

Ida Raming

Die Frauen in der Kirche

Zu den vielerlei Strömungen und Bewegungen, die in unserem Jahrhundert auf die Theologie und das Leben der Kirche einwirken, gehört fraglos die Frauenbewegung, ja, sie darf vielleicht als die bedeutendste Strömung unserer Zeit angesehen werden. Die Frauenbewegung und ihre Forderungen stellen für Theologie und Kirche eine nicht zu unterschätzende Herausforderung dar. Für das zukünftige Schicksal von Theologie und Kirche wird es von entscheidender Bedeutung sein, ob und wie sie sich dieser Herausforderung stellen.

Stellung und Wertung der Frau in der katholischen Kirche heute

Die Frage nach der Wertung und Stellung der Frau in der katholischen Kirche¹ ist erstmalig in offizieller und nachdrücklicher Form während des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (1962–1965) gestellt worden. Der mit diesem Konzil eingeleitete Aufbruch der Frauen hat in der nachkonziliaren Phase immer weitere Kreise erfaßt, so daß wir heute von einer Emanzipationsbewegung in der Kirche sprechen können.

Ausgelöst wurde diese Bewegung wesentlich durch eine von der Basis ausgehende Initiative: Die Schweizer Juristin G. Heinzelmann richtete im Jahr 1962 als erste Frau in der Welt eine Eingabe an die vorbereitende Kommission des Konzils, in der sie die völlige Gleichstellung der Frau in der Kirche, also auch den Zugang der Frau zu kirchlichen Ämtern, forderte und diese Forderung theologisch begründete. Im Jahr 1963 vereinigten sich mit dieser Stimme des Protests weitere Eingaben von Theologinnen aus Deutschland, die sich kritisch mit der Wertung und Stellung der Frau in der Kirche auseinandersetzten. Die gesammelten Eingaben und Artikel (darunter zwei Beiträge amerikanischer Autorinnen) wurden in der deutsch-englischen Broschüre „Wir schweigen nicht länger! Frauen äußern sich zum 2. Vatikanischen Konzil“ (Zürich 1964) publiziert.

Von rühmlichen Ausnahmen abgesehen, waren die Konzilsbischöfe allerdings nicht bereit, die Anliegen der Theologinnen aufzugreifen. In der Konzilstexten findet die Frauenfrage daher nur eine sehr allgemeine Berücksichtigung. Wenn es in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ (29) heißt: „Jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse ... muß überwunden und beseitigt

werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“, so darf doch nicht übersehen werden, daß dieser programmatische Satz noch keine Anwendung auf den kirchlichen Bereich findet. Die wenigen anderen Konzilstexte, die sich auf die Frauenfrage in der Kirche beziehen, beschränken sich auf eine Reform der Lage der Frau im Laienstand (z. B. Dekret über das Laienapostolat 9). Immerhin war aber das Thema Frau in der Kirche auf dem Konzil zur Sprache gekommen. Das wiederum hatte zur Folge, daß sich in der nachkonziliaren Phase eine zunehmende Zahl von Veröffentlichungen (Artikel und Bücher) mit dieser Thematik befaßten, was nicht ohne Auswirkung auf die kirchliche Basis einerseits und auf die amtliche Kirche andererseits blieb.

Mehrere nationale Synoden, aber auch römische Bischofssynoden trugen in der Folgezeit dazu bei, daß die Diskussion über die Frauenfrage nicht verstummte. Für den Bereich der Bundesrepublik sei an die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) erinnert, die im Hinblick auf die pastorale Situation eine Teilhabe der Frauen an kirchlichen Diensten (z. B. Diakonat) befürwortete und in diesem Zusammenhang auch die Einrichtung einer besonderen Kommission zum Studium der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft anregte. Die Untersuchungsergebnisse dieser Studienkommission, die auf Beschluß der Bischofskonferenz 1974 eingerichtet wurde, bildeten die Grundlage für das Wort der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ (1981)².

Verglichen mit früheren amtskirchlichen Verlautbarungen zur Frauenfrage – noch weit bis in unser Jahrhundert hinein – zeichnet sich dieses Dokument durch eine grundsätzlich positive Einstellung zur Frauenbewegung in Kirche und Gesellschaft aus. Anknüpfend an die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils und unter Berufung auf die Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris“ (1963), in der die Emanzipation der Frau als „Zeichen der Zeit“ gewertet wird, bekennen sich die Bischöfe zur „grundlegenden Gleichheit aller Menschen“ (im Sinn von Gal 3, 27f.). Zu ihrer Verwirklichung im Raum der Kirche geben sie einige Vorschläge und Anregungen, die allerdings bislang noch nicht eingelöst wurden³. Mit der von den Bischöfen entwickelten Zielvorstellung: „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein“ ist zugleich – mindestens implizit – eingestanden, daß die Realität des Geschlechterverhältnisses in der Kirche hinter diesem utopischen Entwurf zurückbleibt. (Demgegenüber sind die demokratischen Staaten mit dem in ihren Verfassungen verankerten Gleichberechtigungsgrundsatz der Verwirklichung dieser Utopie bereits nähergekommen.)

Es ist nicht zu übersehen: Die Situation der Frau in der katholischen Kirche sowie auch die Haltung der kirchlichen Hierarchie zur Frau, wie sie in einschlägigen kirchenamtlichen Verlautbarungen zum Ausdruck kommt, waren und sind noch immer von einer deutlichen Ambivalenz gekennzeichnet. Auf der einen

Seite ist die Frau, wie bereits seit den Anfängen der christlichen Gemeinde, Adressatin der Glaubensverkündigung, hat sie Zugang zu Taufe und Abendmahl und ist damit aufgenommen in die Gemeinde der an Christus Glaubenden, ist sie eingegliedert in den „Leib Christi“ und gewinnt Anteil an der daraus erwachsenen Heilswirklichkeit. In dieser Hinsicht ist sie dem Mann in keiner Weise nachgestellt, was von der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium“ mit folgenden Worten ausgedrückt wird: „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht ... (vgl. Gal 3, 28)“ (32). Auf der anderen Seite kann jedoch von einer Gleichstellung der Frau mit dem Mann in der katholischen Kirche als einer Institution mit einer gesellschaftlich greifbaren Struktur nicht die Rede sein, so daß eine deutliche Diskrepanz zwischen der Einheit und Gleichheit beider Geschlechter in Christus (im Sinn von Gal 3, 27f.: „in Christus ist weder männlich noch weiblich“) und der Wertung und Stellung der Frau im sichtbaren Organismus der Kirche besteht.

In jedem Gottesdienst, der ja eine der wichtigsten Ausdrucksformen von Kirche ist, kommt diese Diskrepanz und damit die Zurücksetzung der Frau sichtbar und hörbar zum Ausdruck: Während ein Mann oder Männer als Priester, manchmal assistiert von Diakonen, die Feier offiziell leiten, aktiv als Wortverkündiger und Sakramentspender in Erscheinung treten, ist die Frau in die passive Rolle gedrängt: Sie gehört – von kleinen Funktionen als Lektorin und Kommunionhelferin abgesehen – ausschließlich zu der Gruppe, die Wort und Sakrament entgegennimmt, also zum sogenannten Kirchenvolk. Aber dabei bleibt es nicht: Sämtliche liturgische Gebete und Gesänge sind an einen mit männlichen Attributen und Bildern bezeichneten (dreifaltigen) Gott gerichtet. Ein Beispiel: „Gott ist dreifaltig einer; der Vater schuf die Welt, der Sohn hat uns erlöst, der Geist uns auserwählt.“ Viele Lieder und Gebete nennen die Erlösten unterschiedslos „Brüder“: „Wir weihn der Erde Gaben, Dir, Vater, Brot und Wein ... nimm uns als Christi Brüder mit ihm zum Opfer an.“ Die Frau, sofern sie überhaupt von dieser Sprachregelung Notiz nimmt, muß in solchem Gottesdienst den Eindruck gewinnen, daß sie weder in der Transzendenz noch in der sichtbaren Kirche irgendeine Bedeutung hat: Sie kommt als Frau weder in der göttlichen Sphäre noch als aktiv handelnde, maßgebliche Person in der Kirche vor. Wenn die heilige Feier beendet ist und die Liturgen den Altarraum verlassen haben, dann erst tritt nicht selten eine Frau im Altarraum in Erscheinung: Dienst-eifrig löscht sie die Kerzen oder stellt das liturgische Gerät wieder an den dafür vorgesehenen Ort; wie Bedienstete in einem Theater bereitet sie – nicht selten auch durch Putzen und Scheuern – die „Bühne“ für den nächsten Auftritt des Priesters mit seiner männlichen Assistenz vor; sie selbst ist in diesem wichtigen Augenblick als völlig unmaßgebliche Person von der Bildfläche verschwunden.

Die Grenzen und Möglichkeiten einer Betätigung von Frauen – nicht nur im

Gottesdienst, sondern auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens – sind durch das *kirchliche Recht* festgelegt. Mit der durch Johannes XXIII. im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanum eingeleiteten Reform des Kirchenrechts war nach den Worten seines Nachfolgers Paul VI. die Absicht verbunden, „den gewandelten Anforderungen der modernen Welt“ und den „Bedürfnissen des Volkes Gottes“ Rechnung zu tragen⁴. Diese Ziele sind jedoch durch das neue, am 27. November 1983 in Kraft getretene Gesetzbuch in bezug auf die Stellung der Frau keineswegs erreicht. Das kirchliche Gesetzbuch übernimmt die traditionelle Auffassung von einer gegliederten, ständischen Kirchenstruktur, die schon der alte Codex Iuris Canonici von 1917 enthielt, indem can. 207 § 1 an der angeblich auf göttlicher Anordnung beruhenden Unterscheidung zwischen den Klerikern bzw. geistlichen Amtsträgern und den Laien festhält. Zwischen diesen Ständen besteht nach can. 212 § 1 ein Verhältnis der Über- und Unterordnung: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung im christlichen Gehorsam zu befolgen.“ Demgegenüber hatte das Konzil das Bild vom „Volk Gottes“ wieder neu aufgegriffen, wobei der Gedanke der Gleichheit aller Kirchenglieder im Vordergrund steht.

Aber diese Konzeption von Kirche ist für den CIC/1983 nicht durchgreifend maßgebend geworden. Frauen gehören nach can. 1024 ausschließlich zu dem untergeordneten, den kirchlichen Amtsträgern gegenüber zum Gehorsam verpflichteten Laienstand, da sie um ihres Geschlechts willen von der sakramentalen Ordination und den (ihr zugeordneten) Ämtern Diakonat, Presbyterat und Episkopat ausgeschlossen sind. Die entsprechende Bestimmung – sie ist wörtlich vom alten Codex (1917) übernommen – lautet: „Die heilige Weihe (Ordination) empfängt gültig nur der getaufte Mann“ (can. 1024). Der Ausschluß von den genannten Ämtern hat zur Folge, daß der Frau die Ausübung eigenständiger und eigenverantwortlicher Seelsorge (im Priesteramt) verwehrt ist. Da sie als Nichtordinierte keine kirchliche Leitungsgewalt (*potestas iurisdictionis*) übernehmen, sondern als Laie lediglich bei ihrer Ausübung nach Maßgabe des Rechts mitwirken kann (vgl. cc. 129; 274 § 1 CIC), ist ihr darüber hinaus auch jegliche Einflußmöglichkeit (im Rahmen eines geistlichen Amtes) auf die verbindliche Glaubens- und Sittenlehre sowie auf die Gesetzgebung der Kirche vorenthalten.

Einige Beispiele können veranschaulichen, was das konkret bedeutet: Frauen können nicht den Vorsitz bei der Eucharistiefeier übernehmen; selbst ein weiblicher Ordenskonvent ist auf einen Mann als Priester und Seelsorger angewiesen; Frauen können nicht Beichte hören – sie sind in diesem höchstpersönlichen Bereich ausschließlich an den Mann verwiesen; Frauen können nicht den offiziellen kirchlichen Segen spenden; sie sind von der offiziellen kirchlichen Lehrverkündigung, z. B. auf Konzilien, ausgeschlossen; ebenso ist das neue kirchliche Gesetzbuch von einem reinen Männergremium abgefaßt worden. Damit ist das aus der

Zugehörigkeit zum Volk Gottes resultierende Grundrecht der Gleichheit (vgl. can. 208) für Frauen fundamental eingeschränkt. Welche Perversion des menschlichen Geistes in der Bestimmung des can. 1024 liegt, zeigt der Kommentar von Norbert Ruf (1983): „Ungetaufte und Frauen können das Weihesakrament nicht gültig empfangen.“⁵ Keine geistige und religiöse Qualität, und sei sie noch so hoch, keine Taufe befähigt die Frau nach dieser Vorschrift dazu – allein das Geschlecht entscheidet⁶.

Nicht einmal innerhalb des Laienstands herrscht vollständige Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann. Sobald eine Funktion in die Nähe der kultisch-sakralen Sphäre rückt, ist sie für die Frau weiterhin verschlossen: Nach can. 230 § 1 sind nämlich die (in einem liturgischen Akt übertragenen) Dienstämter des Lektors und des Akolythen den männlichen Laien vorbehalten; die Frau kann lediglich einzelne mit diesen Ämtern verbundene Funktionen in zeitlich begrenzter Beauftragung übernehmen, zum Beispiel Lesungen während des Gottesdienstes vortragen, die Kommunion austeilern, taufen und predigen (can. 230 § 3), allerdings nur im Wortgottesdienst (vgl. can. 767 § 1) oder allenfalls – im Sinn einer Statio – zu Beginn der Eucharistiefeier. Aus dem Wortlaut der einschlägigen Bestimmungen geht hervor, daß die Voraussetzung für die Ausübung fast aller dieser Funktionen das Fehlen von den dafür normalerweise bestimmten Amtsträgern ist. Laien, vor allem Frauen, werden gewissermaßen als Lückenbüller toleriert.

Der Ausschluß der Frau von allen Weiheämtern hat über den kirchlichen Bereich im engeren Sinn hinaus schwerwiegende Auswirkungen. Die derzeitige Stellung der Frau an den Fachbereichen für katholische Theologie an den Universitäten und Hochschulen der Bundesrepublik ist entscheidend davon geprägt. Der Zugang zu einer Professur in katholischer Theologie war in der Vergangenheit ausschließlich und ist auch heute noch weitgehend an die Voraussetzung des Priesteramts geknüpft. Seit der im Jahr 1972 ermöglichten Laienhabilitation können zwar Laien und damit auch Frauen grundsätzlich eine Professur in katholischer Theologie anstreben, aber solange die Frau vom Priesteramt ausgeschlossen bleibt, werden die Theologinnen im Hinblick auf Lehre und Forschung an den deutschen Universitäten schwer benachteiligt sein⁷. Die Tatsache, daß in der gesamten Bundesrepublik bislang nur eine Frau als Professorin (Ordinaria) an einem katholisch-theologischen Fachbereich einer Universität und an Gesamt- oder Fachhochschulen nur wenige Theologieprofessorinnen lehren, ist wohl ein eindeutiger Beleg dafür. Infolge dieser geringen Stellung der Frau in Theologie und Kirche ist die gesamte Theologie stark von einer männlichen Sicht und Perspektive geprägt: Die Frau ist auch hier die weitgehend Übergangene.

Hat denn nun das neue Kirchenrecht von 1983 keinerlei Fortschritt gegenüber dem vorkonziliaren Zustand und dem Codex von 1917 gebracht? In bezug auf die Stellung der Frau kann man das so generell nicht behaupten: Einige diskrimi-

nierende Bestimmungen sind aufgehoben, so die in can. 742 § 2 (CIC/1917) vorgeschriebene Rangordnung bei der Spendung der Nottaufe, wonach die Frau in der Reihe der möglichen Spender auf dem letzten Platz rangierte; ferner das ausdrückliche Verbot des can. 813 § 2 (CIC/1917) für Frauen, den Altarraum zu betreten. Daneben sind auch noch einige positive Entwicklungen zu nennen, die jedoch zum Teil aus der pastoralen Notsituation hervorgehen: So können Laien, damit auch Frauen, in priesterlosen Gemeinden bestimmte seelsorgerliche Funktionen übernehmen (can. 517 § 2); ferner können Laien, also auch Frauen, als Richter in einem kirchlichen Kollegialgericht (can. 1421 § 2) tätig sowie als Kirchenanwalt und Ehebandverteidiger (can. 1435) oder auch als Vermögensverwalter (cc. 494 § 1, 537, 1282) zugelassen werden. Mit beratender Stimme können sie in kirchlichen Gremien (z. B. Pfarrgemeinderat u. Pastoralrat) mitwirken. Insofern ist der gesellschaftliche Wandel der Stellung der Frau zwar nicht ganz „spurlos am Kirchenrecht vorübergegangen“, aber der eigentliche, dringend notwendige „Durchbruch steht allerdings noch aus“⁸. Auch die 7. ordentliche Bischofssynode über „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ im Herbst 1987 brachte keine Revision des Status der Frau nach dem geltenden Kirchenrecht. In den „Propositiones“ der Synodenväter fehlen die klare Forderung einer Gleichstellung der Frauen im Bereich der Ministeria (Lektor, Akolyth) sowie einer Prüfung des Frauen diakonats, wie vorgeschlagen worden war. Als konkrete Wünsche zur „Anerkennung der personalen Würde der Frau“ werden nur noch die Teilnahme an Konsultationen, an der Erarbeitung von Entscheidungen sowie an der Vorbereitung pastoraler Dokumente und missionarischer Initiativen genannt⁹. Im übrigen enthält das nachsynodale Apostolische Schreiben nur programmatische Sätze im Sinn von Empfehlungen wie: „Die Kirche muß in ihrem Leben und in ihrer Sendung alle Gaben der Frauen und der Männer anerkennen und sie in die Praxis umsetzen.“¹⁰

„Moderne“ Begründungen für die inferiore Stellung der Frau

Wie werden nun die schwerwiegenden Einschränkungen des Gleichheitsprinzips, wie sie im Voraufgehenden dargestellt wurden, vor allem der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Dienstant, seitens der Kirchenleitung begründet und gerechtfertigt?

Alle einschlägigen amtskirchlichen Dokumente aus der nachkonziliaren Phase bis heute durchzieht ein stereotypes Argumentationsmuster: Auf der einen Seite wird die gleiche Personwürde der Frau immer wieder betont, auf der anderen Seite werden die Eigenart der Frau, das Spezifische, Besondere der weiblichen Natur nachdrücklich hervorgehoben, um auf diese Weise eine unterschiedliche

Aufgaben- und Rollenzuweisung zu legitimieren. Dazu einige Beispiele, die für viele ähnliche Texte stehen: „Gleichheit (der Getauften) 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.“¹¹ „Mann und Frau sollen ihre je eigenen Gaben in das Leben der Kirche und ihrer Gemeinde einbringen und gemeinsam Verantwortung in Kirche und Gesellschaft übernehmen. Unbeschadet ihrer unterschiedlichen Aufgaben haben Mann und Frau grundsätzlich die gleiche Verantwortung und die gleichen Rechte.“¹² Im Zusammenhang mit solchen Aussagen wird meistens eine eindringliche Warnung vor Gleichmacherei ausgesprochen: „Die Gleichberechtigung darf nicht zu einer egalitären und unpersönlichen Einebnung führen ... Das Ergebnis wäre unangebrachte Vermännlichung oder aber Persönlichkeitsverlust (der Frau) ... Heutzutage geht es vor allem darum, zu einer immer größeren und engeren Zusammenarbeit zwischen Männern und Frauen in Gesellschaft und Kirche zu gelangen, damit sie alle in ihren besonderen Reichtümern und schöpferischen Kräften zum Aufbau einer Welt beitragen.“¹³

Für solche unterschiedliche Rollenzuweisung der Geschlechter (nur Männer sind zuständig für den Amtsbereich, Frauen für den Laiendienst) kann sich die Kirchenleitung freilich nicht auf ein richtungsweisendes Wort Jesu berufen. Nirgendwo in den Evangelien ordnet Jesus Frauen und Männern unterschiedliche Aufgaben zu¹⁴ noch schreibt er die Unterordnung von Frauen unter Männer vor, wie es einige der antik-jüdischen Tradition verhaftete Apostelschüler praktizierten. Dennoch meint die Kirche in ihrem Verständnis von „Schöpfungs- und Erlösungsordnung“ eine Grundlegung und Bestätigung dieser Rollenzuweisung gewissermaßen von göttlicher Seite sehen zu können. In dem apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „Mulieris Dignitatem“ (vom 15. August 1988)¹⁵ kommt diese Sicht sehr deutlich zum Ausdruck. Das Dokument erhebt den Anspruch, eine Reflexion über die „anthropologischen und theologischen Grundlagen“ zu bieten, die „für die Lösung der Probleme in bezug auf die Bedeutung und Würde des Menschseins als Frau und Mann notwendig“ seien (Nr. 1). Dabei werden bestimmte Bibeltexte (z. B. Gen 1, 27f., 2, 18–25; Mt 22, 16; Lk 1, 49; Joh 2, 25 u. a.) in dem Sinn interpretiert, als sei bereits in der Schöpfung „nach ewigem Plan Gottes“ eine betont geschlechtsspezifische Ausprägung des Bildes Gottes in der Frau grundgelegt und als habe Christus selbst als „Zeuge“ dieses göttlichen Plans die besondere Eigenart der Frau, die sie vom Mann unterscheidet, offenbar gemacht und „hervorgehoben“ (25), indem er sich zum Beispiel bei der Auswahl der „Zwölf“ auf Männer beschränkt und ihnen „im Zusammenhang mit der Einsetzung der Eucharistie“ (angeblich) allein „den sakramentalen Auftrag: ‚Tut dies zum meinem Gedächtnis!‘“ erteilt habe (26). Ähnlich argumentiert auch die Erklärung der Glaubenskongregation „Inter insigniores“ (1976)¹⁶.

Ohne Berücksichtigung der soziokulturellen Verhältnisse im antiken Israel,

aufgrund deren Jesus bei der Auswahl der „Zwölf“ nicht „völlig frei und unabhängig“ von den sozialen Bedingungen seiner Zeit handeln konnte – die symbolische Bedeutung des Zwölferkreises als Vertreter der zwölf Stämme Israels wird nicht in Rechnung gestellt¹⁷ – behauptet „Mulieris Dignitatem“, Jesus habe so gehandelt, weil er „auf diese Weise die gottgewollte Beziehung zwischen Mann und Frau, zwischen dem ‚Fraulichen‘ und dem ‚Männlichen‘, sowohl im Schöpfungsgeheimnis wie im Geheimnis der Erlösung ausdrücken wollte“ (26).

In der in Eph 5 ausgedrückten Analogie zwischen der ehelichen Beziehung von Mann und Frau und der Verbindung Christus–Kirche sieht der Papst das angeblich gottgewollte Verhältnis zwischen den Geschlechtern bestätigt; ohne daß der Text dies vorsieht, wird die Analogie auf das Verhältnis zwischen Amt („männlich“) und Gemeinde („weiblich“) übertragen. Seine Schlußfolgerung aus all diesen „Prämissen“ lautet: Die Frau „kann das Sakrament des Ordo nicht empfangen und somit die Funktionen, die dem Amtspriestertum vorbehalten sind, nicht erfüllen“¹⁸. Vor allem der sakramentale Dienst der Eucharistie, das Handeln „in persona Christi“, wodurch in sakramentaler Weise der Erlösungsakt Christi, des Bräutigams, gegenüber der Kirche, seiner Braut, ausgedrückt werde, erfordere das männliche Geschlecht des Priesters¹⁹.

Eine weitere wesentliche theologische Grundlage für die herkömmliche Rollenzuweisung für Frauen und Männer in der Kirche bietet nach den amtlichen Verlautbarungen der letzten Zeit die Mariologie, der geradezu eine Schlüsselfunktion bei der Lösung der Frauenfrage zugesprochen wird: „Das marianische Element ... weist den Weg für ein erneutes Nachdenken über den Wert der Frau in der Kirche. Auch bietet es die Grundlage, damit die Situationen der Ungleichheit, an denen die Frau in der Gesellschaft leidet, in der Kirche vermieden werden. Maria weist der christlichen Gemeinschaft den Weg, um in der Verschiedenheit der Charismen und Dienste die gleiche Würde von Mann und Frau anzuerkennen. Das marianische Element zeigt die Bedeutung des Frauseins, anstatt die Konturen des Frauenprofils zu verwischen durch den Versuch, jede Komplementarität und Differenz gegenüber dem Mann zu leugnen.“²⁰ In Maria finden nach dem Apostolischen Schreiben „Mulieris Dignitatem“ die „zwei Dimensionen der Berufung der Frau“ Mutterschaft und Jungfräulichkeit ihren erhabensten und vorbildhaften Ausdruck: „Maria ist der ‚neue Anfang‘ der Würde und Berufung der Frau, aller Frauen und jeder einzelnen“ (11). Aber anstatt in Maria den „Typus der Kirche“ in einem umfassenden Sinn zu sehen, in dem die ganze Kirche, also auch die Amtskirche, vorgebildet ist, wird sie zum Typus der Laien schlechthin stilisiert²¹ – eine Deutung, die ebenso unbiblisch wie anachronistisch ist, da die Unterscheidung von Klerus und Laien frühestens etwa seit dem 3./4. Jahrhundert datiert und im Mittelalter durch feudalistische gesellschaftliche Strukturen weiter ausgebildet wurde. Die Beschränkung des Charakters Marias als „Urbild der Kirche“ auf das Laienelement verrät eine androzentrische Sicht

der Theologie, die auf die Erhaltung der untergeordneten Stellung der Frau in der Kirche abzielt.

Historische Grundlagen

Ein Blick in die Geschichte der Kirche zeigt, was die „modernen“ Begründungen für die derzeitige Stellung der Frau in der katholischen Kirche, wie sie im Voraufgehenden beispielhaft dargestellt wurden, bewußt oder unbewußt verbergen. Die heutige Situation der Frauen in der Kirche ist in ihrer Bedingtheit nämlich nur vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung und Tradition zu verstehen. Im notwendigerweise begrenzten Rahmen dieser Darstellung können nur ein geraffter Überblick bzw. einige exemplarische Linien dieser Entwicklung aufgezeigt werden, die jedoch ein Licht auf die derzeitige Lage der Frauen in der Kirche werfen²².

Bis in die hebräische Bibel und weit darüber hinaus reicht nämlich die „Tradition“ der Abwertung der Frau zurück, die für das derzeitige Geschlechterverhältnis in der Kirche bestimmend geworden ist. Bestimmte biblische Texte, so die Erzählung von der Erschaffung der Frau aus Adam, von der Erstübertretung des göttlichen Gebots durch Eva und den sich daraus für sie ergebenden Folgen (Gen 2; 3), vor allem das als Strafandrohung Gottes für die Frau mißverständene Wort: „Nach deinem Mann geht dein Verlangen, er aber wird (bzw. soll) herrschen über dich“ (Gen 3, 16), nicht zuletzt aber die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte dieser Stellen, die ihren patriarchalischen Tenor noch wesentlich verstärkte, all dies zusammengenommen bildete die Grundlage für eine sowohl biologisch-seinsmäßige als auch ethische Minderbewertung der Frau, die die gesamte Kirchengeschichte durchzieht. Die Frau galt als das sekundäre, nicht gottunmittelbare Geschöpf, das als solches angeblich auch leichter der Verführung durch das Böse erlag.

Bereits in der apostolischen und nachapostolischen Briefliteratur werden die genannten biblischen Texte aufgegriffen und argumentativ verwertet (z. B. 1 Kor 11, 3–10; 1 Tim 2, 11–14). Letztere Textstelle ist insofern besonders aufschlußreich im vorliegenden Zusammenhang, als hier erstmalig aus dem angeblichen seinhaften und ethischen Minderwert der Frau nachteilige Konsequenzen für ihre Stellung in der christlichen Gemeinde gezogen werden: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht ...; denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot.“ Beide Schriftstellen wie auch die sogenannten Haustafeln (Kol 3, 18f.; Eph 5, 22–33; 1 Petr 3, 1–6), die die Unterordnung der Frau unter den Mann fordern, reflektieren bereits eine Entwicklung, die sich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts durchsetzt.

Das Prinzip der Unterordnung der Frau in Ehe und Familie wird auf die christliche Gemeindeordnung ausgedehnt. Während Frauen in der Frühphase der christlichen (Missions-)Bewegung noch aktiv an Aufbau, Leitung und Leben der Gemeinden teilnahmen (vgl. Röm 16, 1 ff. sowie die urchristliche Taufformel Gal 3, 27f.), bahnte sich im Zug der Anpassung an die patriarchalisch geprägte Umwelt sowie im Gefolge stärkerer Institutionalisierung der Gemeinden und zunehmender Konsolidierung kirchlicher Amtsstrukturen eine Entwicklung des Christentums an, die eindeutig zuungunsten der Frauen verlief. Frühe Kirchenordnungen, die syrische *Didaskalia* (3. Jahrhundert) und die Apostolischen Konstitutionen (4. Jahrhundert), wiederholen und erweitern das Lehrverbot für die Frau von 1 Tim 2, 11 ff. Weitere Entwicklungsstadien des Verbots lassen sich über die „*Statuta Ecclesiae Antiqua*“ (5. Jahrhundert) und das *Decretum Gratiani* (12. Jahrhundert) bis hin zum CIC/1917 und CIC/1983 (vgl. das Predigtverbot can. 767 § 1) verfolgen. Überdies behaften die im frühen Mittelalter wieder auflebenden Reinheitsvorschriften der Bibel (Lev 12, 1 ff.; 15, 19 ff.) die Frau mit dem Makel der Unreinheit und verdrängen sie zunehmend aus dem Amts- und Sakralbereich.

Die tiefe Geringschätzung der Frauen, die sich in der Tradition des Lehrverbots ausdrückt, zeigt sich besonders in der Infragestellung oder gar Leugnung der Gottebenbildlichkeit der Frau (vgl. 1 Kor 11, 7), die ebenfalls über Jahrhunderte weitervermittelt wird: über die Schriften des Ambrosiaster (4. Jahrhundert) – „Die Frau muß ihr Haupt verschleiern, weil sie nicht Gottes Ebenbild ist“ –, das *Decretum Gratiani*, Thomas v. Aquin (13. Jahrhundert) – „Der Mann ist Ursprung und Ziel des Weibes, wie Gott Ursprung und Ziel der gesamten Schöpfung ist“ – und andere Theologen und Kanonisten – der Ausschluß der Frau von der Ordination wird bei Huguccio (12. Jahrhundert) mit der biologischen Mangelhaftigkeit des weiblichen Geschlechts begründet – bis hin zum Hexenhammer (1487). Wie in einer „Summa“ wird hier alles zusammengefaßt, was in früheren Epochen der Kirchen- und Profangeschichte an antifeministischen Äußerungen zu finden ist. Das Fazit lautet: „Also schlecht ist das Weib von Natur, da es schneller am Glauben zweifelt, auch schneller den Glauben ableugnet, was die Grundlage für die Hexerei ist.“²³

Auswirkungen des Antifeminismus in der Kirche

Aber sind nicht alle diese negativen Vorstellungen von der Frau und ihrem Wesen längst überholt? Was haben sie noch mit der Wertung und Stellung der Frauen in der katholischen Kirche von heute zu tun? Wird nicht in den amtskirchlichen Verlautbarungen der letzten Zeit, zum Beispiel in dem Apostolischen Schreiben „*Mulieris Dignitatem*“ (1988), die Würde der Frau als Person und Abbild Gottes ausdrücklich hervorgehoben? Dies trifft zu, aber wo bleiben die Konsequenzen all dieser großen Worte von der Würde der Frau?

Eine zunehmende Anzahl katholischer Frauen empfindet denn auch die „Argumentation“ der Kirchenleitung (Betonung der gleichen Personwürde der Frauen bei fortdauerndem Ausschluß von Ordination und geistlichen Ämtern aufgrund ihrer „Andersartigkeit“) nicht nur als höchst unbefriedigend, sondern als Verschleierung und darum der Lösung der Frauenfrage in der Kirche in keiner Weise dienlich. Der grundlegende Widerspruch, der durch solche „Argumentation“ verdeckt werden soll, ist unübersehbar: Einerseits ist aufgrund von wissenschaftlichen Erkenntnissen über den menschlichen Zeugungsprozeß und einer fortgeschritteneren Anthropologie der Auffassung von der biologischen und geistigen Inferiorität der Frau, wie beispielsweise Thomas v. Aquin und Huguccio sie vertraten, der Boden entzogen; andererseits ist aber die bestehende Rechtslage der Frau, ihr Ausschluß von den sog. Weiheämtern, in den Grundzügen weiterhin identisch mit ihrem Status nach mittelalterlichem kanonischem Recht, der eindeutig aus der durch Jahrhunderte hindurch tradierten Minderbewertung der Frau resultierte. Solange diese offensichtliche Zurücksetzung der Frau konserviert wird, bleiben alle Bekenntnisse zur personalen Würde der Frau und ihrer Gottebenbildlichkeit nur leere Floskeln, also zutiefst unglaubwürdig.

Die Kenntnis der Unterdrückungsgeschichte der Frau ist fraglos eine grundlegende Voraussetzung dafür, daß die Frauen ihre gegenwärtige Situation in der Kirche richtig einzuschätzen wissen und die Fadenscheinigkeit von Rechtfertigungen und Verharmlosungen ihrer derzeitigen Stellung durchschauen. Eine systematische Aufklärung über diese geschichtlichen Zusammenhänge ist daher ein dringendes Erfordernis heutiger pastoraler Arbeit. Dabei ist freilich mitzubedenken: Die lange Geschichte der Diskriminierung hat tiefe Spuren der Selbstverachtung oder doch des Minderwertgefühls in den Frauen hinterlassen. Gleichgültigkeit, Trägheit oder auch Resignation tun ein übriges, so daß viele Frauen, in ihrem Ehrgefühl abgestumpft, zu einem Kampf für ihre Befreiung unfähig geworden sind; von daher erklärt es sich, daß bislang noch viel zu wenige die damit verbundenen Mühen auf sich nehmen.

Trotz all dieser Schwierigkeiten wird der schwere Weg der Befreiung aus Abhängigkeit und Zurücksetzung im Vertrauen auf Gottes Kraft möglich sein und auch zu einem guten Ende führen. Die Besinnung auf Jesus, auf die frühen, verheißungsvollen Anfänge des Christentums können dazu ermutigen, der Aussage von Gal 3, 28 „In Christus ist weder männlich noch weiblich“ uneingeschränkt in den kirchlichen Strukturen zum Durchbruch zu verhelfen. Indem Frauen (und einsichtige, um Gerechtigkeit bemühte Männer) darauf drängen, daß dieses Grundgesetz des Christentums in allen kirchlichen und gesellschaftlichen Lebensbereichen realisiert wird, leisten sie einen Beitrag zur Menschwerdung von Frauen und Männern und damit einen Dienst im Hinblick auf das Kommen des göttlichen Reiches, das schon jetzt auf Verwirklichung drängt.

ANMERKUNGEN

- ¹ I. Raming, *Frauenbewegung und Kirche* (Weinheim 1989); *Frauenbefreiung und Kirche*, hrsg. v. W. Beinert (Regensburg 1987).
- ² Die dt. Bischöfe 30 (Bonn 1981). An der Abfassung des Schreibens wirkte wesentlich Weihbischof E. Gutting mit, dessen Buch „Offensive gegen den Patriarchalismus“ (Freiburg 1987) eine ausführliche Analyse und Kritik des Patriarchats in der Kirche bietet; allerdings werden daraus keine konkreten Folgerungen bzw. Forderungen, z. B. Zulassung von Frauen zum Priesteramt, abgeleitet – dies offenbar im Blick auf die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Inter Insigniores“ (1976), die die Frauenordination ablehnt. Der Einfluß dieser Erklärung zeigt sich auch in dem sonst beachtenswerten Fastenhirtenbrief von Bischof F. Kamphaus „Frauen in der Kirche“ (1989) 69–72 (inzwischen auch als Buch erschienen: Mutter Kirche und ihre Töchter, Freiburg 1989).
- ³ So z. B. die Eingabe der Bischöfe an die Kongregation für Kirchenrechtsreform, „Frauen zu allen Diensten des gemeinsamen Priestertums aller Getauften gleichberechtigt zuzulassen“ (Die dt. Bischöfe, a. a. O. 19), der von der römischen Kirchenleitung bislang nicht voll entsprochen wurde; ferner das – bereits von der Gemeinsamen Synode an den Papst gerichtete – Votum für eine Zulassung der Frau zum Diakonat, das bislang nicht beantwortet wurde (ebd. 23f.).
- ⁴ Anspr. Pauls VI. v. 20. 11. 1965; vgl. Vorrede zum CIC/1983, XXXIX; R. Puza, Strömungen und Tendenzen im neuen Kirchenrecht, in: TThQ (1983) 163. ⁵ N. Ruf, Das Recht der kath. Kirche (Freiburg 1983) 239.
- ⁶ Von der hl. Therese v. Lisieux ist überliefert, daß sie einen sehr starken Wunsch verspürte, Priester zu werden, s. dazu C. Martin, Die kleine Therese v. Lisieux (München 1985) 67.
- ⁷ I. Müller, Berufsperspektiven katholischer Theologinnen an deutschen Universitäten, in: Conc. 21 (1985) 454–460; dies., Die Misere katholischer Theologinnen in den deutschen Universitäten (Weinheim 1987).
- ⁸ R. Puza, Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht, in: TThQ 163 (1983) 110.
- ⁹ Vgl. Ap. Schreiben „Christifideles Laici“ (Verlaub. d. Ap. Stuhls 87) 77, 82. ¹⁰ Ebd. 79, s. auch 77f.
- ¹¹ Erkl. der Kongr. f. d. Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt v. 15. 10. 1976 (Verlaub. d. Ap. Stuhls 3) 20.
- ¹² Gem. Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg 1985) 611f.
- ¹³ Paul VI., Wort und Weisung im Jahre 1976, 175f.
- ¹⁴ E. Gössmann, Kommentar zu „Mulieris Dignitatem“, in: Die Zeit der Frau (Freiburg 1988) 146.
- ¹⁵ Verlaub. des Ap. Stuhls 86, 6. Vgl. auch „Christifideles Laici“, a. a. O. 80.
- ¹⁶ A. a. O. (Anm. 11) 7f. Nach P. Hünermann, Roma locuta – causa finita? in: HK 31 (1977) 209, qualifiziert die Erklärung selbst die „dogmatische Verbindlichkeit der kirchlichen Praxis ... eindeutig als gering“ und begrenzt klar die „Tragweite der Argumente aus Schrift und Tradition“. Vgl. auch K. Rahner, Priestertum der Frau?, in dieser Zschr. 195 (1977) 291–301.
- ¹⁷ So mit Recht I. Willig (KNA 4. 10. 88); s. auch die Stellungnahme der Frauengruppe „Maria von Magdala“ in: I. Raming, a. a. O. 118ff.
- ¹⁸ „Christifideles Laici“ 81. ¹⁹ „Mulieris Dignitatem“ 58f.; „Christifideles Laici“ 81.
- ²⁰ Instrumentum Laboris zur Bischofssynode 1987 (Verlaub. d. Ap. Stuhls 78) 26. Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Maria und der Frau in der Kirche bringt auch die Enzyklika „Redemptoris Mater“ von Johannes Paul II. zum Ausdruck: Durch den Blick auf Maria könne die Frau das Geheimnis entdecken, „wie sie ihr Frausein würdig leben und ihre wahre Entfaltung bewirken“ könne (Verlaub. d. Ap. Stuhls 75, 55).
- ²¹ Ebd. 32f., 54f. Eine kritische Analyse der Enzyklika in: I. Raming, a. a. O. 61ff.
- ²² Zum folgenden vgl. Die Frau im Urchristentum, hrsg. v. G. Dautzenberg (Freiburg 1983); S. Heine, Frauen der frühen Christenheit (Göttingen 1986); K. Thraede, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, in: Freunde in Christus werden, hrsg. v. G. Scharffenorth u. K. Thraede (Gelnhausen 1977) 31–182; M. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier (Göttingen 1986); I. Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? (Köln 1973).
- ²³ J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer (Darmstadt 1974) 348.