v.

als ihre Kirchenordnung in vielen anderen Fragen eine große Verschiedenheit zuläßt. Auch diese Kirchen lehnen es heute ab, sich jenen Forderungen anzuschließen, die den Frauen den Zugang zur Priesterweihe eröffnen möchten.

2 Das Verhalten Christi

Jesus Christus hat keine Frau unter die Zahl der Zwölf berufen. Wenn er so gehandelt hat, dann tat er das nicht etwa deshalb, um sich den Gewohnheiten seiner Zeit anzupassen, denn sein Verhalten gegenüber den Frauen unterscheidet sich in einzigartiger Weise von dem seiner Umwelt und stellt einen absichtlichen und mutigen Bruch mit ihr dar.

So spricht er zur großen Verwunderung seiner eigenen Jünger öffentlich mit der Samariterin (vgl. Jo 4, 27); er beachtet nicht die gesetzliche Unreinheit der blutflüssigen Frau (vgl. Mt 9, 20–22); er läßt sich im Hause des Pharisäers Simon von einer Sünderin berühren (vgl. Lk 7, 37 ff.); indem er der Ehebrecherin verzeiht, möchte er zeigen, daß man mit der Verfehlung einer Frau nicht strenger verfahren darf, als mit der von Männern (vgl. Jo 8, 11); ferner zögert er nicht, sich vom Gesetz des Moses zu distanzieren, um die Gleichheit der Rechte und Pflichten von Mann und Frau hinsichtlich des Ehebandes zu bekräftigen (vgl. Mk 10, 2011; Mt 19, 3–9).

Auf seinen Wanderpredigten ließ Jesus sich nicht nur von den Zwölf begleiten, sondern auch von einer Gruppe von Frauen: „Maria, genannt Maria aus Magdala, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chuzas, eines Bekannten des Herodes, Susanna und viele andere. Sie alle unterstützten Jesus und die Jünger mit dem, was sie besaßen“ (Lk 8, 2–3). Im Gegensatz zur jüdischen Mentalität, die dem Zeugnis von Frauen keinen großen Wert zuerkannte, wie es das jüdische Gesetz bezeugt, waren es dennoch Frauen, die als erste den auferstandenen Christus sehen durften und von Jesus den Auftrag erhielten, die erste österliche Botschaft sogar den Aposteln mitzuteilen (vgl. Mt 28, 7–10; Lk 24, 9–10; Jo 20, 11–18), um sie darauf vorzubereiten, später selbst die offiziellen Zeugen der Auferstehung zu werden.

Gewiß, diese Feststellungen bieten keine unmittelbare Evidenz. Man sollte sich darüber aber nicht wundern, denn die Fragen, die sich aus dem Worte Gottes ergeben, übersteigen die Evidenz. Um den letzten Sinn der Sendung Jesu und den der Schrift zu verstehen, kann die rein historische Exegese der Texte nicht genügen. Man muß jedoch anerkennen, daß es hier eine Anzahl von konvergierenden Fakten gibt, die die bemerkenswerte Tatsache unterstreichen, daß Jesus den Auftrag der Zwölf keinen Frauen anvertraut hat.¹⁰ Nicht einmal seine Mutter, die so eng mit seinem Geheimnis verbunden ist und deren erhabene Funktion in den Evangelien von Lukas und Johannes hervorgehoben wird, war mit dem apostolischen Amt vertraut. Das veranlaßt die Kirchenväter, sie als das Beispiel für den Willen Christi in dieser Frage hinzustellen. Dieselbe Lehre hat noch am Anfang des 13. Jahrhunderts Papst Innozenz III. wiederholt, indem er schrieb: „Obwohl die allerseligste Jungfrau Maria alle Apostel an Würde und Erhabenheit übertroffen hat, hat der Herr nicht ihr, sondern jenen die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut.“¹¹

3 Die Handlungsweise der Apostel

Die apostolische Gemeinde ist dem Verhalten Jesu Christi treu geblieben. Obgleich Maria im engen Kreis derer, die sich nach der Himmelfahrt im Abendmahlssaal versammelten, einen bevorzugten Platz einnahm (vgl. Apg 1, 14), war nicht sie es, die man in das

¹⁰ Man hat diese Tatsache auch durch einen von Jesus beabsichtigten Symbolismus erklären wollen: die Zwölf hätten die Stammväter der zwölf Stämme Israels repräsentieren sollen (vgl. Mt 19, 28; Lk 22, 30). Doch geht es in diesem Text nur um ihre Teilnahme am eschatologischen Gericht. Der eigentliche Grund für die Wahl der Zwölf ist vielmehr in ihrer gesamten Sendung zu suchen (vgl. Mk 3, 14): sie sollen Jesus im Volk repräsentieren und sein Werk fortsetzen.

¹¹ Papst Innozenz III., Brief vom 11. Dezember 1210 an die Bischöfe von Palencia und Burgos, in *Corpu Iuris*, Decret. lib. 5, tit. 38, De paenit., c. 10 Nova: ed. A. Friedberg, Bd. 2, col. 886–887; vgl. Glossa in Decretal. lib. 1, tit. 33, c. 12 Dilecta, v° Iurisdictioni; vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theol.*, III^a pars, q. 27, a. 5, ad 3; Pseudo Albertus Magnus, *Mariale*, quaest. 42, ed. Borgnet 37, 81.

Kollegium der Zwölf berief, sondern man schritt zur Wahl, die dann auf Matthias fiel. Aufgestellt wurden zwei Jünger, die in den Evangelien nicht einmal erwähnt werden.

Am Pfingsttag ist der Heilige Geist auf alle herabgekommen, auf Männer und Frauen (vgl. Apg 2, 1; 1, 14), und dennoch waren es nur „Petrus zusammen mit den Elf“, die die Stimme erhoben und verkündeten, daß in Jesus die Propheten erfüllt sind (Apg 2, 14).

Als diese und Paulus die Grenzen der jüdischen Welt überschritten, haben die Verkündigung des Evangeliums und das christliche Leben in der griechisch-römischen Zivilisation sie veranlaßt, mitunter sogar auf schmerzliche Weise mit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu brechen. Sie hätten also auch daran denken können, Frauen die Weihe zu erteilen, wenn sie nicht davon überzeugt gewesen wären, in diesem Punkt dem Herrn die Treue wahren zu müssen. In der hellenistischen Welt waren mehrere Kulte der heidnischen Gottheiten Priesterinnen anvertraut. Die Griechen teilten nämlich nicht die jüdischen Vorstellungen. Wenn auch die Philosophen die Frau als minderwertiger beurteilten, so weisen die Geschichtsexperten doch während der römischen Kaiserzeit auch die Existenz einer gewissen Bewegung nach, die sich um die Förderung der Frau bemühte. In der Tat stellen wir auch in der Apostelgeschichte und in den Briefen des hl. Paulus fest, daß die Frauen bei der Verkündigung des Evangeliums mit den Aposteln zusammenarbeiteten (vgl. Röm 16, 3–12; Phil 4, 3); er nennt mit Freude ihre Namen in den abschließenden Grußworten seiner Briefe; einige von ihnen übten häufig einen bedeutenden Einfluß bei den Bekehrungen aus: Priscilla, Lydia und andere; Priscilla vor allem, die sich darum bemühte, die Glaubensunterweisung des Apollo noch weiter zu vervollkommen (vgl. Apg 18, 26) ; Phöbe steht im Dienst der Gemeinde Kenchreä (vgl. Röm 16, 1). All diese Tatsachen offenbaren in der Kirche zur Zeit der Apostel einen beachtlichen Fortschritt im Vergleich zu den Sitten des Judentums. Und dennoch hat man niemals daran gedacht, diesen Frauen die Weihe zu erteilen.

In den paulinischen Briefen haben anerkannte Exegeten einen Unterschied zwischen zwei Redeweisen des Apostels festgestellt: er spricht unterschiedslos von „meinen Mitarbeitern“ (Röm 16, 3; Phil 4, 2–3) hinsichtlich der Männer und Frauen, die ihm auf die eine

oder andere Weise in seiner apostolischen Arbeit helfen; dagegen reserviert er die Bezeichnung „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor 3, 9; vgl. 1 Thess 3, 2) für Apollo, Timotheus und sich selbst, Paulus; sie werden so bezeichnet, weil sie direkt zum apostolischen Amt und zur Verkündigung des Gotteswortes berufen sind. Obgleich die Frauen am Tag der Auferstehung eine bedeutsame Aufgabe zu erfüllen hatten, geht ihre Mitarbeit für den hl. Paulus nicht bis zur offiziellen und öffentlichen Verkündigung der Frohbotschaft, die exklusiv der apostolischen Sendung vorbehalten bleibt.

4 Die bleibende Bedeutung der Verhaltensweise Jesu und der Apostel

Könnte sich die Kirche nicht von dieser Verhaltensweise Jesu und der Apostel, die zwar durch die ganze Tradition bis in unsere Tage als Norm angesehen worden ist, heute eventuell entfernen? Man hat zugunsten einer positiven Beantwortung dieser Frage verschiedene Argumente vorgebracht, die es nun zu prüfen gilt.

Man hat vor allem behauptet, daß das Verhalten Jesu und der Apostel sich durch den Einfluß ihres Milieus und ihrer Zeit erklären ließe. Wenn Jesus, so sagt man, weder den Frauen noch seiner eigenen Mutter ein Amt übertragen hat, das sie den Zwölfen zuordnete, so liegt der Grund darin, daß die historischen Umstände es ihm nicht gestatteten. Keiner hat indes jemals bewiesen, und es ist auch nicht möglich nachzuweisen, daß dieses Verhalten sich allein an soziologisch-kulturellen Motiven orientiert. Die Nachforschungen in den Evangelien ergeben, wie wir oben gesehen haben, gerade das Gegenteil, daß nämlich Jesus mit den Vorurteilen seiner Zeit gebrochen hat, indem er den konkreten Formen der Diskriminierung der Frauen entschlossen entgegengetreten ist. Man kann also nicht behaupten, daß Jesus sich einfach von Opportunitätsgründen habe leiten lassen, wenn er keine Frauen in die Gruppe der Apostel aufgenommen habe. Noch weniger hätten diese soziologisch-kulturellen Bedingungen die Apostel im griechischen Milieu davon zurückhalten können, wo diese Diskriminierungen nicht existierten. Einen weiteren Einwand leitet man von dem zeitbedingten Charak-

ter her, den man heute in einigen Vorschriften des hl. Paulus für die Frauen und in den Schwierigkeiten, die sich diesbezüglich aus einigen Aspekten seiner Lehre ergeben, zu erkennen glaubt. Man muß jedoch dagegen feststellen, daß diese Vorschriften, die wahrscheinlich durch die Sitten seiner Zeit beeinflusst sind, sich fast nur auf disziplinäre Praktiken von geringer Bedeutung beziehen, wie z. B. die den Frauen auferlegte Verpflichtung, einen Schleier zu tragen (vgl. 1 Kor 11, 2–16); diese Forderungen haben natürlich keinen normativen Wert mehr. Das Verbot des Apostels jedoch, daß Frauen in der Versammlung nicht „sprechen“ dürfen (vgl. 1 Kor 14, 34–35; 1 Tim 2, 12), ist anderer Natur. Die Exegeten erklären seine richtige Bedeutung: Paulus widersetzt sich keineswegs dem Recht, in der Versammlung prophetisch zu reden, was er den Frauen übrigens ausdrücklich zuerkennt (vgl. 1 Kor 11, 5); das Verbot bezieht sich ausschließlich auf die offizielle Funktion, in der christlichen Versammlung zu lehren. Diese Vorschrift ist für den hl. Paulus mit dem göttlichen Schöpfungsplan verbunden (vgl. 1 Kor 11, 7; Gen 2, 18–24); man könnte sie nur schwerlich als Ausdruck der kulturellen Verhältnisse ansehen. Ferner darf nicht vergessen werden, daß wir dem hl. Paulus einen jener Texte verdanken, in denen im Neuen Testament mit größtem Nachdruck die grundsätzliche Gleichheit von Mann und Frau als Kinder Gottes in Christus unterstrichen wird (vgl. Gal 3, 28). Es besteht also kein Grund, ihn unfreundlicher Vorurteile gegenüber den Frauen anzuklagen, wenn man das Vertrauen beachtet, das er ihnen entgegenbringt, und die Mitarbeit, die er von ihnen für seine apostolische Tätigkeit erbittet.

Außer diesen Einwänden, die man aus der Geschichte der apostolischen Zeit entnimmt, gibt es andere, die für eine berechtigte Entwicklung in dieser Frage eintreten und als Argument dafür auf die Praxis hinweisen, die die Kirche hinsichtlich der Riten der Sakramente befolgt hat. Man hat hervorheben können, wie sehr die Kirche gerade in unserer Zeit darum weiß, daß sie über die Sakramente, obgleich sie von Christus eingesetzt worden sind, eine gewisse Verfügungsgewalt besitzt. Sie bedient sich ihrer im Lauf der Jahrhunderte, um für diese das äußere Zeichen und die Bedingungen der Spendung genauer zu bestimmen: die jüngsten Entschei-

dungen der Päpste Pius XII. und Paul VI. sind ein Beweis dafür.¹² Doch muß betont werden, daß diese Gewalt, die tatsächlich besteht, begrenzt ist. Pius XII. hat daran erinnert, als er schrieb: „Die Kirche hat keine Gewalt über die Substanz der Sakramente, d. h. über alles, von dem Christus nach dem Zeugnis der Quellen der Offenbarung gewollt hat, daß es im sakramentalen Zeichen erhalten bleibt.“¹³ Dies war auch schon die Lehre des Trienter Konzils: „Stets hatte die Kirche die Vollmacht, in der Spendung der Sakramente unter Beibehaltung ihres Wesens Bestimmungen oder Abänderungen zu treffen, die, entsprechend dem Wechsel von Verhältnissen, Zeit und Ort, das Seelenheil der Empfänger oder die Ehrfurcht vor den Sakramenten förderten.“¹⁴

Anderseits darf nicht vergessen werden, daß die sakramentalen Zeichen keine konventionellen Zeichen sind; und selbst wenn es zutrifft, daß sie unter bestimmten Aspekten natürliche Zeichen sind, weil sie der tiefen Symbolik der Gesten und Dinge entsprechen, so sind sie doch mehr als das: sie sind vor allem dafür bestimmt, den Menschen einer jeden Epoche mit dem erhabensten Geschehen der Heilsgeschichte in Verbindung zu bringen, ihm durch den ganzen Reichtum der Pädagogik und der Symbolik der Bibel die Erkenntnis der Gnade zu vermitteln, die sie bezeichnen und bewirken. So ist das Sakrament der Eucharistie nicht nur ein brüderliches Mahl, sondern zugleich auch die Gedächtnisfeier, die das Opfer Christi und seine Hingabe durch die Kirche vergegenwärtigt und wirksam macht; das Priesteramt ist nicht ein einfacher pastoraler Dienst, sondern gewährleistet die Kontinuität jener Funktionen, die Christus den Zwölfen übertragen hat, und der Gewalten, die sich darauf beziehen. Die Angleichung an bestimmte Zivilisationen und Epochen kann also nicht, was die wesentlichen Elemente betrifft, ihre sakramentale Bezogenheit auf die grundlegenden Ereignisse des Christentums und auf Christus selbst abschaffen.

¹² Vgl. Papst Pius XII., Apost. Konst. *Sacramentum ordinis*, 30. Nov. 1947, AAS 40 (1948), S. 5–7; Papst Paul VI., Apost. Konst. *Divine consortium naturae*, 15. Aug. 1971, AAS 63 (1971), S. 657–664; Apost. Konst. *Sacram unctionem*, 30. Nov. 1972, AAS 65 (1973), S. 5–9.

¹³ Papst Pius XII., Apost. Konst. *Sacramentum ordinis*, a.a.O., S. 5.

¹⁴ Sessio 21, cap. 2; Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* ..., Nr. 1728.

Es ist letztlich die Kirche, die durch die Stimme ihres Lehramtes in diesen verschiedenen Bereichen die richtige Unterscheidung zwischen den wandelbaren und den unwandelbaren Elementen gewährleistet. Wenn sie gewisse Änderungen nicht übernehmen zu können glaubt, so geschieht es deshalb, weil sie sich durch die Handlungsweise Christi gebunden weiß: ihre Haltung ist also entgegen allem Anschein nicht eine Art Archaismus, sondern Treue. Nur in diesem einen Licht kann sie sich selbst richtig verstehen. Die Kirche fällt ihre Entscheidungen kraft der Verheißung des Herrn und der Gegenwart des Heiligen Geistes, und zwar stets in der Absicht, das Geheimnis Christi noch besser zu verkünden und dessen Reichtum unversehrt zu bewahren und zum Ausdruck zu bringen.

Diese Praxis der Kirche erhält also einen normativen Charakter: in der Tatsache, daß sie nur Männern die Priesterweihe erteilt, bewahrt sich eine Tradition, die durch die Jahrhunderte konstant geblieben und im Orient wie im Okzident allgemein anerkannt ist, stets darauf bedacht, Mißbräuche sogleich zu beseitigen. Diese Norm, die sich auf das Beispiel Christi stützt, wird befolgt, weil sie als übereinstimmend mit dem Plan Gottes für seine Kirche angesehen wird.

5 Das Priesteramt im Lichte des Geheimnisses Christi

Nachdem die Norm der Kirche und ihre Grundlagen in Erinnerung gebracht worden sind, scheint es nützlich und angemessen zu sein, sie noch weiter zu erläutern. Dabei soll nun die tiefe Übereinstimmung aufgezeigt werden, die die theologische Reflexion zwischen der dem Weihesakrament eigenen Natur – mit ihrem besonderen Bezug auf das Geheimnis Christi – und der Tatsache, daß nur Männer zum Empfang der Priesterweihe berufen werden, feststellt. Es geht hierbei nicht darum, einen stringenten Beweis zu erbringen, sondern diese Lehre durch die Analogie des Glaubens zu erhellen.

Die konstante Lehre der Kirche, die das II. Vatikanische Konzil erneut bekräftigt und präzisiert hat und die auch durch die Bischofssynode von 1971 und durch diese Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Erklärung vom 24. Juni 1973 vorgetragen worden ist,

bekannt, daß der Bischof oder der Priester bei der Ausübung seines Amtes nicht in eigener Person, in *persona propria*, handelt: er repräsentiert Christus, der durch ihn handelt. „Der Priester waltet wirklich an Christi Statt“, schreibt wörtlich schon der hl. Cyprian im 3. Jahrhundert.¹⁵ Diese Eigenschaft, Christus zu repräsentieren, ist es, die der hl. Paulus als charakteristisch für seine apostolische Tätigkeit betrachtet (vgl. 2 Kor 5, 20; Gal 4, 14). Sie erreicht ihren höchsten Ausdruck in der Feier der Eucharistie, die die Quelle und der Mittelpunkt der Einheit der Kirche ist, das Opfermahl, in dem sich das Volk Gottes mit dem Opfer Christi vereint. Der Priester, der allein die Vollmacht hat, die Eucharistiefeier zu vollziehen, handelt also nicht nur kraft der ihm von Christus übertragenen Amtsgewalt, sondern in *persona Christi*¹⁶, indem er die Stelle Christi einnimmt und sogar sein Abbild wird, wenn er die Wandlungsworte spricht.¹⁷

Das christliche Priesteramt ist also sakramentaler Natur: der Priester ist ein Zeichen, dessen übernatürliche Wirksamkeit sich aus der empfangenen Weihe herleitet, ein Zeichen aber, das wahrnehm-

¹⁵ Cyprian, Epist. 63, 14: PL 4, 397 B; ed. Hartel, Bd. 3, S. 713.

¹⁶ Vgl. II. Vat. Konzil, Konst. Sacrosanctum Concilium, 4. Dez. 1963, Nr. 33:

„... der Priester, in der Rolle Christi an der Spitze der Gemeinde stehend ...“; Dogm. Konst. Lumen gentium, 21. Nov. 1964, Nr. 10; „Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar“; Nr. 28: „kraft des Weisakramentes nach dem Bilde Christi, des höchsten und ewigen Priesters, ... üben sie ihr heiliges Amt am meisten in der eucharistischen Feier oder Versammlung aus, wobei sie in der Person Christi handeln ...“; Dekret Presbyterorum ordinis, 7. Dez. 1965, Nr. 2: „Dieses zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemaß und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christi handeln können“; Nr. 13: „Im Dienst am Heiligen, vor allem beim Meßopfer, handeln die Priester in besonderer Weise an Christi Statt ...“; vgl. ferner Bischofssynode 1971, De sacerdotio ministeriali, I, Nr. 4; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche, 24. Juni 1973, Nr. 6.

¹⁷ Thomas v. Aquin, Summa theol., III^a pars, q. 83, art. 1, ad 3^{um}: „Es ist zu sagen, daß (wie die Feier dieses Sakramentes das vergegenwärtigende Abbild seines Kreuzes ist: ebd. ad 2^{um}) aus demselben Grunde der Priester das Abbild Christi ist, in dessen Person und Kraft er die Wandlungsworte spricht“.

bar sein muß¹⁸ und von den Gläubigen auch leicht verstanden werden soll. Die Ökonomie der Sakramente ist in der Tat auf natürlichen Zeichen begründet, auf Symbolen, die in die menschliche Psychologie eingeschrieben sind: „Die sakramentalen Zeichen“, sagt der hl. Thomas, „repräsentieren das, was sie bezeichnen, durch eine natürliche Ähnlichkeit.“¹⁹ Dasselbe Gesetz der Ähnlichkeit gilt ebenso für die Personen wie für die Dinge: wenn die Stellung und Funktion Christi in der Eucharistie sakramental dargestellt werden soll, so liegt diese „natürliche Ähnlichkeit“, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muß, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird: andernfalls würde man in ihm schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann.

Gewiß, Christus ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, der Frauen ebenso wie der Männer: die Einheit, die er nach dem Sündenfall wiederherstellt, ist derart, daß es nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt; denn alle sind eins in Christus Jesus (vgl. Gal 3, 28). Nichtsdestoweniger ist die Menschwerdung des Wortes in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt. Dies ist natürlich eine Tatsachenfrage; doch ist diese Tatsache, ohne daß sie im geringsten eine vermeintliche natürliche Überordnung des Mannes über die Frau beinhaltet, unlösbar mit der Heilsökonomie verbunden: sie steht in der Tat im Einklang mit dem Gesamtplan Gottes, wie er selbst ihn geoffenbart hat und dessen Mittelpunkt das Geheimnis des Bundes ist.

Das Heil, das von Gott den Menschen angeboten wird, die Gemeinschaft, zu der sie mit ihm berufen sind, mit einem Wort der Bund, wird schon von den Propheten des Alten Testaments mit Vorliebe unter dem Bild eines geheimnisvollen Brautverhältnisses beschrieben: das erwählte Volk wird für Gott zur innig geliebten Braut; die jüdische wie die christliche Tradition haben die Tiefe dieser innigen

¹⁸ „Denn da das Sakrament ein Zeichen ist, wird in dem, was im Sakrament geschieht, nicht nur die ‚res‘, sondern auch die Bedeutung der ‚res‘ gefordert“, sagt der hl. Thomas gerade um die Weihe von Frauen zurückzuweisen: In IV Sent., Dist. 25, q. 2, art. 2, quaestiuncula 1^a, corp.

¹⁹ Thomas v. Aquin, In IV Sent., Dist. 25, q. 2, art. 2, quaestiuncula 1^a, ad 4^{um}.

Liebe erkannt, indem man immer wieder das Hohelied der Liebe gelesen hat; der göttliche Bräutigam bleibt treu, selbst dann, wenn die Braut seine Liebe verrät, d. h. wenn Israel Gott gegenüber untreu wird (vgl. Os 1–3; Jer 2). Als die „Fülle der Zeit“ (Gal 4, 4) kam, hat das Wort, der Sohn Gottes, Fleisch angenommen, um in seinem Blut, und das für die vielen zur Vergebung der Sünden vergossen wird, den neuen und ewigen Bund zu beginnen und zu besiegeln: sein Tod wird erneut die zerstreuten Kinder Gottes versammeln; aus seiner durchbohrten Seite wird die Kirche geboren, wie Eva aus der Seite Adams geboren wurde. Jetzt erst verwirklicht sich vollkommen und endgültig das bräutliche Geheimnis, das im Alten Testament angekündigt und besungen worden ist: Christus ist der Bräutigam; die Kirche ist seine Braut, die er liebt, da er sie durch sein Blut erworben und sie lobwürdig, heilig und ohne Makel gestaltet hat und mit ihr nunmehr untrennbar verbunden ist. Das Brautthema, das sich von den Briefen des hl. Paulus (vgl. 2 Kor 11, 2; Eph 5, 22–33) bis zu den Schriften des hl. Johannes entfaltet (vgl. vor allem Jo 3, 29; Offb 19, 7 und 9), ist auch in den synoptischen Evangelien anzutreffen: solange der Bräutigam unter ihnen weilt, dürfen seine Freunde nicht fasten (vgl. Mk 2, 19) ; das Himmelreich ist zu vergleichen mit einem König, der für seinen Sohn ein Hochzeitsfest veranstaltet (vgl. Mt 22, 1–14). Durch diese Sprache der Schrift, die ganz von Symbolen durchdrungen ist und den Mann und die Frau in ihrer tiefen Identität zum Ausdruck bringt und erfaßt, wird uns das Geheimnis Gottes und Christi geoffenbart, ein Geheimnis, das in sich unergründlich ist.

Das ist auch der Grund, warum man nicht die Tatsache vernachlässigen kann, daß Christus ein Mann ist. Um die Bedeutung dieser Symbolik für die Ökonomie der Offenbarung gebührend zu berücksichtigen, muß man daher einräumen, daß in den Funktionen, die den Weihecharakter erfordern und wo Christus selbst, der Urheber des Bundes, der Bräutigam und das Haupt der Kirche, in der Ausübung seiner Heilssendung repräsentiert wird – was im höchsten Maße in der Eucharistie geschieht – seine Rolle von einem Mann verkörpert wird (das ist der eigentliche Sinn des Wortes *persona*). Das gründet bei diesem letzteren nicht in irgendeiner persönlichen höheren Würde in der Wertordnung, sondern ergibt sich allein aus

einer faktischen Verschiedenheit in der Verteilung der Aufgaben und Dienste.

Könnte man vielleicht dagegen einwenden, daß es nun, da Christus in seiner himmlischen Seinsweise lebt, gleichgültig sei, ob er fortan von einem Mann oder von einer Frau repräsentiert wird, da man ja „im Zustand der Auferstehung nicht mehr heiratet“ (Mt 22, 30)? Dieser Text bedeutet jedoch nicht, daß der Unterschied von Mann und Frau, insofern er die Identität der Person bestimmt, in der ewigen Herrlichkeit aufgehoben wäre. Das gilt für Christus ebenso wie für uns. Es ist offensichtlich, daß der geschlechtliche Unterschied in der menschlichen Natur einen bedeutenden Einfluß ausübt, mehr noch als z. B. die ethnischen Unterschiede: diese berühren die menschliche Person nicht so tief wie der Unterschied der Geschlechter, der direkt auf die Gemeinschaft zwischen den Personen sowie auf die menschliche Fortpflanzung hingeordnet ist und in der biblischen Offenbarung einem ursprünglichen Willensentscheid Gottes zugeschrieben wird: „Als Mann und Weib schuf er sie“ (Gen 1, 27). Es mag einer ferner einwenden, daß der Priester, vor allem wenn er bei den liturgischen und sakramentalen Handlungen den Vorsitz führt, in gleicher Weise die Kirche repräsentiert: er handelt in ihrem Namen, mit der Intention „zu tun, was sie tut“. In diesem Sinn sagten die mittelalterlichen Theologen, daß der Priester auch in persona Ecclesiae handle, d. h. im Namen der ganzen Kirche und um sie zu repräsentieren. Welches auch immer die Teilnahme der Gläubigen an der liturgischen Handlung sein mag, es ist in der Tat der Priester, der sie im Namen der ganzen Kirche vollzieht: er betet im Namen aller; er opfert in der Messe das Opfer der ganzen Kirche: im neuen Ostermahl wird Christus von der Kirche durch die Priester unter sichtbaren Zeichen geopfert.²⁰ Da der Priester also auch die Kirche repräsentiert, könnte man sich da nicht denken, daß diese Repräsentation entsprechend der schon dargelegten Symbolik auch von einer Frau vorgenommen wird? Es ist wahr, daß der Priester die Kirche repräsentiert, die der Leib Christi ist. Er tut das jedoch gerade deshalb, weil er zuvor Christus selbst repräsentiert, der das Haupt und der Hirt der Kirche ist. So sagt es das II. Vatikanische

²⁰ Vgl. Konzil von Trient, Sessio 22, cap. 1; DS, Nr. 1741.

Konzil²¹, wodurch es den Ausdruck in persona Christi genauer bestimmt und ergänzt. In dieser Eigenschaft führt der Priester in der christlichen Versammlung den Vorsitz und feiert er das eucharistische Opfer, „das die ganze Kirche aufopfert und in dem sie auch sich selbst ganz als Opfer darbringt“²²

Wenn man diesen Überlegungen die gebührende Bedeutung beimißt, wird man besser erkennen, wie gut begründet die geltende Praxis der Kirche ist. Durch die Diskussion, die in unseren Tagen um die Priesterweihe der Frau entstanden ist, sollten sich alle Christen eindringlich dazu aufgerufen fühlen, die Natur und die Bedeutung des Bischofs- und Priesteramtes tiefer zu erforschen und die authentische Stellung des Priesters in der Gemeinschaft der Getauften wiederzuentdecken, der er selbst als Glied angehört, von der er sich aber auch unterscheidet. Denn in den Handlungen, die den Weihecharakter erfordern, ist er für sie mit der ganzen Wirksamkeit, die dem Sakrament innewohnt, das Abbild und Zeichen Christi selbst, der zusammenruft, von Sünden losspricht und das Opfer des Bundes vollzieht.

6 Das Priesteramt im Geheimnis der Kirche

Es ist vielleicht nützlich, daran zu erinnern, daß die Probleme der Ekklesiologie und der Sakramententheologie, besonders wenn sie – wie im hier vorliegenden Fall – das Priestertum betreffen, ihre Lösung nur im Licht der Offenbarung finden können. Die menschlichen Wissenschaften, so wertvoll ihr Beitrag in ihrem jeweiligen Bereich auch sein mag, können hier nicht genügen, denn sie ver-

²¹ Vgl. II. Vat. Konzil, Dogm. Konst. Lumen gentium, Nr. 28: „Das Amt Christi des Hirten und Hauptes üben sie entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht aus ...“; Dekret Presbyterorum ordinis, Nr. 2: „... so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können“; Nr. 6: „das Amt Christi, des Hauptes und Hirten“. – Vgl. Papst Pius XII., Enzykl. Mediator Dei: „Der Diener des Altares handelt in der Person Christi als des Hauptes, der im Namen aller Glieder opfert“; AAS 39 (1947), S. 556. – Bischofssynode 1971, De sacerdotio ministeriali, I, Nr. 4: „Christus, das Haupt der Gemeinschaft, setzt er gegenwärtig ...“.

²² Papst Paul VI., Enzykl. Mysterium fidei, 3. Sept. 1965, AAS 57 (1965), S. 761.

mögen die Wirklichkeiten des Glaubens nicht zu erfassen: was hiervon im eigentlichen Sinn übernatürlich ist, entzieht sich ihrer Zuständigkeit.

Ebenso deutlich muß hervorgehoben werden, wie sehr die Kirche eine Gesellschaft ist, die von anderen Gesellschaften verschieden ist; sie ist einzigartig in ihrer Natur und in ihren Strukturen. Der pastorale Auftrag ist in der Kirche gewöhnlich an das Weihesakrament gebunden: es ist nicht eine einfache Leitung, die mit den verschiedenen Formen der Autoritätsausübung im Staat vergleichbar wäre. Er wird nicht nach dem freien Belieben der Menschen übertragen. Wenn er auch eine Designierung nach Art einer Wahl mit einschließt, so sind es doch die Handauflegung und das Gebet der Nachfolger der Apostel, die die Erwählung durch Gott verbürgen. Der Heilige Geist ist es, der durch die Weihe Anteil gibt an der Leitungsgewalt Christi, des obersten Hirten (vgl. Apg 20, 28). Es ist ein Auftrag zum Dienst und zur Liebe: „Wenn du mich liebst, weide meine Schafe“ (vgl. Jo 21, 15–17).

Aus diesem Grund ist nicht einzusehen, wie man den Zugang der Frau zum Priestertum aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person fordern kann, die auch für die Christen gelte. Man beruft sich zu diesem Zweck mitunter auf die früher schon zitierte Stelle aus dem Galaterbrief (3, 28), nach der in Christus zwischen Mann und Frau kein Unterschied mehr besteht. Doch bezieht sich dieser Text keinesfalls auf die Ämter der Kirche. Er bekräftigt nur die universelle Berufung zur Gotteskindschaft, die für alle die gleiche ist. Andererseits mißversteht derjenige vor allem völlig die Natur des Priesteramtes, der es als ein Recht betrachtet: die Taufe verleiht kein persönliches Anrecht auf ein öffentliches Amt in der Kirche. Das Priestertum wird nicht zur Ehre oder zum Nutzen dessen übertragen, der es empfängt, sondern zum Dienst für Gott und die Kirche. Es ist die Frucht einer ausdrücklichen und gänzlich unverdienten Berufung: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt“ (Jo 15, 16; vgl. Hebr 5, 4).

Man sagt und schreibt ferner mitunter in Büchern oder Zeitschriften, daß einige Frauen in sich eine Berufung zum Priestertum verspüren. Ein solches Empfinden, so edel und verständlich es auch sein mag, stellt noch keine Berufung dar. Diese läßt sich nämlich nicht auf eine

persönliche Neigung reduzieren, die rein subjektiv bleiben könnte. Da das Priestertum ein besonderes Amt ist, von dem die Kirche die Verantwortung und Verwaltung empfangen hat, ist hier die Bestätigung durch die Kirche unerlässlich: diese bildet einen wesentlichen Bestandteil der Berufung; denn Christus erwählte die, „die er wollte“ (Mk 3, 13). Hingegen gibt es eine universelle Berufung aller Getauften zur Ausübung des königlichen Priestertums, indem sie Gott ihr Leben aufopfern und zur Ehre Gottes Zeugnis ablegen.

Die Frauen, die für sich das Priesteramt erbitten, sind sicher von dem Wunsch beseelt, Christus und der Kirche zu dienen. Und es überrascht nicht, daß in dem Augenblick, da die Frauen der Diskriminierungen bewußt werden, denen sie bisher ausgesetzt gewesen sind, einige von ihnen dazu veranlaßt werden, sogar das Priesteramt für sich zu erstreben. Man darf jedoch nicht vergessen, daß das Priestertum nicht zu den Rechten der menschlichen Person gehört, sondern sich aus der Ökonomie des Geheimnisses Christi und der Kirche herleitet. Die Sendung des Priesters ist keine Funktion, die man zur Hebung seiner sozialen Stellung erlangen könnte. Kein rein menschlicher Fortschritt der Gesellschaft oder der menschlichen Person kann von sich aus den Zugang dazu eröffnen, da diese Sendung einer anderen Ordnung angehört.

Es bleibt uns also nun doch die wahre Natur dieser Gleichheit der Getauften tiefer zu bedenken, die eine der bedeutendsten Lehren des Christentums darstellt: Gleichheit ist nicht gleich Identität, da die Kirche ein vielgestaltiger Leib ist, in dem ein jeder seine Aufgabe hat. Die Aufgaben sind aber verschieden und dürfen deshalb nicht vermischt werden. Sie begründen keine Überlegenheit der einen über die andern und bieten auch keinen Vorwand für Eifersucht. Das einzige höhere Charisma, das sehnlichst erstrebt werden darf und soll, ist die Liebe (vgl. 1 Kor 12–13). Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsdienere, sondern die Heiligen.

Die Kirche wünscht, daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt werden. Ihre Aufgabe ist heute von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neuentdecken.

Seine Heiligkeit Papst Paul VI. hat diese Erklärung in der am 15. Oktober 1976 dem unterzeichneten Präfekten der Kongregation gewährten Audienz approbiert, bekräftigt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Gegeben zu Rom, bei der Kongregation für die Glaubenslehre, am 15. Oktober 1976, dem Fest der hl. Theresia von Avila.

Franjo Card. Seper
Präfekt

+ Fr. Jérôme Hamer, O. P.
Titularerzbischof von Lorium
Sekretär

Römischer Kommentar zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt

Umstände und Veranlassung der Erklärung

Es scheint, daß die Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt in allgemeiner Form auf das Jahr 1958 zurückgeht, und zwar im Anschluß an die Entscheidung, die im September jenes Jahres von der protestantischen Kirche Schwedens getroffen wurde, Frauen zum seelsorglichen Dienst zuzulassen. In der Tat, das Ereignis war sensationell und gab Veranlassung zu zahlreichen Kommentaren¹, denn dies bedeutete auch für die kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, eine Neuerung. Es sei z. B. daran erinnert, mit welcher Schärfe die *Confessio Fidei Scotiae* von 1560 die römische Kirche anklagte, den Frauen bezüglich der Seelsorge mißbräuchliche Zugeständnisse zu machen². Die Initiative Schwedens aber gewann in der Folge bei den Reformierten an Boden, besonders in Frankreich, wo verschiedene Nationalsynoden im gleichen Sinne Entscheidungen trafen.

In der Tat schien es, daß diese Zulassung von Frauen zum seelsorglichen Dienst keine eigentlichen theologischen Probleme auslösen dürfte, weil jene kirchlichen Gemeinschaften mit ihrer Trennung von der römischen Kirche gleichzeitig auch das Weihesakrament abgelehnt hatten. Aber eine neue, viel schwierigere Situation wurde geschaffen, als man bei einigen Gemeinschaften, die die apostolische Sukzession des Weihesakramentes zu erhalten beabsichtigten³, zur Weihe von Frauen schritt. Im Jahre 1971 und im Jahre 1973 weihte der anglikanische Bischof von Hongkong mit dem Einverständnis seiner Synode⁴ drei Frauen. Im Juli 1974 fand in Philadelphia bei den Episkopalianern die Weihe von elf Frauen statt, die in der Folge von der Kammer der Bischöfe als ungültig erklärt wurde. Im Juni 1975 schließlich billigte die Generalsynode der anglikanischen Kirche von Kanada, die in Quebec versammelt war, das Prinzip der Zulassung der Frauen zum Priestertum, eine Entschei-

derung, der im Juli jene der Generalsynode der anglikanischen Kirche von England folgte. Dr. Coggan, Erzbischof von Canterbury, unterrichtete in loyaler Weise Papst Paul VI., daß „innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft langsam, aber ständig sich die Überzeugung ausbreite, daß für die Priesterweihe von Frauen, grundsätzlich gesehen, keine wesentlichen Schwierigkeiten bestünden“⁵. Dies sind zwar nur prinzipielle Erwägungen; es besteht aber die Gefahr, daß sie schnell in die Praxis umgesetzt werden, was ein neues und schwerwiegendes Element in den Dialog mit der römischen Kirche über die Natur des Priesteramtes⁶ mit sich bringen würde. Darum mahnten zur Vorsicht zunächst der Erzbischof der Orthodoxen von Großbritannien, Athenagoras von Teatira⁷, und dann erst kürzlich Papst Paul VI. selbst in zwei Briefen an den Erzbischof von Canterbury⁸. Andererseits machten die ökumenischen Instanzen das Problem zu einer Gewissensfrage aller christlichen Konfessionen und verpflichtete sie, ihre grundsätzliche Stellungnahme zu überprüfen, vor allem zur Zeit der Weltkirchenkonferenz von Nairobi im Dezember 1975⁹.

Ein Ereignis ganz anderer Art erhöhte noch die Aktualität des Problems, nämlich die Feier des Internationalen Jahres der Frau im Jahre 1975 unter der Schirmherrschaft der UNO. Der Heilige Stuhl beteiligte sich daran mit einem „Komitee für das Internationale Jahr der Frau“. Dieses umfaßte einige Mitglieder der „Studienkommission über die Aufgaben der Frau in der Gesellschaft und der Kirche“, die schon im Jahre 1973 ins Leben gerufen worden war. Das Bestreben, die entsprechenden Rechte und Pflichten des Mannes und der Frau zu achten und zu fördern, führte zu Überlegungen über die Beteiligung der Frauen am sozialen Leben im allgemeinen wie auch am Leben und der Mission der Kirche. Nun hatte das II. Vatikanische Konzil schon im voraus einen entsprechenden Hinweis gegeben: „Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen“¹⁰. Bis zu welchem Punkt aber kann diese Beteiligung gehen?

Es ist einleuchtend, daß diese Fragen selbst in katholischen Kreisen eingehende, sogar leidenschaftliche Untersuchungen ausgelöst ha-

ben. Dissertationen, Artikel in Zeitschriften und Broschüren legten von Fall zu Fall biblische, historische und kanonistische Daten vor oder verwarfen diese, indem sie sich auf die Humanwissenschaften beriefen: Soziologie¹¹, Psychologie, Völkerkunde. Einige bekannte Persönlichkeiten zögerten nicht, kühn Partei zu ergreifen und ihre Meinung dahin zu äußern, daß es „keinen grundlegenden theologischen Einwand dafür gäbe, daß Frauen eventuell Priester werden könnten“¹². Um diesen Anspruch zu stützen, bildeten sich verschiedene Gruppen, manchmal auch in aufdringlicher Form, wie z. B. die Konferenz, die im November 1975 in Detroit (USA) unter dem Thema gehalten wurde: „Women in future: Priesthood now, a call for action“.

Es war also notwendig, daß das Lehramt eingriff in einer Frage, die sich innerhalb der katholischen Kirche in so lebhafter Form erhoben hatte und in die in ökumenischer Hinsicht von so erheblicher Bedeutung ist. Schon Msgr. Bernardin, Erzbischof von Cincinnati und Vorsitzender der Nordamerikanischen Bischofskonferenz, hatte am 7. Oktober 1975 erklärt, daß er sich „verpflichtet sehe, die Lehre der Kirche zu bekräftigen, nach der Frauen nicht zur Priesterweihe hinzutreten dürfen“. Jene, die Verantwortung in der Kirche tragen, sagte er, „dürfen nicht den Eindruck erwecken, Hoffnungen und unvernünftige Erwartungen zu ermutigen, sei es auch nur durch ihr Schweigen“¹³. Papst Paul VI. selbst hatte schon die gleiche Lehre in Erinnerung gerufen, zuerst gelegentlich, vor allem bei seiner Ansprache am 18. April 1975 an das Komitee für das Internationale Jahr der Frau: „Wenngleich die Frauen nicht die Berufung zum Apostolat der Zwölf und folglich nicht zu den heiligen Weihen erhalten, so sind sie trotzdem eingeladen, Christus als Jünger und Mitarbeiterinnen zu folgen ... Die Haltung unseres Herrn können Wir nicht ändern, aber auch nicht seinen besonderen Ruf an die Frauen“¹⁴. In der Folgezeit mußte er sich dann in ausdrücklicher Weise in seinem Briefwechsel mit Dr. Coggan, dem Erzbischof von Canterbury, äußern: „Euer Gnaden ist über die Einstellung der katholischen Kirche zu dieser Frage sicher gut unterrichtet. Sie ist der Auffassung, daß es unzulässig ist, Frauen zu Priestern zu weihen, und dies aus wirklich fundamentalen Gründen“¹⁵. In seinem Auftrag hat die Glaubenskongregation den gesamten Fragekreis geprüft, der da-

durch komplex geworden ist, daß einerseits manche Argumente, die in der Vergangenheit zugunsten der überlieferten Lehre vorgetragen wurden, heute kaum noch haltbar sind, und man andererseits den neuen Argumenten Rechnung tragen muß, die von jenen angeführt werden, die die Priesterweihe der Frauen fordern.

Um den eher negativen Charakter zu vermeiden, der sich notwendig aus den Schlußfolgerungen dieser Untersuchung ergibt, hätte man daran denken können, diese in eine allgemeinere Darlegung des Problems der Förderung der Frau einzufügen. Eine solche gleichzeitige Darlegung wäre jedoch zu früh, da die Untersuchungen und Arbeiten noch überall im Gange sind. Andererseits aber konnte man eine genau formulierte Anfrage nicht auf lange Sicht ohne Antwort lassen, zumal die Frage fast überall gestellt wurde und die Aufmerksamkeit auf sich konzentrierte zum Nachteil von anderen Anliegen, die dringender zu fördern wären. Tatsächlich richtet das Dokument, abgesehen von der Ablehnung der Priesterweihe für Frauen, die Aufmerksamkeit auf positive Elemente: eine Vertiefung der Lehre von der Kirche und vom Amtspriestertum, ein Aufruf zum geistlichen Fortschritt, eine Einladung zu den heute dringlichen apostolischen Aufgaben. Es obliegt den Bischöfen – an die sich die Erklärung zuallererst richtet – dem Gottesvolk die Erklärung darzulegen mit ihrem seelsorglichen Einfühlungsvermögen und der Kenntnis, die sie von der Umwelt haben, in der sie ihren Auftrag ausführen.

Die Erklärung beginnt mit der Darlegung der Überlieferung der Kirche in dieser Frage. In der Tat ist dies der notwendige Ausgangspunkt; weiter unten wird man sehen, bis zu welchem Punkt man sich methodisch der „loci theologici“ bedienen darf und muß.

Die Überlieferung

Es ist eine unleugbare Tatsache, wie die Erklärung feststellt, daß die konstante Überlieferung der katholischen Kirche die Frauen vom Bischofsamt und Priestertum ausgeschlossen hat, und zwar so durchgehend, daß das Lehramt durch feierliche Entscheidungen nicht eingreifen mußte.

„Dieselbe Tradition“, so unterstreicht das Dokument, „ist auch von den Ostkirchen treu bewahrt worden. Ihre Einmütigkeit in diesem Punkt ist um so bemerkenswerter, als ihre Kirchenordnung in vielen anderen Fragen eine große Verschiedenheit zuläßt. Auch diese Kirchen lehnen es heute ab, sich jenen Forderungen anzuschließen, die den Frauen den Zugang zur Priesterweihe eröffnen möchten“¹⁶. Nur bei einigen häretischen Sekten der ersten Jahrhunderte; vor allem bei gnostischen, bestanden Versuche, das Priesteramt auch von Frauen ausüben zu lassen. Es muß jedoch betont werden, daß dies nur sehr vereinzelt vorkam und übrigens mit recht dubiosen Praktiken verbunden war, von denen wir nur durch die strenge Ablehnung Kenntnis haben, über die uns der heilige Irenäus in seinem Buch „Adversus haereses“¹⁷, Tertulian in seinem Werk „De praescriptione haereticorum“¹⁸, Firmilian von Caesarea in einem Brief an den heiligen Cyprian¹⁹, Origenes in einem Kommentar zum ersten Korintherbrief²⁰ und vor allem der heilige Epiphanius in seinem Buch „Panarion“²¹ berichten.

Wie ist die konstante und allgemeine Praxis der Kirche zu interpretieren? Für den Theologen steht fest, daß die Kirche das, was sie tut, auch tun kann, weil sie den Beistand des Heiligen Geistes hat. Das ist ein klassisches Argument, das oft vom heiligen Thomas bezüglich der Sakramente²² angeführt wird. Ist aber das, was die Kirche bis heute nicht getan hat, ebenso ein Beweis dafür, daß sie es auch in Zukunft nicht tun kann? Ist eine solche negative Feststellung maßgebend oder erklärt sie sich aus den geschichtlichen, sozial-kulturellen Umständen, im vorliegenden Fall aus der Stellung der Frau in der antiken und mittelalterlichen Gesellschaft, aus einer bestimmten Auffassung von der Überlegenheit des Mannes, die durch die kulturellen Verhältnisse bedingt war?

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“²³. Im Gedankengang des Doctor angelicus bringt jedoch eine solche Feststellung nicht nur eine philosophische Auffassung zum Ausdruck, da er sie im Lichte der Erzählung der ersten Kapitel der Genesis und der Lehre

des ersten Briefes an Timotheus (2, 12–14) interpretiert. Eine ähnliche Formulierung fand sich schon im Dekret des Gratian²⁴. Doch suchte Gratian, wenn er die Kapitularien der Karolinger und die falschen Dekretale zitierte, vielmehr mit den Vorschriften des Alten Testaments das für Frauen erlassene Verbot zu rechtfertigen, das schon von der Urkirche ausgesprochen worden war²⁵, nämlich das Allerheiligste zu betreten und irgendwelchen Altardienst wahrzunehmen.

Die Polemik dieser letzten Jahre hat oft die Texte aufgegriffen und kommentiert, die diese Argumente entwickeln, und sie andererseits dazu benützt, die Kirchenväter der Frauenfeindlichkeit zu beschuldigen. Es ist wahr, daß man in ihren Schriften den unleugbaren Einfluß von ungünstigen Vorurteilen gegenüber der Frau findet. Aber diese Gemeinplätze – dies sei wohl bemerkt –, hatten kaum Einfluß auf ihre seelsorgliche Tätigkeit und noch weniger auf ihre geistliche Leitung. Es genügt, Einblick in ihre Korrespondenz zu nehmen, falls sie auf uns gekommen ist. Vor allem aber wäre es ein schwerer Irrtum zu glauben, daß solche Überlegungen die einzigen oder die entscheidenden Gründe gegen die Priesterweihe der Frauen im Gedankengang der Kirchenväter, der Autoren des Mittelalters oder der Theologen der klassischen Epoche gewesen sind. Innerhalb der wissenschaftlichen Forschung und darüber hinaus kam immer deutlicher das Bewußtsein der Kirche zum Ausdruck, einer Überlieferung zu folgen, die sie von Christus und den Aposteln empfangen hatte und an die sie sich gebunden fühlte, wenn sie die Priesterweihe und den priesterlichen Dienst den Männern vorbehält.

Dies brachten bereits, in der Form apokrypher Literatur, die antiken Dokumente der kirchlichen Disziplin zum Ausdruck, die aus Syrien stammen, wie die Didaskalia der Apostel (Mitte des 3. Jahrhunderts)²⁶, und die Apostolischen Konstitutionen (Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts)²⁷, oder auch die ägyptische Sammlung der zwanzig pseudoapostolischen Kanones, die dann in das Sammelwerk des alexandrinischen Synodos einging und in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde²⁸. Als der hl. Johannes Chrysostomus seinerseits das 21. Kapitel des Johannesevangeliums kommentierte, verstand er sehr wohl, daß es nicht die natürliche Unfähigkeit der

Frau war, auf die sich ihr Ausschluß vom pastoralen Dienst gründete, der Petrus anvertraut worden war, da ja auch, wie er bemerkt, „die Mehrzahl der Männer von dieser unermeßlichen Aufgabe ferngehalten worden ist“²⁹.

Von dem Zeitpunkt an, in dem der systematische Unterricht über die Sakramente an den Schulen für Theologie und kanonisches Recht eingeführt wurde, behandeln die Autoren ex professo die Natur und den Wert der Überlieferung, die den Männern den Zutritt zum Weihesakrament vorbehält. Die Kanonisten stützen sich auf das Prinzip, das Innozenz III. in einem Brief an die Bischöfe von Palencia und Burgos ausgesprochen hatte und das dann in die Sammlung der Dekretalen eingefügt worden ist: „Quia licet beatissima Virgo Maria dignior et excellentior fuerit Apostolis universis, non tamen illi, sed istis Dominus claves regni caelorum commisit“³⁰. Dieser Text ist dann für die Glossatoren ein Gemeinplatz geworden³¹.

Was die Theologen betrifft, so werden hier einige bezeichnende Texte angeführt. Vom hl. Bonaventura: „Dicendum est quod hoc non venit tam ex institutione Ecclesiae, quam ex hoc quod eis non competit Ordinis sacramentum. In hoc sacramento persona quae ordinatur significat Christum mediatorem“³². Richard von Middleton (Richardus a Mediavilla), Franziskaner aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts: „Ratio est quod sacramenta vim habent ex sua institutione: Christus autem hoc sacramentum instituit conferri masculis tantum, non mulieribus“³³. Johannes Duns Scotus: „Quod non est tenendum tamquam praecise per Ecclesiam determinatum, sed habetur a Christo: non enim Ecclesia praesumpsisset sexum muliebrem privasse sine culpa sua actu qui posset sibi licite competere“³⁴. Durand de Saint-Pourcain: „... sexus virilis est de necessitate sacramenti, cuius causa principalis est institutio Christi ...: Christus non ordinavit nisi viros ... nec matrem suam ... Tenendum est igitur quod mulieres non possunt ordinari ex institutione Christi“³⁵.

Darum ist es nicht verwunderlich, daß bis in die moderne Zeit die Theologen und Kanonisten, die dieses Problem behandelten, fast einstimmig der Ansicht gewesen sind, daß ein solcher Ausschluß absolut und auf Gott selbst zurückzuführen sei. Die theologische Qualifikation, mit der sie diese Behauptung versuchen, reicht von

„theologice certa“ bis zu „de fide proxima“ oder auch „doctrina fidei“³⁶. Kein Theologe oder Kanonist hat also offensichtlich bis zu diesen letzten Jahrzehnten daran gedacht, daß es sich hier um ein einfaches Kirchengesetz handle.

Gleichwohl gab es bei einigen Autoren des Mittelalters eine gewisse Unsicherheit, von der der hl. Bonaventura berichtet, ohne sie sich zu eigen zu machen³⁷, und die ebenfalls von Johannes Teutonico in seiner Glosse de Caus. 27, q. 1, c. 23 erwähnt wird³⁸. Diese wurde veranlaßt durch die Erinnerung an die Existenz von Diakonen: handelte es sich hier um eine echte sakramentale Weihe? In jüngster Zeit ist dieses Problem wieder neu gestellt worden. Sicher war es den Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht unbekannt, die in bewundernswerter Weise die Geschichte der Liturgie kannten. Immerhin handelt es sich hier um einen Fragekreis, der in seiner Gesamtheit ohne vorgefaßte Meinung, aber durch ein direktes Studium der Texte wieder aufgegriffen werden muß. Auch die Glaubenskongregation hat es für gut befunden, sich diese Frage noch vorzubehalten und im vorliegenden Dokument nicht zu erörtern.

Das Verhalten Christi

Im Lichte der Überlieferung zeigt sich also deutlich, daß das wesentliche Motiv, das die Kirche beseelt, wenn sie ausschließlich Männer zur Priesterweihe und zum eigentlichen priesterlichen Dienst ruft, darin besteht, daß sie treu bleiben will dem Typus des Weihepriestertums, der von Jesus Christus gewollt und von den Aposteln gewissenhaft bewahrt worden ist. Darum darf man sich auch nicht wundern, daß bei der Kontroverse die Fakten und Texte des Neuen Testaments, in denen die Überlieferung ein maßgebendes Vorbild gesehen hat, kritisch untersucht wurden. Dies führt zu einer grundsätzlichen Vorbemerkung: Man darf nicht erwarten, daß das Neue Testament aus sich allein in evidenter Weise das Problem der eventuellen Zulassung der Frauen zum Weihepriestertum löst, wie es auch aus sich allein nicht erlaubt, volle Klarheit über einige Sakramente und vor allem hinsichtlich der Struktur des Weihesakramen-

tes zu erhalten. Sich nur auf die heiligen Texte und nur auf diejenigen Elemente der Geschichte von den Anfängen des Christentums beschränken zu wollen, die sich nur aus deren Analyse ableiten lassen, bedeutet, um vierhundert Jahre zurückzuschreiten und sich wieder bei den Kontroversen der Reformation zu befinden. Wir müssen wohl die Überlieferung studieren. Es ist aber die Kirche, die die Intentionen des Herrn bei der Lesung der Schrift ergründet und die Richtigkeit ihrer Interpretation bezeugt.

Nun aber hat es die Überlieferung ununterbrochen als Ausdruck des Willens Christi bezeichnet, daß er nur Männer dazu erwählt hat, die Gruppe der Zwölf zu bilden. Dies ist sicher eine unbestreitbare Tatsache. Kann man aber mit absoluter Sicherheit den Beweis erbringen, daß es sich hier um einen bewußten Willensakt Christi handelt? Es ist verständlich, daß jene, die eine Änderung der bisherigen Disziplin fordern, alle ihre Anstrengungen gegen die Beweiskraft dieser Tatsache richten. Sie entgegnen vor allem, daß, wenn Christus keine Frauen in die Gruppe der Zwölf aufgenommen hat, dies auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß die Vorurteile seiner Zeit es ihm nicht erlaubten. Eine solche Unklugheit hätte in verhängnisvoller Weise sein Werk kompromittiert. Gleichwohl muß man zugeben, daß Christus vor anderen „Unklugheiten“ nicht zurückschreckte, die ihm die Feindseligkeit seiner Mitbürger tatsächlich eingebracht haben; besonders ist an seine Freiheit gegenüber der Auslegung der Rabbiner über den Sabbat zu erinnern. Bezüglich der Frauen stellt sein Verhalten ausgesprochen eine Neuerung dar. Alle Kommentatoren geben zu, daß er mit vielen Vorurteilen bezüglich der Frauen gebrochen hat, und die Tatsachen, die angeführt werden können, bilden ein eindrucksvolles Gesamtbild. Aus diesem Grund insistiert man heute mehr auf einem anderen Einwand. Die Tatsache, daß Christus Männer erwählt hat, um die Gruppe der Zwölf zu bilden, erklärt man mit einer symbolischen Absicht: sie sollten die Häupter der zwölf Stämme Israels versinnbilden („Ihr, die . . . ihr mir nachgefolgt seid, werdet auf zwölf Thronen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu richten“ Mt 19, 28; vgl. Lk 22, 30). Dieser besondere Umstand, so fügt man hinzu, konnte offensichtlich nur auf die Zwölf angewandt werden und würde folglich nicht beweisen, daß das apostolische Amt in der Folge immer

nur Männern vorbehalten bleiben müsse. Eine solche Beweisführung aber überzeugt nicht. Vor allem weisen wir auf die begrenzte Bedeutung dieses Symbolismus hin. Weder Markus noch Johannes kennen ihn. Und bei Matthäus oder Lukas stehen die Worte Christi über die zwölf Stämme Israels nicht im Zusammenhang mit der Berufung der Zwölf (Mt 10, 1–4), sondern in einem relativ späteren Kontext des öffentlichen Lebens, als die Apostel schon seit längerer Zeit ihr „Statut“ empfangen hatten: sie sind von Christus berufen worden, haben mit ihm gearbeitet und sind von ihm ausgesandt worden. Übrigens ist der Symbolismus bei Matthäus (19, 28) und bei Lukas (22, 30) nicht so sicher, wie man angibt. Die Zahl Zwölf könnte auch einfachhin Israel als Ganzes bezeichnen. Bei diesen Texten endlich handelt es sich nur um einen besonderen Aspekt der Sendung der Zwölf: Christus verspricht ihnen, daß sie am Jüngsten Gericht teilnehmen werden³⁹. Der wesentliche Sinn ihrer Wahl ist nicht in diesem Symbolismus zu suchen, sondern in der gesamten Sendung, die sie von Christus empfangen: „Er setzte die Zwölf ein, die er bei sich haben und später aussenden wollte, damit sie predigten“ (Mk 3, 14). Wie Christus vor ihnen (Mk 1, 14–15), so sollten die Zwölf vor allem die Frohbotschaft verkünden (Mk 3, 14; 6, 12). Und ihre Sendung nach Galiläa (Mk 6, 7–12) soll das Vorbild für die weltumspannende Mission werden (Mk 13, 10; vgl. Mt 28, 16–20). Im messianischen Volk stellen die Zwölf Christus dar. Dies ist der eigentliche Grund, warum es angemessen ist, daß die Apostel Männer sind: sie handeln im Namen Christi und müssen sein Werk fortsetzen.

Wir haben bereits gesagt, daß Papst Innozenz III. ein Zeugnis für die Absichten Christi in der Tatsache sah, daß er die Vollmachten, die er den Aposteln Christi verlieh, nicht seiner Mutter übertrug, ungeachtet ihrer erhabenen Würde. Hier ist einer der Beweise, die von der Überlieferung am häufigsten wiederholt werden: die Väter stellen Maria als ein Beispiel für den Willen Christi in dieser Frage hin, und dies seit dem 3. Jahrhundert⁴⁰. Dieser Beweis ist den Orientalen bis heute sehr teuer. Nichtsdestoweniger wird er energisch von allen abgelehnt, die zugunsten der Priesterweihe der Frauen kämpfen. Die göttliche Mutterschaft Mariens, die Art, wie sie dem Erlösungswerk ihres Sohnes beigeordnet wurde, stellt sie auf eine

ganz außergewöhnliche und einzigartige Ebene; man würde sie, so betont man, nicht im rechten Lichte sehen, wenn man sie in Beziehung zu den Aposteln stellen würde und wenn man einen Beweis aus der Tatsache ziehen wollte, daß sie ihnen nicht beizugehört worden ist. In der Tat haben diese Bemerkungen den Vorteil, uns verstehen zu lassen, daß es in der Kirche verschiedene Aufgaben gibt: die Gleichheit der Christen steht im Einklang mit der gegenseitigen Ergänzung der Ämter. Das Weihesakrament ist nicht die einzige Rangstufe, noch notwendigerweise die höchste: es ist eine Form des Dienstes für das Reich Gottes. Die Allerseligste Jungfrau braucht nicht ein Plus an „Würde“, die ihr die Autoren jener Überlegungen über das Priestertum Marias seiner Zeit zuerkennen wollten, eine abwegige Tendenz, die schnell fallen gelassen wurde.

Die Handlungsweise der Apostel

Der Text der Erklärung unterstreicht die Tatsache, daß Maria, ungeachtet der privilegierten Stellung, die sie im Abendmahlsaal nach der Himmelfahrt eingenommen hat, nicht vorgeschlagen worden ist, der Gruppe der Zwölf beizutreten, als man zur Wahl des Matthias schritt. Ähnlich liegt der Fall von Maria Magdalena und den anderen Frauen, die doch die ersten waren, die die Kunde von der Auferstehung überbrachten. Es ist wahr, daß die jüdische Mentalität dem Zeugnis von Frauen keinen großen Wert beigemessen hat, wie es das jüdische Recht beweist. Man muß aber auch festhalten, daß das Buch der Apostelgeschichte und die Briefe des hl. Paulus die besondere Rolle hervorheben, die die Frauen bei der Evangelisierung und für die persönliche Weiterbildung der Bekehrten innehatten. Die Apostel haben eine revolutionäre Entscheidung getroffen, als sie den Kreis der jüdischen Gemeinde überschreiten und sich mit der Evangelisierung den Heiden zuwenden mußten: mit den mosaischen Vorschriften zu brechen geschah nicht, ohne Spaltungen hervorzurufen. Paulus hatte keine Bedenken, einen seiner Mitarbeiter Titus, aus den vom Heidentum Bekehrten zu nehmen (Gal 2, 3). Wenn man die aufsehenerregendste Formel für die Veränderung suchen soll, die das Evangelium der Mentalität der ersten

Christen auferlegte, so findet man diese gerade im Brief an die Galater: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 27–28). Dennoch vertrauten die Apostel das eigentliche apostolische Amt nicht Frauen an, obwohl die hellenistische Kultur hinsichtlich der Frauen nicht die gleichen Vorurteile wie das Judentum hatte. Das Priesteramt gehört folglich einer anderen Ordnung an, wie übrigens wohl auch der paulinische Sprachgebrauch vermuten läßt, in dem man, wie es scheint, einen Unterschied feststellt zwischen *Synergoi mou* und *Theou synergoi*⁴¹.

Es muß wiederholt werden, daß die Texte des Neuen Testaments nicht immer – auch nicht über so wichtige Punkte wie die Sakramente – die volle Klarheit bieten, die man dort gern finden möchte. Wenn man den Wert der nichtgeschriebenen Überlieferung nicht zulassen will, ist es mitunter schwierig, in der Heiligen Schrift sehr ausdrückliche Hinweise auf den Willen Gottes zu finden. Angesichts der Haltung Christi und der Praxis der Apostel, wie wir sie in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und den Briefen finden, hat sich die Kirche jedoch nicht für ermächtigt gehalten, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.

Bleibende Bedeutung dieser Praxis

Die Einwände derjenigen, die die Legitimität der Weihe von Frauen anerkennen möchten, richten sich gerade gegen das Fortbestehen dieser ständigen Ablehnung. Diese Einwände bringen eine Vielfalt von Argumenten.

Die klassischen unter diesen Einwänden stützen sich auf die geschichtlichen Gegebenheiten. Im Vorhergehenden konnte man sehen, was von der Auffassung zu halten ist, wonach das Verhalten Jesu sich lediglich von der Klugheit habe leiten lassen. Er wollte nicht das Risiko eingehen, sein Werk dadurch in Frage zu stellen, daß er den sozialen Vorurteilen entgegentrat. Dieselben Klugheitsrücksichten hätten sich auch den Aposteln aufgedrängt: auch hier, in der Geschichte der apostolischen Zeit, wird deutlich, daß dieser

Argumentation die Grundlage fehlt. Sollte man aber nicht auch bei den Aposteln der Art und Weise Rechnung tragen, wie sie selbst diese Vorurteile teilten? So hat man den hl. Paulus der Frauenfeindlichkeit bezichtigt und ferner, daß sich in seinen Briefen Stellen über die untergeordnete Stellung der Frau fänden, die heute für die Exegeten und Theologen Fragen aufwerfen.

Sind zwei der wichtigsten Stellen über die Frau in den Paulusbriefen überhaupt authentisch, oder muß man in ihnen vielleicht sogar eine späte Interpolation sehen? Es handelt sich vor allem um den 1. Korintherbrief 14, 34–35: „Die Frauen sollen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nicht gestattet, zu reden. Sie sollen sich unterordnen, wie das Gesetz es fordert.“ Diese beiden Verse, die in den bedeutendsten Handschriften fehlen und bis zum Ende des 2. Jahrhunderts nicht erwähnt werden, weisen Stilbesonderheiten auf, die dem hl. Paulus fremd sind. Eine andere Stelle ist 1 Timotheus 2, 11–14: „Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie über ihren Mann herrscht.“ Die Urheberschaft des hl. Paulus wird bei dieser Stelle des öfteren bestritten, wenn auch die Beweise von geringerem Gewicht sind.

Andererseits ist die Frage der Echtheit oder Nichtechtheit der Paulusstellen von untergeordneter Bedeutung; sie wurden sehr oft von den Theologen für die Erklärung herangezogen, daß die Frau weder der Lehrvollmacht noch der Jurisdiktionsgewalt fähig ist. Vor allem der Text des 1. Timotheusbriefes erbringt nach dem hl. Thomas den Beweis dafür, daß die Frau sich in einer Stellung der Unterordnung oder der Dienstbarkeit befindet, weil (die Erklärung findet sich im Text) die Frau nach dem Mann erschaffen worden ist, weil sie in erster Linie für die Erbsünde verantwortlich ist. Aber es gibt noch andere Stellen beim hl. Paulus, deren Echtheit unanfechtbar ist. Sie sagen aus, daß der „Mann das Haupt der Frau ist“ (1 Kor 11, 3; vgl. auch 1 Kor 11, 8–12; Eph 5, 22 und 24). Ist nicht diese anthropologische Sicht, die auf das Alte Testament zurückgeht, die Grundüberzeugung des hl. Paulus und der kirchlichen Tradition, daß eben die Frauen kein auf der Weihe beruhendes Amt annehmen können? Hier handelt es sich um eine Meinung, die die moderne Gesellschaft kategorisch ablehnt, und bei der viele Theologen unserer Tage zögern würden, sie ohne Differenzierung einfachhin zu überneh-

men. Es sei jedoch angemerkt, daß der hl. Paulus sich nicht auf die philosophische Ebene begeben will, sondern auf das Gebiet der biblischen Geschichte; wenn er z. B. hinsichtlich der Ehe den Symbolcharakter der Liebe darlegt, möchte er nicht die Überordnung des Mannes im Sinne eines Herrschaftsanspruches verstehen, sondern als ein Geschenk, das nach dem Vorbild Christi opfernde Hingabe verlangt.

Andererseits finden sich beim hl. Paulus Vorschriften, die allgemein als überholt angesehen werden, wie z. B. seine Vorschrift, daß die Frauen einen Schleier auf dem Kopf tragen müssen (1 Kor 11, 2–16). Es handelt sich hier sicherlich um eine disziplinäre Vorschrift von geringer Bedeutung, die sich vielleicht an den damaligen Sitten orientierte. Schließlich aber erhebt sich die viel grundsätzlichere Frage: Wenn einige im Neuen Testament enthaltene Vorschriften von der Kirche aufgegeben werden konnten, warum kann dasselbe nicht mit dem Ausschluß der Frau von der hl. Weihe geschehen? Den Hauptgrund dafür kann man darin sehen, daß die Kirche selbst es ist, die in den verschiedenen Lebensbereichen die Unterscheidung sicherstellt zwischen dem, was geändert werden kann, und dem, was unverändert bleiben muß. Dementsprechend stellt die Erklärung richtig: „Wenn die Kirche gewisse Änderungen nicht übernehmen zu können glaubt, so geschieht es deshalb, weil sie sich durch die Handlungsweise Christi gebunden weiß: ihre Haltung ist also entgegen allem Anschein nicht eine Art Archaismus, sondern Treue. Nur in diesem einen Licht kann sie sich selbst richtig verstehen. Die Kirche fällt ihre Entscheidungen kraft der Verheißung des Herrn und der Gegenwart des Heiligen Geistes, und zwar stets in der Absicht, das Geheimnis Christi noch besser zu verkünden und dessen Reichtum unversehrt zu bewahren und zum Ausdruck zu bringen.“

Im Lichte dieses Grundsatzes muß man die vielen Fragen betrachten, die der Kirche im Zusammenhang mit der Weihe von Frauen gestellt werden. Z. B. jene, die von der Erklärung selbst aufgegriffen wird: Warum sollte denn die Kirche nicht ihre Disziplin ändern, da sie sich ja bewußt ist, über die Sakramente, obschon sie von Christus eingesetzt sind, eine gewisse Vollmacht zu besitzen, sei es um deren Zeichen näher zu umschreiben, sei es um die Bedingungen

für ihre Spendung festzulegen. Nun, diese Vollmacht bleibt beschränkt, wie es Pius XII. in Anlehnung an das Konzil von Trient in Erinnerung ruft: Die Kirche hat keine Vollmacht, über das Wesen der Sakramente selbst zu verfügen⁴². Ihr selbst aber kommt es zu, darüber zu befinden, was zum „Wesen der Sakramente“ gehört und was die Kirche gegebenenfalls näher umschreiben, bzw. abändern kann.

Was diese Frage anbelangt, so muß jedenfalls daran erinnert werden, so wie es die Erklärung tut, daß die Sakramente und die Kirche selbst in engem Zusammenhang mit der geschichtlichen Wirklichkeit stehen, weil ja das Christentum seinen Anfang von einem geschichtlichen Ereignis genommen hat: dem Eintritt des Gottessohnes in die Zeit und sein Kommen in ein Land; sein Tod am Kreuz unter Pontius Pilatus außerhalb der Stadtmauern von Jerusalem. Die Sakramente sind ein Denkmal der Heilstaten und deshalb sind ihre äußeren Zeichen an diese geschichtlichen Ereignisse gebunden; diese haben Bezug auf ein bestimmtes Zeitalter, auf einen Kulturbereich, obwohl sie dazu bestimmt sind, sich bis ans Ende der Zeiten zu wiederholen. Es wurden also geschichtliche Gegebenheiten ausgewählt, die die Kirche binden, wenn man auch, im absoluten Sinn und auf rein spekulativer Ebene, sich eine andere Auswahl hätte vorstellen können: Dies ist z. B. der Fall bei Brot und Wein als der Materie der hl. Eucharistie, weil die Messe nicht einfachhin ein brüderliches Mahl ist, sondern die Erneuerung des Herrenmahles und das Gedächtnis seines Leidens, also ganz und gar mit einem geschichtlichen Ereignis verbunden ist⁴³.

Man hat ferner darauf hingewiesen, daß die Kirche im Laufe der Zeit dazu bereit war, auch Frauen regelrechte Amtsfunktionen zu übertragen, die ihnen die Urkirche mit dem Blick auf das Beispiel und den Willen Christi verweigert hatte. Es handelt sich dabei vor allem um die Spendung der Taufe, um die Ausübung des Lehramtes und einige Formen kirchlicher Jurisdiktionsgewalt.

Zur Spendung der Taufe wurden jedoch nicht einmal die Diakonissen der syrischen Ostkirche zugelassen; die feierliche Spendung der Taufe wurde als hierarchische Handlung betrachtet, die dem Bischof und dem Priester und im Sonderfall dem Diakon vorbehalten blieb. Nur die Nottaufe darf von allen Christen, ja selbst von ungetauften

Männern und Frauen gespendet werden. Zur Gültigkeit ihrer Spendung ist deshalb im Spender der Taufcharakter nicht erforderlich und schon gar nicht der Weihecharakter. Diese Tatsache wird durch die Praxis und durch die Lehre der Theologen erhärtet. Hier ist also ein echtes Beispiel jener notwendigen Unterscheidung, die durch die Kirche selbst, durch ihr Tun und ihre Lehre, gemacht wird.

Hinsichtlich der Ausübung des Lehramtes zwingt sich eine klassische Unterscheidung auf, und zwar seit den Paulusbriefen. Es gibt Formen des Lehramtes oder der Erbauung, die auch den Laien zugänglich sind. In diesem Fall erwähnt der hl. Paulus ausdrücklich die Frau: es sind die Charismen der „Prophetie“ (1 Kor 11, 15). In diesem Sinn stand der Tatsache nichts entgegen, der hl. Thersia von Avila und der hl. Katharina von Siena den Titel eines Kirchenlehrers zu verleihen, so wie dieser Titel Professoren gegeben wird, z. B. dem hl. Albert dem Großen oder dem hl. Laurentius von Brindisi. Etwas anderes ist die offizielle und hierarchische Funktion der Verkündigung der Offenbarungsbotschaft, die die Sendung Christi durch die Apostel voraussetzt, die von diesen dann auf ihre Nachfolger übertragen worden ist.

Das Mittelalter gibt uns einige Beispiele für die Teilnahme von Frauen an der kirchlichen Jurisdiktion. Einige Äbtissinnen (wenn auch nicht die Äbtissinnen im allgemeinen, wie man es manchmal in populären Artikeln lesen kann) haben Jurisdiktionsakte vorgenommen, die normalerweise den Bischöfen vorbehalten waren, wie z. B. die Ernennung von Beichtvätern und Seelsorgern. Diese Gepflogenheiten wurden vom Hl. Stuhl in den verschiedenen Zeitabschnitten mit mehr oder weniger Nachdruck zurückgewiesen. Der obenerwähnte Brief Innozenz III. wollte die Äbtissin von Las Huelgas deswegen tadeln. Man darf jedoch nicht vergessen, daß manche weltliche Herren sich ähnliche Rechte anmaßten. Auch die Kanonisten räumten ein, daß die Jurisdiktionsgewalt von der Weihegewalt getrennt werden könne. Das II. Vatikanische Konzil hat versucht, die Beziehung von Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt näher zu umschreiben, und dies in einer lehrmäßigen Gesamtschau, die zweifellos ihre Auswirkung auf die kirchliche Disziplin haben wird.

Mehr generell sucht man vor allem in der anglikanischen Kirche die Diskussion in der folgenden Weise auszuweiten. Ist die Kirche etwa an die Hl. Schrift und an die Tradition wie an etwas Absolutes gebunden, obschon sie doch das Volk auf der Pilgerschaft ist, das auf das hören soll, was der Geist ihm eingibt? Man unterscheidet zwischen den wesentlichen Punkten, über die Einigkeit bestehen muß, und den disziplinären Fragen, die durchaus eine Verschiedenheit der Meinungen zulassen. Es wird somit gesagt, daß, wenn man die Weihe von Frauen als einen der zweitrangigen Fragepunkte betrachten wolle, dies der Bemühung um die Einheit der Kirche keinen Abtrag tun würde. Hier ist es aber wiederum die Kirche, die mit ihrer praktischen Erfahrung und durch ihr Lehramt das bestimmt, was die Einheit erfordert und sie von einem annehmbaren, bzw. wünschenswerten Pluralismus unterscheidet. Das Problem der Weihe von Frauen berührt zu nahe die Natur des Amtspriestertums, als daß man es hinnehmen könnte, es im Rahmen eines legitimen Pluralismus unter den Kirchen zu lösen. Dies ist der Sinn des Briefes von Papst Paul VI. an den Erzbischof von Canterbury.

Das Priesteramt im Lichte des Geheimnisses Christi

Es sei auf die sehr klare Unterscheidung hingewiesen, daß die Erklärung zwischen der Bestätigung des Dargelegten, der mit Autorität in den vorhergehenden Kapiteln ausgesagten Lehre und der sich daran anschließenden theologischen Betrachtung macht, mit der die Glaubenskongregation diese Regel zu erklären versucht, indem „die tiefe Übereinstimmung aufgezeigt wird, die die theologische Reflexion zwischen der dem Weihesakrament eigenen Natur – mit ihrem besonderen Bezug auf das Geheimnis Christi – und der Tatsache, daß nur Männer zum Empfang der Priesterweihe berufen werden, feststellt“. An sich entbehrt dieses Forschen nicht des Risikos. Es nimmt das kirchliche Lehramt jedoch nicht direkt in Anspruch; es ist bekannt, daß bei der feierlichen Lehrverkündung die Unfehlbarkeit nur den Inhalt der Aussage, nicht aber die Beweise betrifft, mit denen man die Aussage unterstützen möchte. So erscheinen in den Lehraussagen des Konzils von Trient einige Über-

legungen heute überholt. Dieses Risiko hat jedoch niemals das kirchliche Lehramt gelähmt: vielmehr versucht es zu allen Zeiten, die Lehre durch die Analogien des Glaubens zu erhellen. Vor allem heute, mehr als früher, ist es unmöglich, sich mit bloßen Behauptungen zu begnügen oder nur an die intellektuelle Folgsamkeit der Gläubigen zu appellieren: Der Glaube sucht das Verständnis, sucht die Erkenntnis der Grundlage und der Kohärenz der vorgelegten Lehre.

Wir haben schon eine ganze Anzahl von Erklärungen mittelalterlicher Theologen ausgeklammert. Ihnen allen hat der Makel angehaftet, daß sie die Grundlage für ihre Thesen in der Inferiorität der Frau gegenüber dem Mann sehen wollten; von den Aussagen der Hl. Schrift haben sie abgeleitet, daß sich die Frau „in einer Situation der Unterordnung“, der Unterwerfung befinde und unfähig sei, Leitungsfunktionen wahrzunehmen.

Heute ist es sehr aufschlußreich festzustellen, daß die Gemeinschaften, die aus der Reformation entstanden sind, keine Schwierigkeiten hatten, der Frau den Zugang zum pastoralen Dienst zu ermöglichen. Es sind vor allem jene, die die katholische Lehre vom Weihesakrament verworfen haben und bekennen, daß der Seelsorger nichts anderes ist als ein getauftes Gemeindemitglied, auch wenn sein Amt ihm im Rahmen einer religiösen Weihe übertragen wird. Die Erklärung lädt deshalb dazu ein, in einer Analyse der Natur der Weihe und des von ihr eingepprägten Merkmals eine Erklärung für die ausschließliche Berufung von Männern zum Priestertum und Bischofsamt zu finden. Diese Analyse kann in drei Thesen aufgeteilt werden: 1. Der Priester handelt bei der Verwaltung der Sakramente, die den Weihecharakter erfordern, nicht in eigener Person, in *persona propria*, sondern in *persona Christi*; 2. diese Aussage, so wie sie von der Tradition verstanden wurde, bringt es mit sich, daß der Priester Zeichen in dem Sinn ist, wie es als Begriff in die Sakramententheologie eingegangen ist; 3. weil der Priester Zeichen des Erlösers und Heilandes Jesus Christus ist, muß er Mann sein und kann nicht Frau sein.

Daß der Priester die hl. Eucharistie feiert und die Sünder im Namen Christi und an seiner Statt wiederversöhnt, ist die stets wiederholte Aussage des kirchlichen Lehramtes und die ständige Lehre der

Väter und Theologen. Es erscheint überflüssig zu sein, hier Zitate anhäufen zu wollen, um dies zu beweisen. Ehrlich gesagt, ist es andererseits das Gesamt des priesterlichen Dienstamtes, von dem der hl. Paulus sagt, daß es an Christi Statt ausgeübt wird: „Wir sind als Gesandte an Christi Statt und Gott ist es, der durch uns mahnt“ (2 Kor 5, 18–20). Diese Stelle des 2. Korintherbriefes bezieht sich auf den Dienst an der Versöhnung – „Ihr habt mich wie einen Engel Gottes aufgenommen wie Christus Jesus“ (Gal 4, 14). Ähnlich auch der hl. Cyprian, der in Anlehnung an den hl. Paulus sagt: „Sacerdos vice Christi vere fungitur“⁴⁴. Die theologische Reflexion und das Leben der Kirche sind dazu gelangt, in der Ausübung des priesterlichen Amtes die mehr oder minder enge Bindung zu unterscheiden, die diese verschiedenen Handlungen mit dem Weihecharakter haben, und näherhin zu bestimmen, welche Handlungen den Weihecharakter für ihr gültiges Zustandekommen erfordern.

Der Ausdruck „im Namen und an Christi Statt“ genügt jedoch nicht, um voll und ganz die Natur der Beziehung zwischen dem Amtsdienster und Jesus Christus zu verstehen, so wie sie die Tradition verstanden hat. Die Formel *in persona Christi* legt nämlich eine Bedeutung nahe, die sie in einen Zusammenhang mit dem griechischen Ausdruck *mimêma Christou*⁴⁵ bringt: *persona* ist die Rolle im antiken Theater, die durch ihre Maske festgelegt wird. Der Priester nimmt die Stelle Christi ein, indem er ihm Stimme und Gesten zur Verfügung stellt. Der hl. Thomas bestimmt diesen Begriff noch genauer: „Sacerdos gerit imaginem Christi in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consacrandum“⁴⁶. Der Priester ist deshalb wirklich Zeichen im sakramentalen Sinn des Wortes: Es wäre eine schulmäßige Auffassung, den Begriff Zeichen nur für materielle Elemente vorzubehalten. Jedes Sakrament verwirklicht sich in verschiedener Weise. Die obenangeführte Stelle beim hl. Bonaventura machte die sehr klare Aussage: „Persona quae ordinatur significat Christum mediatorem“⁴⁷. Der hl. Thomas, der andererseits als Grund für den Ausschluß der Frau von den Weihen den so umstrittenen *status subiectionis* anführte, ging auch von dem Prinzip aus, daß „signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentent“⁴⁵, d. h. von der Notwendigkeit jener „natürlichen Ähnlichkeit“ zwischen Christus und demjenigen, der sein Zeichen ist. Zum

gleichen Problem erinnert der hl. Thomas weiter daran: „Quia cum sacramentum sit signum, in eis quae in sacramento aguntur requiritur non solum res, sed significatio rei“⁴⁹.

Es wäre aber nicht der „natürlichen Ähnlichkeit“, jenem einleuchtenden „Sinngelhalt“ entsprechend, wenn das Gedächtnis des Herrenmahles von einer Frau vollzogen würde. Es handelt sich ja nicht um eine einfache Erzählung, sondern um eine Handlung, die die Gesten und das Wort Christi beinhaltet. Das Zeichen ist wirksam, weil Christus im eucharistiefeiernden Priester zugegen ist, wie es das II. Vatikanische Konzil in Anlehnung an die Enzyklika „*Mediator Dei*“⁵⁰ lehrt.

Es ist verständlich, daß man in der Verteidigung der Weihe von Frauen versucht hat, und zwar mit unterschiedlichen Mitteln, den Wert dieser Beweisführung herabzumindern. Es war natürlich unmöglich und nutzlos, von seiten der Erklärung alle diesbezüglich vorgebrachten Schwierigkeiten im einzelnen zu untersuchen. Einige sind jedoch interessant, weil sie zu einer theologischen Vertiefung der traditionellen Prinzipien führen. Den da und dort erhobenen Einwand, daß es die Weihe, das unauslöschliche Merkmal, ist und nicht das Mannsein, das den Priester zum Stellvertreter Christi macht, übergehen wir. Es ist klar, daß das unauslöschliche Merkmal, das durch die Weihe eingeprägt wird, den Priester befähigt, die Eucharistie zu vollziehen und die Sünder mit Gott zu versöhnen; dieses Merkmal ist jedoch geistiger Natur, unsichtbar (*res et sacramentum*). Auf der Ebene des Zeichens (*sacramentum tantum*) ist es aber notwendig, daß der Priester die Handauflegung empfangen hat und die Stelle Christi vertritt, und gerade dafür fordern der hl. Thomas und der hl. Bonaventura, daß das Zeichen eine natürliche Aussagekraft habe.

In verschiedenen, in letzter Zeit erschienenen Veröffentlichungen hat man hingegen den Versuch unternommen, die Bedeutung des „in persona Christi“ zurückzustufen, indem man auf das „in persona Ecclesiae“ größeren Wert legte. Denn auch dies ist ein wichtiges Prinzip der Sakramententheologie und der Liturgie, weil nämlich der Priester bei der Liturgie den Vorsitz im Namen der Kirche führt und die Intention hat „zu tun, was die Kirche tut“. Könnte man nicht deshalb sagen, daß der Priester Christus vertritt, weil er

zunächst aufgrund seiner Weihe die Kirche repräsentiert? Die Erklärung antwortet auf diesen Einwand, daß im Gegenteil der Priester gerade deswegen die Kirche vertritt, weil er vor allem Christus selbst vertritt, der das Haupt und der Hirt der Kirche ist. Die Erklärung verweist auf verschiedene Texte des II. Vatikanischen Konzils, die mit aller Klarheit diese Lehre zum Ausdruck bringen. Wahrscheinlich ist dies einer der Kernpunkte des Problems, einer der wichtigen Aspekte der Theologie von der Kirche und dem Priestertum, die im Zentrum der Diskussion über die Weihe von Frauen stehen. Wenn der Priester bei der liturgischen Versammlung den Vorsitz führt, ist es nicht sie, die ihn für dieses Amt bestimmt bzw. gewählt hat, weil die Kirche keine auf Eigeninitiative beruhende Versammlung ist: Sie ist vielmehr, wie das Wort *ecclesia* besagt, die Versammlung, die „zusammengerufen“ worden ist; denn es ist Christus, der sie zusammenführt; er ist das Haupt der Kirche. Der Priester führt den Vorsitz „in persona Christi capitis“. Aus diesem Grunde kommt die Erklärung zu dem richtigen Schluß, daß „durch die Diskussion, die in unseren Tagen um die Priesterweihe der Frau entstanden ist, sich alle Christen eindringlich dazu aufgerufen fühlen sollten, die Natur und die Bedeutung des Bischofs- und des Priesteramtes tiefer zu erforschen und die authentische Stellung des Priesters in der Gemeinschaft der Getauften wiederzuentdecken, der er selbst als Glied angehört, von der er sich aber auch unterscheidet. Denn in den Handlungen, die den Weihecharakter erfordern, ist er für sie mit der ganzen Wirksamkeit, die dem Sakrament innewohnt, das Abbild und das Zeichen Christi selbst, der zusammenruft, von Sünden losspricht und das Opfer des Bundes vollzieht.“

Doch man insistiert: Es wäre wichtig, daß Christus von einem Mann vertreten werde, wenn gerade das Mannsein Christi einen wesentlichen Platz in der Heilsökonomie einnähme. Man sagt nun aber, daß es unmöglich sei, dem Geschlecht eine Sonderstellung in der hypostatischen Union einzuräumen; das Wesentliche ist die menschliche Natur als solche, die vom Wort Gottes angenommen worden ist, und nicht sekundäre Merkmale wie Geschlecht und Rasse. Wenn die Kirche zuläßt, daß Menschen aller Rassen Christus gültig vertreten können, warum erkennt sie dann den Frauen die Fähigkeit

ab, dies zu tun? Hier gilt es vor allem, die Antwort mit den Aussagen der Erklärung selbst zu geben, daß nämlich „die ethischen Unterschiede die menschliche Person nicht so tief berühren wie der Unterschied der Geschlechter“. Hierin stimmt die Lehre der Hl. Schrift mit der modernen Psychologie überein. Durch den Schöpferwillen Gottes ist nach dem Bericht der Genesis (der übrigens vom Evangelium übernommen wird) die Verschiedenheit der Geschlechter sowohl auf das Zusammenwirken der Personen als auf die Erzeugung von Nachkommenschaft hingeordnet. Man muß jedoch darüber hinaus feststellen, daß die Tatsache, daß Christus Mann und nicht Frau ist, nicht nebensächlich und bedeutungslos für die Heilsökonomie ist. In welchem Sinn? Sicherlich nicht im materiellen Sinn, von dem man manchmal in der polemischen Auseinandersetzung gesprochen hat, um die Sache lächerlich zu machen, sondern weil uns nahezu die gesamte Heilsökonomie unter wesentlichen Symbolen geoffenbart worden ist, mit denen sie untrennbar verbunden ist. Ohne diese Symbole wäre der Heilsplan Gottes einfach unverständlich. Christus ist der neue Adam; der Bund Gottes mit den Menschen wird im Alten Testament als eine mystisch-bräutliche Vereinigung dargestellt, deren endgültige Wirklichkeit das Opfer Christi am Kreuz ist. Die Erklärung legt kurz die Linien dar, die die Fortentwicklung dieses biblischen Themas kennzeichnen, das Gegenstand zahlreicher exegetischer und theologischer Arbeiten geworden ist. Christus ist der Bräutigam der Kirche, die er durch sein Blut erworben hat; das Heil, das er gebracht hat, ist der Neue Bund. Indem die Offenbarung sich dieser Ausdrucksweise bedient, deutet sie an, warum die Menschwerdung in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt ist, und verhindert, daß man von dieser historischen Tatsache abstrahieren könnte. Aus diesem Grunde kann nur ein Mann Christi Stelle einnehmen, Zeichen seiner Gegenwart sein, mit einem Wort: „ihn vertreten“, d. h. wirksames Zeichen seiner Gegenwart in den wesentlichen Handlungen des Neuen Bundes sein.

Könnte man auch ohne diese biblische Zeichensprache bei der Vermittlung der Frohen Botschaft, bei der Betrachtung des Geheimnisses und im liturgischen Bereich auskommen? Diese Frage stellen heißt, wie man es in den jüngsten Studien lesen kann, die ganze Art

und Weise zur Diskussion stellen, in der sich die Offenbarung vollzogen hat, heißt, den Wert der Heiligen Schrift herabsetzen. Man wird zum Beispiel sagen, daß „zu jeder Zeit die kirchliche Gemeinschaft sich auf die Autorität beruft, die sie von ihrem Stifter empfangen hat, um die Bilder auszuwählen, die es ihr ermöglichen, die Offenbarung von Gott zu empfangen“. Vielleicht ist dies ein noch tieferes Mißverständnis des menschlichen Wertes dieses Brautthemas in der Offenbarung der Liebe Gottes.

Das Priestertum im Geheimnis der Kirche

Es ist bemerkenswert, wie weit die in der Auseinandersetzung um die Weihe von Frauen angeschnittenen Fragen mit der Theologie der Kirche verknüpft sind. Wir werden uns natürlich nicht bei den übertriebenen Aussagen aufhalten, die man manchmal in theologischen Zeitschriften lesen kann, wie zum Beispiel die Vermutung, daß die Urkirche sich gleichermaßen auf die an Frauen und an Männer verliehenen Charismen stützte⁵¹; ebenso die Behauptung, daß „die Evangelien Frauen als Spenderinnen der hl. Ölung“ anführten⁵². Andererseits haben wir schon an das Problem der Möglichkeit und der Grenzen des Pluralismus in der Einheit erinnert.

Wenn man für die Frauen den Zugang zum Priestertum aufgrund der Tatsache fordert, daß diese heute die „leadership“ auf vielen Gebieten des modernen Lebens erlangt hätten, scheint man zu vergessen, daß die Kirche nicht eine Gesellschaft wie die übrigen ist, und daß bei ihr Autorität und Vollmacht ganz anderer Natur sind, da sie normalerweise mit dem Sakrament verbunden sind, wie es die Erklärung betont. Es ist sicherlich eine Versuchung, die zu allen Zeiten die kirchliche Forschung bedroht hat. Jedesmal, wenn man versucht hat, ihre Probleme dadurch zu lösen, daß man sie mit denjenigen der Staaten verglich, oder wenn man den Versuch unternimmt, die Struktur der Kirche durch der Politik entlehnte Begriffe zu bestimmen, führt dies notwendigerweise in ausweglose Situationen.

Die Erklärung weist auf den Irrtum in der Beweisführung hin, die der Forderung nach Weihe von Frauen zugrunde liegt und die von der Stelle des Galaterbriefes ausgeht (Gal 3, 28), wonach es in

Christus keine Unterscheidung mehr zwischen Mann und Frau gibt. Für den hl. Paulus ist dies die Wirkung der hl. Taufe, und die Taufkatechese der Väter hat diesen Gedanken häufig mit Nachdruck behandelt. Die uneingeschränkte Gleichheit aller, die in der Taufgnade leben, ist jedoch etwas anderes als die Struktur des geweihten Amtspriestertums, das Gegenstand einer Berufung in der Kirche ist und kein in der menschlichen Person verankertes Recht darstellt.

Eine Berufung innerhalb der Kirche besteht weder allein noch vorrangig in der Tatsache, daß jemand sich freiwillig für eine Aufgabe meldet oder sich durch einen inneren Drang dazu hingezogen fühlt. Wenn auch dieser spontane Schritt geschehen kann und man glaubt, gleichsam einen Ruf im Innern der Seele zu vernehmen, ist die Berufung erst dann echt, wenn die Kirche sie durch ihre äußere Berufung für echt erklärt, wie es das Hl. Officium 1912 in einem Brief an den Bischof von Aire in Erinnerung gebracht hat, um die Kontroverse Lahitton⁵³ zu beenden. Christus hat sie auserwählt, „die er selbst wollte“ (Mk 3, 13).

Da das Priestertum Gegenstand einer gnadenhaften und ausdrücklichen Berufung von seiten des Herrn ist, kann es nicht wie ein Recht eingefordert werden, auch nicht von Männern. So sagte Mons. Bernardin, die Lage richtig beurteilend, in seiner Erklärung vom Oktober 1975: „Es wäre ein Irrtum, das Problem der Weihe von Frauen, wie es manchmal vorkommt, auf ein Problem der Ungerechtigkeit zurückführen zu wollen. Eine solche Auffassung wäre gerechtfertigt, wenn die Weihe ein von Gott jeder Person zugestandenes Recht wäre, und wenn die menschlichen Anlagen sich nicht ohne sie voll entfalten könnten. In Wirklichkeit aber kann keiner, weder Mann noch Frau, einen Rechtsanspruch auf den Empfang der Weihe geltend machen. Da das Bischofs- und Priesteramt von seinem Wesen her Dienstamt ist, ‚vervollständigt‘ die Weihe keineswegs die Anlage der menschlichen Person“⁵⁴.

Die Erklärung der Glaubenskongregation endet mit dem diskreten Hinweis, daß ein doppeltes Bemühen zu fördern ist, von dem die Seelsorger und die Gläubigen der Kirche abgehalten werden könnten, falls sich diese Kontroverse über die Priesterweihe der Frauen in die Länge ziehen sollte. Das eine ist doktrinäres und geistlicher

Natur: das Bewußtsein von der Verschiedenheit der Ämter in der Kirche, in der Gleichheit nicht Identität bedeutet, müßte, wie der hl. Paulus mahnt, dahin gelangen, das eine Charisma zu erkennen, das allein überall vorhanden sein kann und muß: die Liebe (1 Kor 12–13). „Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsdienere, sondern die Heiligen“, sagt die Erklärung in einem Satz, der als Leitmotiv genommen zu werden verdient.

Das zweite Bemühen ist apostolischer und sozialer Natur. Man ist noch weit davon entfernt, sich die Größe der Sendung der Frau in der Kirche und in der Gesellschaft ganz bewußt gemacht zu haben, sowohl „für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken.“ Wir sind leider noch weit davon entfernt, alle Benachteiligungen überwunden zu haben, deren Opfer die Frauen noch immer sind, nicht nur im Bereich des öffentlichen, beruflichen oder geistigen Lebens, sondern auch im Innern der Familie.

Anmerkungen

¹ Wir verweisen vor allem auf folgende Werke: J. E. Havel, *La question du pastorat féminin en Suède*, in *Archives de sociologie des religions*, 4, 1959, S. 207–249; F. R. Refoulé, *Le problème des femmesprêtres, en Suède*, in *Lumière et Vie*, 43, 1959, S. 65–99.

² Nr. 22 (W. Nisels, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen* ..., München, 1939, S. 111): „quod ... foemina, quae Spiritus Sanctus ne docere quidem in Ecclesia patitur, illi (papistae) permittunt ut etiam Baptismum administrarent ...“.

³ Über diesen Punkt ist die Stellung der katholischen Kirche präzisiert worden durch Leo XIII., *Epist. Apostolicae Curae*, 13. September 1896, in *Leonis XIII acta*, Band 16, 1897, S. 258–275.

⁴ Schon im Jahre 1944 hatte sein Vorgänger Bischof Hall eine Frau zum Priesteramt zugelassen, die aber auf die Ausübung des Amtes durch das energische Einschreiten der Erzbischöfe von York und Canterbury verzichten mußte, die aus ökumenischen Gründen die Handlungsweise des Bischofs von Hongkong mißbilligten.

⁵ Brief an den Papst vom 9. Juli 1975, in *L'Osservatore Romano* vom 21. Aug. 1976.

⁶ Wie es Kard. Willebrands einigen Bischöfen der Episkopalkirche der Vereinigten Staaten im September 1975 nach der Berichterstattung erklärt hat, die in *Origins documentary Service* am 9. Oktober 1975 veröffentlicht wurde.

⁷ Italienische Übersetzung in *L'Osservatore Romano*, 16./17. Juni 1975.

- ⁸ Briefe Paul VI. an Dr. Coggan, 30. November 1975 und 10. Februar 1976: AAS 68 (1976), S. 599–601.
- ⁹ Die Kommission von „Foi et Constitution“ wurde bei der Versammlung der COE von Neu Delhi im Jahre 1961 gebeten, in Zusammenarbeit mit der Kommission „Coopération entre Hommes et Femmes dans l'Eglise, la Famille et la Société“ eine Studie vorzubereiten über die theologischen Fragen, die durch das Problem der Priesterweihe von Frauen aufgeworfen wurden (vgl. Nouvelle-Delhi 1961, Neuchâtel, 1962, S. 166, 169). Über die Diskussion des Problems bei der Versammlung von Nairobi, vgl. E. Lanne, Points chauds de la V^e Assemblée mondiale du Conseil oecuménique des Eglises à Nairobi ..., in *Revue théologique de Louvain*, 7, 1976, S. 197–199: Les femmes dans l'Eglise.
- ¹⁰ II. Vat. Konzil, Dekret Apostolicam actuositatem, Nr. 9.
- ¹¹ Es ist vielleicht dieses Eindringen der Soziologie in die Hermeneutik und in die Theologie eines der beachtenswertesten Elemente der Kontroverse, wie mit Recht B. Lambert unterstreicht, L'Eglise catolique peut-elle admettre des femmes à l'ordination sacerdotale, in *Documentation Catholique* 73, 1976, S. 774: „... en corrigeant dans l'interprétation de la Tradition et de l'Ecriture ce qui était lié à des formes socio-culturelles, historiquement nécessaires et conditionnées, mais aujourd'hui dépassées, à la lumière de l'évolution de la société et de l'Eglise ...“.
- ¹² Es ist der gleiche Satz, der in *Le Monde* vom 19./20. September 1965 wiedergegeben wurde, den J. Daniélou während des Konzils in einer Versammlung der Alliance Internationale Jeanne d'Arc vorgetragen hat. Auf den gleichen Gegenstand, vielleicht mit einigen Nuancen, kam er zurück bei dem Interview, das er bei Gelegenheit seiner Erhebung zur Kardinalswürde gab, *L'Express*, Nr. 936, 16.–22. Juni 1969, S. 122, 124: „Il faudrait examiner où sont les vraies raisons qui font que l'Eglise n'a jamais envisagé le sacerdoce des femmes“.
- ¹³ In *Origins documentary service*, 16. Oktober 1975: „Honesty and concern for the catholic community . . . require that Church leaders not seem to encourage unreasonable hopes and expectations, even by their silence. Therefore, I am obliged to restate the Church's teaching that women are not to be ordained to the priesthood“.
- ¹⁴ AAS 67, 1975, S. 265.
- ¹⁵ Brief vom 30. November 1975: AAS 68 (1976), S. 599.
- ¹⁶ Vgl. z. B. die theologischen Gespräche zwischen Katholiken und russischen Orthodoxen, die in Trient vom 23. bis 28. Juni 1975 stattfanden, in *L'Osservatore Romano*, 7./8. Juli 1975; *Documentation Catholique* 71, 1975, S. 707.
- ¹⁷ 1, 13, 2: PG 7, col 580–581; *Ausg. Harvey* 1, 114–122.
- ¹⁸ 41, 5: CCL 1, S. 221.
- ¹⁹ In *Hl. Cyprian, Briefe* 75: CSEL 3, S. 817–818.
- ²⁰ Veröffentlichte Fragmente in *Journal of theological studies* 10, 1909, S. 41–42 (Nr. 74).
- ²¹ *Panarion* 49, 2–3: GCS 31, S. 243–244; – 78, 23 und 79, 2–4: GCS 37, S. 473, 477–479.

- ²² Hl. Thomas, *Summa theol.*, 2^a28^{ae}, q. 10, a. 12; 3^a pars, q. 66, a. 10; q. 72., a. 4 und a. 12; q. 73 a. 4; q. 78, a. 3 und a. 6; q. 80, a. 12; q. 82, a. 2; q. 83, a. 3 und a. 5; – vgl. In IV Sent. Dist. 20, q. 1, a. 4, q.^a 1 ff.; Dist. 23, q. 1, a. 4, q.^a 1 usw.
- ²⁸ Hl. Thomas, In IV Sent. Dist. 19, q. 1, a. 1, q.^a 3 ad 4^{um}, Dist. 25, q. 2, a. 1, q.^a 1; vgl. q. 2, a. 2, q.^a, ad 4. – *Summa theol.* 2^a 2^{ae}, q. 177, a. 2.
- ²⁴ *Dictum Gratiani in Caus.* 34, q. 5, c. 11, Ausg. Friedberg, t. 1, col. 1254 vgl. R. Metz, *La femme en droit canonique médiéval*, in *Recueil de la société Jean Bodin*, 12, 1962, S. 59–113.
- ²⁵ Kanon 44 der Sammlung, die nach dem Konzil von Laodicea benannt ist: H. T. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum* . . . t. 1, Berlin, 1839, S. 78; hl. Gelasius, *Epist.* 14, ad universos episcopos per Lucaniam, Brutios et Siciliam constitutos, 11. März 494, Nr. 26: A. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum* ..., t. 1, Braunschweig, 1868, S. 376.
- ²⁶ Kap. 15: Ausg. R. H. Connolly, S. 133 und 142.
- ²² Lib. 3, c. 6, Nr. 1–2; c. 9, 3–4; Ausg. F. X. Funk, S. 191, 201.
- ²⁸ Can. 24–28; – griech. Text bei F. X. Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tübingen, 1887, S. 71; T. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung* ..., t. 1, Paderborn, 1914, S. 31–33; – syrischer Text in *Octateuque de Clément*, Lib. 3, c. 19–20; – lateinischer Text in der Handschr. von Verona, *Bibl. capit.* LV, Ausg. E. Tidner, *Didascaliae apostolorum, canonum ecclesiasticorum, traditionis apostolicae versiones latinae*, Berlin 1965 (TU 75), S. 111–113. – Die koptischen, äthiopischen und arabischen Übersetzungen des Synodos sind veröffentlicht und übertragen worden hauptsächlich von G. Horner, *The statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, Oxford University Press, 1915 (= 1904).
- ²⁶ *De sacerdotio*, 2, 2: PG 48, 633.
- ³⁰ *Decretal. Lib. V*, tit. 38, *De paenit.*, can. 10 Nova: A. Friedberg, t. 2, col. 886–887.
- ³¹ z. B. *Glossa in Decretal. Lib. 1*, tit. 33, c. 12 *Dilecta*, V^o *Jurisdictioni*.
- ³² In IV Sent., Dist. 25, art. 2, q. 1: Ausg. Quaracchi, t. 4, S. 649.
- ³³ In IV Sent., Dist. 25, a. 4, Nr. 1; Ausg. Bocatelli, *Venetii*, 1499 (Pellechet – Polain, 10132/9920), f^o 177^R.
- ³⁴ In IV Sent. Dist. 25, *Opus Oxonense*, Ausg. Vivès, t. 19, S. 140; vgl. *Reportata Parisiensia*, Ausg. Vivès, t. 24, S. 369–371.
- ³⁵ In IV Sent., Dist. 25, q. 2; Ausg. *Venetii*, 1571, f^o 364^V.
- ³⁶ Das Detail dieser theologischen Angaben kann man bei E. Doronzo finden, *Tractatus dogmaticus de ordine*, t. 3, Milwaukee, Bruce, 1962, S. 395–396; – vgl. auch: F. Haller, *De sacris electionibus*, 1636, wiedergegeben bei J. B. Migne, *Theologiae cursus completus*, t. 24, col. 821–854, bei dem sich in überraschender Voraussicht schon mehrere heutige Einwände vorfinden, und der sogar als *periculosa in fide* die Auffassung hält, die in allgemeiner Form die Weihen von Frauen zulassen würde, und als *haeretica*, wenn es sich um die Priesterweihe handelt, col. 824; – H. Tournely, *Praelectiones theologicae de sacramento ordinis*, Parisii, 1729, S. 185, bezeichnet als *error contra fidem* die Behauptung bez. des Bischofsamtes, des Priesteramtes und des Diakonates. Bei den Kanonisten: X. Wernz, *Ius decret.*, t. 2., Romae, 1906, S. 124: *iure divino* (er zitiert mehrere

- Autoren); P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, t. 1, Parisiis, 1893, S. 75: „Et quidem prohibentur sub poena nullitatis: ita enim traditio et communis doctorum catholicorum doctrina interpretata est legem Apostoli: et ideo Patres inter haereses recensent doctrinam qua sacerdotalis dignitas et officium mulieribus tribuitur“.
- ³⁷ S. Bonaventura, In IV Sent., Dist. 25, art. 2, q. 1, Aug. Quaracchi, t. 4, S. 650: „Omnes consentiunt quod promoveri non debent, sed utrum possint, dubium est“ (der Zweifel kommt vom Fall der Diakonissen), dann zieht er den Schluß: „secundum saniozem opinionem et prudentiorum doctorum non solum non debent vel non possunt de jure, verum etiam non possunt de facto“.
- ³⁸ Dieser Kanon handelt von den Diakonissen. Zu dem Wort *ordinari* bemerkt Johannes Teutonicus: „Respondeo quod mulieres non recipiunt characterem, impediende sexu et constitutione Ecclesiae: unde nec officium ordinum exercere possunt ... nec ordinatur haec: sed fundebatur super eam forte aliqua benedictio, ex qua consequatur ali quod officium speciale, forte legendi homilias vel evangelium ad matutinas quod non licebat alii. Alii dicunt quod si monialis ordinetur, bene recipit characterem, quia ordinari facti est et post baptismum quilibet potest ordinare“.
- ³⁹ Vgl. J. Dupont, *Le logion des douze trônes*, in *Biblica* 45, 1964, S. 355–392.
- ⁴⁰ Es ist der Fall der oben zitierten Dokumente, Anmerkungen 26–28. Es muß auch auf das eigenartige Mariale hingewiesen werden, Werk eines Pseudo – Albertus Magnus, quaest. 42; Aug. Borgnet, t. 37, S. 80–81.
- ⁴¹ I. De la Potterie, *Titres missionnaires du chrétien dans le Nouveau Testament* (Durchführung der 31. Woche für Missiologie, Löwen, 1966), Paris Desclée de Brower, 1966, S. 29–46, vgl. S. 44–45.
- ⁴² Konzil von Trient, Sess. 21, c. 2 und Pius XII., Constitution „*Sacramentum ordinis*“ vom 30. Nov. 1947, die in der Erklärung zitiert wird.
- ⁴³ Vgl. Ph. Delhayé, *Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Eglise*, in *Revue théologique de Louvain* 3, 1972, S. 74–75.
- ⁴⁴ Epist. 63, 14; Aug. Hartel, CSEL t. 3, S. 713.
- ⁴⁵ S. Teodoro Studita, *Adversus Iconomachos* Kap. 4; P. G. 99, 593; Epist. lib. 1, 11: PG 99, 945.
- ⁴⁶ *Summa theol.*, III^a pars, q. 83, art. 1, ad 3^{um}.
- ⁴⁷ Oben, Anm. 32.
- ⁴⁸ In IV Sent., Dist. 25, q. 2, a. 2. q^a I, ad 4^{um}.
- ⁴⁹ Ebd. in corp. quaestiunculae.
- ⁵⁰ II. Vat. Konzil, Konstitution über die Liturgie „*Sacrosanctum Concilium*“, Nr. 7; Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei*, 20. November 1947 (Nr. 20). AAS 39, 1947, S. 528.
- ⁵¹ Vgl. Concilium 111, 1976, *La Femme dans l'Eglise*, französ. Aug. S. 19, 20, vor allem 23: „Au Temps de Paul, les fonctions de direction étaient réparties et reposaient sur l'autorité charismatique“.
- ⁵² *Theological studies* 36, 1975, S. 667.
- ⁵³ AAS 4, 1912, S. 485.
- ⁵⁴ In Origins documentary service, 16. Oktober 1975.

Erklärung der Pressestelle im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt

Seit einiger Zeit wird die Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt in mehreren christlichen Kirchen, aber auch unter katholischen Theologen und nicht selten in der Öffentlichkeit diskutiert. Im Auftrage des Papstes hat nun die vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre zu diesem Problem Stellung genommen. Die Erklärung stellt fest, daß sich die Kirche „aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt (hält), die Frau zur Priesterweihe zuzulassen“. Die Frage des Diakonates der Frau wird in der Erklärung nicht angesprochen.

Die Erklärung macht darauf aufmerksam, daß Christus durch sein Verhalten gegenüber den Frauen in seiner Umgebung die Gleichwertigkeit der Frau und des Mannes unmißverständlich bekundet hat, und zwar im absichtlichen und mutigen Bruch gegenüber den Gewohnheiten seiner Umgebung und seiner Zeit. Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, daß er das Apostelamt den Frauen nicht anvertraut hat. Die apostolische Gemeinde wußte sich an dieses Verhalten Jesu gebunden, auch als die Verkündigung des Evangeliums die Grenzen der jüdischen Welt überschritten hatte. Die Praxis der frühen Kirche ist in der Geschichte der Kirche immer als maßgebend und verbindlich angesehen worden.

Die Erklärung der Glaubenskongregation belegt diese Überlieferung durch zahlreiche Zeugnisse. Sie macht auch darauf aufmerksam, daß manche Argumente, die in der Vergangenheit zugunsten der überlieferten Lehre vorgetragen wurden, heute nicht mehr zu halten sind. In der Auseinandersetzung mit den zugunsten des Priestertums der Frau neu vorgetragenen Fragestellungen sieht die Erklärung kein neues Argument, das die Begründung der bisherigen Praxis erschüttern könnte.

Allerdings ist sich die Erklärung auch durchaus der Schwierigkeit eines stringenten theologischen Beweises in der Frage der Priester-

weihe der Frau bewußt. Sie bemüht sich, die bisherige Praxis über die Berufung auf das Traditionszeugnis hinaus durch verschiedene Hinweise zu erhellen.

Die Erklärung versteht jedoch ihr Nein zum Priestertum der Frau keineswegs als ein Hindernis für den Abbau tatsächlicher Diskriminierungen der Frau im öffentlichen, beruflichen und auch im familiären Leben. Nachdrücklich betont die Erklärung, daß die Frau auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen muß. Sie weist hin auf eine entsprechende, vor allem von den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils geförderte Entwicklung¹, die bereits eingeleitet ist, wenn auch verschiedene Erfahrungen noch reifen müssen.

In keiner Weise will die Erklärung eine höhere persönliche Würde oder irgendwelche Überlegenheit des Mannes über die Frau zum Ausdruck bringen. Entscheidend ist die grundsätzliche Gleichheit von Mann und Frau als Getaufte und Christen. Die sakramentale Teilhabe am Amt in der Kirche kann von niemand aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person gefordert werden. Gleiche Würde bedeutet nicht gleiche Aufgaben: Ein jeder hat seine Aufgaben, die sich auch aus der Verschiedenheit der jeweiligen Veranlagung und auch der Charismen ergeben. In diesem Sinne muß die Sendung der Frau in Gesellschaft und Kirche weiter gefördert werden. Nicht alles kann vom Amt her bemessen werden: „Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen.“

¹ Vgl. II. Vat. Konzil, Past. Konst. *Gaudium et spes*, 7, 12, 1965, Nr. 29, AAS 58 (1966), S. 1058–1049.

Kommentar zum Verständnis der römischen Erklärung über die Zulassung der Frauen zum Priestertum von Prof. DDr. Karl Lehmann

Drei Gründe haben wohl Papst Paul VI. bewogen, die Glaubenskongregation mit dem Studium der Fragen einer Zulassung der Frau zum Priestertum zu beauftragen. Die anglikanischen Kirchen von Kanada und England haben 1975 prinzipiell einer möglichen Priesterweihe der Frau zugestimmt. Da wichtige Gespräche zwischen diesen Kirchen und der katholischen Kirche in den letzten Jahren ein hohes Einvernehmen über das Amtsverhältnis erzielt haben, konnte ein Priestertum der Frau als neues Hindernis für eine Einigung aufgefaßt werden. Nicht zuletzt im Zusammenhang des Internationalen Jahres der Frau (1975) wurde der Ruf nach einem Abbau aller Schranken für die volle Beteiligung der Frau in allen gesellschaftlichen Bereichen laut. Besonders in den USA wurde die Priesterweihe der Frau zum Testfall der Frauenemanzipation erklärt (Höhepunkt verschiedener Aktionen: Konferenz von Detroit im November 1975). Außerdem wurden schon seit längerer Zeit die bisherigen Argumente gegen ein mögliches Priestertum der Frau kritisch untersucht. Einige katholische Theologen vertraten aufgrund dieser Ergebnisse die Meinung, daß es keinen grundlegenden Einwand gegen eine Priesterweihe der Frau gebe.

Die Antwort der am 27. Januar 1977 veröffentlichten „Erklärung“ ist kurz und bündig: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.“ Da man bei der Abfassung der Erklärung ungünstige und schädliche Auswirkungen dieses negativen Ergebnisses ahnte, war man offensichtlich von der Einleitung bis zu den Schlußsätzen immer wieder bemüht, jeden Eindruck einer irgendwie begründeten Unterlegenheit oder Unterbewertung der Frau gegenüber dem Mann zu vermeiden. In einer bemerkenswerten Offenheit wird auch mehrfach zugegeben, daß es in der klassischen Tradition negative Vorurteile gegen die Frau (allerdings ohne Folgen für die pastorale Einstellung) gebe und daß manche Argumente zugunsten

der überlieferten Lehre nicht mehr haltbar seien. Die „Erklärung“ nimmt in ihrem Argumentationsgang auf diese Schwierigkeiten Rücksicht. Zunächst wird die Tatsache, daß die Kirche in ihrer langen Überlieferung nur Männer zum Priestertum zugelassen hat, als eine auch heute noch verbindliche Praxis bekräftigt. Diese Lehre sei so selbstverständlich gewesen, daß das kirchliche Lehramt nie hätte Stellung beziehen müssen. Der Hauptgrund für diese normative Praxis ist aber nicht allein die alte und ehrwürdige Tradition als solche, sondern das die Kirche heute noch verpflichtende Verhalten Jesu Christi.

Die „Erklärung“ setzt sich mit dem Einwand auseinander, nur sozio-kulturelle Bedingtheiten der Zeit Jesu hätten eine Amtseinsetzung der Frau verhindert. Dagegen durchzieht folgendes Argument wie ein „roter Faden“ das ganze Dokument: Obgleich Jesus selbst sich in einzigartiger Weise über die Diskriminierung von Frauen hinwegsetzte und damit „einen absichtlichen und mutigen Bruch“ mit seiner Umwelt riskierte, hat er dennoch keine Frauen in den engsten Mitarbeiterkreis (Zwölf, Apostel) berufen. Also – dies ist die Konsequenz – erschöpft sich das Nein der Kirche auch nicht in gesellschaftlich-kulturellen Verengungen früherer Zeiten. Da die Apostel in gleicher Weise handelten, muß die Kirche auch weiterhin diese Verhaltensweise Jesu und der frühen Kirche bewahren. Dies verlangt die Treue zu ihrem Herrn. Daraus erklärt sich die Dauerhaftigkeit dieser Praxis in den orientalischen Kirchen und in der katholischen Kirche. Soweit der Kern der Argumentation.

Im letzten Teil versucht das Dokument diesen grundsätzlichen Befund durch einige theologische Reflexionen zu stützen. Die „Erklärung“ versteht diese jedoch nicht als Beweis im engeren Sinne (dieser ist schon erbracht), vielmehr sind es Hinweise und Analogien des Glaubens, die die Praxis der Kirche von innen her erhellen sollen. Es sind im Grunde zwei Gedankengänge: 1. Die natürliche Ähnlichkeit zwischen Christus und dem Amtsträger, der ihn in seiner apostolischen Tätigkeit vertritt, verweist auf den Mann; daß Jesus als Mann Mensch geworden ist, wird in diese Linie eingeordnet. 2. Das Geheimnis des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk – im Neuen Testament als Brautbeziehung zwischen Jesus Christus und der Kirche bestimmt – legt nahe, daß die Repräsenta-

tion Jesu Christi von einem Mann dargestellt wird. Diese Überlegungen entstammen der kirchlichen Tradition. Die „Erklärung“ hält sie auch heute noch für plausibel. Wirklich überzeugend sind sie vermutlich nur für den, der die Grundentscheidung des Dokuments zustimmend mitvollzogen hat. Darum werden es gerade diese Erläuterungen nicht leicht haben. Wenigstens der zuletzt genannte, sublimale Gedankengang entstammt einem „mystischen“ Wurzelboden und läßt sich schwer in eine rationale Theologie umsetzen, welche auch vor einer nichtkirchlichen Öffentlichkeit bestehen soll. Wer hier nicht zu folgen vermag, muß jedoch bedenken, daß diese Gründe nicht das Hauptargument bilden.

Die „Erklärung“ weist ferner darauf hin, daß es in der Kirche kein persönliches Anrecht für ein öffentliches Amt gibt, sondern daß die Erwählung durch Gott und die Bestätigung der Berufung durch die Kirche für jede Teilhabe am Amt maßgebend sind. Also könne man auch den Zugang der Frau zum Priestertum nicht aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person fordern. Damit wird eine Ableitung des Priestertums der Frau vorwiegend aus den Menschenrechten in Frage gestellt. Positiv betont das Dokument die Eigenart der Gleichheit der Christen: Grundsätzliche Gleichheit von Mann und Frau heißt nicht Gleichförmigkeit ihrer Anlagen, Fähigkeiten und Aufgaben. Die Verschiedenheit der Geschlechter ist eine Gabe für sich, die einem Denken weder in den Kategorien der Überlegenheit noch nach dem Maß eines gleichmacherischen Einerleis geopfert werden darf. Knapp deutet das Dokument an, daß sich erst von dieser Überlegung aus die Sendung der Frau und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Humanisierung der Gesellschaft ergibt.

Man kann bedauern, daß die „Erklärung“ diese zuletzt genannten Zusammenhänge nicht weiter entfaltet. In Rom glaubte man aber offensichtlich, wegen der ökumenischen Dringlichkeit der gestellten Frage nicht länger auf ein umfangreiches Dokument über die Aufgaben der Frau in der Gesellschaft und in der Kirche warten zu können, das offenbar seit 1973 in Vorbereitung ist (vgl. den Kommentar).

Ausdrücklich erklärt die Glaubenskongregation, daß mit diesem Dokument die neuerdings auch von der Gemeinsamen Synode in

einem Votum aufgegriffene Frage nach der Diakonatsweihe der Frau nicht negativ beantwortet ist, sondern noch weiter bearbeitet wird (vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ 4. 2 und 7. 1. 3, Offizielle Gesamtausgabe I, S. 616 f., 634). Die Erklärung hebt mit Recht darauf ab, daß die prinzipielle Gleichheit aller Getauften und dieselbe Würde von Mann und Frau nicht am Innehaben eines kirchlichen Amtes, sondern an der persönlichen Heiligkeit gemessen werden müssen. „Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen“, sagt die „Erklärung“ an einer wichtigen Stelle. Außerdem ist allgemein vom Apostolat großer Frauen die Rede. Von den anderen Aufgaben der Frau in der Kirche liest man wenig. Diese Erweiterung des Tätigkeitsfeldes außerhalb der Frage nach dem Priestertum der Frau ist nun das, was wichtig ist. Dies gilt besonders für die deutschsprachigen Verhältnisse, wo die Frau auch in der Kirche – unbeschadet aller Aufgaben, die noch zu erfüllen sind – eine große Rolle ausüben kann: Eine Frau war satzungsgemäß im Präsidium der Gemeinsamen Synode. Eine Frau darf auch in der Eucharistiefeier predigen. Sie kann Pastoralassistentin werden. Viele andere Beispiele gibt es in der ganzen Welt (vgl. z. B. die Aufgaben vieler Missions-schwestern, die Rolle von Ordensfrauen in den riesigen südamerikanischen Pfarreien und in den Basisgemeinden). Nur ein beträchtlich erweiterter Kontext dieser Art macht die gute Absicht der „Erklärung“ voll glaubwürdig. Die Gefahr der „Erklärung“ liegt in der Isolierung ihrer eingengten Fragestellung. Darum darf die Kirche nach dieser „Erklärung“ erst recht nicht länger mit konstruktiven positiven Vorschlägen zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche zurückstehen.

Über die in den Anmerkungen des Kommentars genannte Literatur hinaus kann dem interessierten Leser die folgende kleine Bibliographie, vornehmlich aus dem deutschen Sprachbereich, weiterhelfen:

L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme* (= *Présence et pensée*) (Paris 1976), deutsche Ausgabe: *Frau und Kirche*, übertragen und mit einem Nachwort versehen von H. U. von Balthasar. Sammlung Kriterien, Einsiedeln 1977.

R. J. Bunnik, *Das Amt in der Kirche* (Düsseldorf 1969), bes. S. 140 ff., *Die Frau im Amt*, und S. 207 ff., *Der weibliche Amtsträger*.

Concilium 4 (1968), Heft 4, Beiträge zum Thema „Amt und Frau“ und eine Dokumentation über den Platz der Frau in den nichtkatholischen christlichen Kirchen.

Concilium 12 (1976), Heft 1, Beiträge zum Thema „Die Frauen in der Kirche“.

R. van Eyden, *Das liturgische Amt der Frau*, in: *Concilium* 2 (1972) 107–115.

E. Gibson, *Femmes et ministères dans l'Eglise*. Préface de Yves Congar OP (Tournai 1971).

E. Gössmann, *Das Bild der Frau heute* (Düsseldorf²1967).

M. P. Hamilton, N. S. Montgomery (Hg.), *The Ordination of Women: Pro and Con* (New York [o. J.]).

H. van der Meer, *Priestertum und Frau?* (= *Quaestiones Disputatae* 42) (Freiburg 1969).

I. Raming, *Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?* (Köln-Wien 1973).

F. X. Remberger, *Priestertum der Frau*, in: *Theologie der Gegenwart* 9 (1966) 130–136.

M. Schmaus, E. Gössmann (Hg.), *Die Frau im Aufbruch der Kirche* (München 1964).

E. Schüssler, *Der vergessene Partner, Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche* (Düsseldorf 1964).

Theologische Quartalschrift 156 (1976), Heft 2, Beiträge zum Thema „Die Frau in Kirche und Gesellschaft“.

Zur Stellung der Frau in der Kirche: „Das Thema“, Arbeitsheft zu aktuellen Themen, herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsorge in Bayern, Folge 10/11 (Oktober 1972).

Vorstehender Kommentar erschien zuerst in: „KNA-Der-Kommentar, Nr. 5, 28. 1. 1977, S. 1–3“. Die hier abgedruckte Fassung ist im Schlußteil erweitert und durch eine Bibliographie ergänzt.

Anhang

Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“

In seinem Apostolischen Schreiben vom 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. unter Berufung auf seine lehramtliche Autorität als Bischof von Rom erklärt, „daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“ (Nr. 4).

Ausdrücklich stellt der Heilige Vater fest, daß die einhellige, ununterbrochene und ausnahmslose Praxis der Kirche, nur Getaufte männlichen Geschlechts zur Priesterweihe zuzulassen, nicht nur disziplinären Charakter besitzt, sondern „die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft“ (Nr. 4).

Für die Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens waren vor allem zwei Motive entscheidend. In der anglikanischen Kirche von England wurden in diesem Jahr die ersten Ordinationen von Frauen zu Priesterinnen vorgenommen. Innerhalb der katholischen Kirche vertreten einzelne westeuropäische und nordamerikanische Theologen und kirchliche Gruppen die Position, die von Anfang an geltende Praxis der Kirche entspringe nicht dem Stiftungswillen Jesu und dem Wesen des Weihesakramentes, sondern sei durch äußere soziologische Bedingungen verursacht, die mit dem heutigen Verständnis der Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit von Frauen und Männern nicht vereinbar seien und darum nicht mehr gegen die Möglichkeit der Frauenordination angeführt werden könnten.

Angesichts dieser Situation hat der Heilige Vater in dem genannten Schreiben mit der dem Nachfolger Petri eigenen apostolischen Autorität die Praxis unserer Kirche in dieser Frage ausdrücklich bekräftigt. Damit ist in dieser erst in jüngster Zeit strittig gewordenen Frage eine hilfreiche Klärung erfolgt, die für katholische Christen bindend ist.

Wir wissen freilich auch, daß das Apostolische Schreiben manchen Frauen und Männern in unserer Kirche Schwierigkeiten bereitet. Die Argumente in den Erklärungen des kirchlichen Lehramtes (vgl. die Erklärung der Glaubenskongregation „Inter insigniores“ vom 15. 10. 1976: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117) und auch in der theologischen Fachdiskussion erscheinen ihnen nicht einleuchtend oder hinreichend.

Die Öffentlichkeit hat auf das Apostolische Schreiben zum Teil mit erheblicher Kritik reagiert und es unzutreffend als Diskussionsverbot oder als autoritäre Geste interpretiert. Demgegenüber weisen wir darauf hin, daß die vom Heiligen Geist geleitete Kirche bei bestimmten Fragen, die sich im Lauf ihrer Geschichte ergeben, in einer verbindlichen Entscheidung die Wahrheit des Evangeliums und den Willen Gottes zutreffend auslegen kann (vgl. Apg 15, 8.28).

Es ist eine historische Tatsache, daß Jesus nur Männer in den Zwölferkreis berufen hat, die bereits in der Heiligen Schrift als Apostel bezeichnet werden (vgl. Mt 10,2; Lk 6,13) und nach Ostern Zeugen der Auferstehung wurden (vgl. 1 Kor 15,5). In der fast zweitausendjährigen Geschichte der Kirche in Ost und West haben nur Männer in der Nachfolge der Apostel das Amt des Bischofs und Presbyters wahrgenommen. Dabei war die Kirche stets an den Stifterwillen Jesu gebunden. Die Auslegung der Heiligen Schrift im Licht der kirchlichen Tradition und des Glaubensbewußtseins der Kirche aller Jahrhunderte ist für uns verbindlich. Darum erklärt der Papst, „daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden“ (Nr. 4). Die Kirche kann nicht nach Belieben handeln, sondern hat auf dem Boden des von den Aposteln verkündeten und durch die Jahrhunderte bezeugten Glaubens zu stehen. Mit dieser Entscheidung des Papstes übt die Kirche nicht willkürlich Macht aus, sondern leistet Jesus Christus als dem Haupt der Kirche den ihm geschuldeten Gehorsam.

Der Heilige Vater wollte mit diesem Apostolischen Schreiben kein neues Dogma verkünden. Jedoch hat die Bekräftigung des Zeugnisses von Schrift und Tradition, wonach die Kirche sich nur ermächtigt sieht, Männern das Sakrament der Weihe zu erteilen, nicht lediglich disziplinären, sondern durchaus auch dogmatischen Charakter. Die

Nichtzulassung zur Priesterweihe bedeutet keine Diskriminierung der Frau, wie gelegentlich behauptet wird.

Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils sind alle Getauften, Frauen und Männer, zur Wahrnehmung der priesterlichen und prophetischen Heilssendung der Kirche berufen (vgl. *Lumen Gentium*, Nr. 9–12; 31). „Über diesen allen Christen gemeinsamen Apostolat hinaus können Laien in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden, nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr um den Herrn mühten“ (vgl. *Lumen Gentium*, Nr. 33). Besonders auch in unserem Land sind nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neue Formen und Gestalten kirchlicher Dienste entstanden. In Zusammenarbeit mit den Priestern leisten Frauen und Männer im Religionsunterricht, in der Gemeindekatechese und Pastoral, in der Caritas und in anderen wichtigen Bereichen haupt- oder ehrenamtlich einen unentbehrlichen Dienst am Aufbau der Kirche. Sie stellen somit auch öffentlich die Sendung und Wirksamkeit der Kirche Jesu Christi dar (vgl. die Erklärung der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“, 1981).

Frauen erbringen in der Kirche einen wertvollen und unverzichtbaren Beitrag für die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation und für die Gestaltung des kirchlichen Lebens. Die vielfältigen sowie notwendigen Aufgaben und Dienste sind in der Kirche hierarchisch geordnet. Es beruht aber auf einem Mißverständnis von Wesen und Auftrag der Kirche, wenn diese Aufgaben und Dienste gegeneinander in Konkurrenz gesehen werden. Eine solche Sicht trägt die Gefahr in sich, die innere Dimension von Kirche zu verkennen, wenn die kirchlichen Ämter im Horizont profaner Vorstellungen wie Prestige, Rangerhöhung oder persönlicher Macht, nicht aber als „Dienst Christi“ in der Vollmacht des Herrn gesehen werden. Das Evangelium stellt die Amtsträger unter eine besondere Verantwortung: Sie sollen ihr Amt nicht mißbrauchen, sondern Diener aller sein (vgl. Mk 10,35–45).

Das Gespräch über diese Fragen darf nicht abgebrochen werden. Die Diskussion ist im Sinn des Kirchenverständnisses des Zweiten

Vatikanischen Konzils zu vertiefen. Themen werden sein: das Selbstverständnis der Kirche und das Verständnis von Sendung und Gestalt der Kirche in unserer Welt, die gemeinsame Teilhabe von Laien und Priestern – wenn auch in unterschiedlichen Aufgaben – an der Sendung der Kirche. Nötig ist vor allem eine anthropologisch vertiefte Sicht des spezifischen Wesens von Mann und Frau, ihrer unterschiedlichen Gaben und Aufgaben sowohl in der Schöpfungsordnung wie in der Heilsgeschichte, aber auch des spezifischen Dienstes, durch den sie gemeinsam die Sendung der Kirche tragen. Der Sinn für die Geschlechterdifferenz bei gleichzeitiger Ebenbürtigkeit von Mann und Frau ist uns in unserer modernen westlichen Zivilisation weithin abhanden gekommen. Auch aus diesem Grund ist in unserem gesellschaftlichen Kontext vielen die Lehre von dem nur Männern vorbehaltenen Priestertum so schwer verständlich geworden. Bedeutsam ist auch eine gründliche theologische Erhellung des sakramentalen Priesteramtes, wie es der katholischen Kirche zusammen mit den orthodoxen Ostkirchen zu eigen ist, die wie wir das geistliche Amt nicht als eine bloße Funktion, sondern als ein Sakrament verstehen. Dieses Gespräch kann aber nach dem Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ nicht weiterhin so geführt werden, als sei die Frage der Priesterweihe von Frauen noch offen. Sie ist mit hoher lehramtlicher Autorität beantwortet.

Fulda, den 20. September 1994