

Priestertum der Frau

Im Februar 1992 stimmten ca. 200 Frauen und Männer bei einer Veranstaltung des Münnerstädter Kreises zum Thema „Mutter Kirche – geputzt von den Töchtern – regiert von den Söhnen“ ab: Die erste katholische Bischöfin gebe es im nächsten Jahrtausend. Kaum jemand aus dem Publikum hält die Entwicklung zum Priestertum der Frau in der katholischen Kirche für unvorstellbar. Ebenfalls im Februar 1992 forderten die Bundesvorsitzende und der bayerische Landesverband des Katholischen Deutschen Frauenbunds die Zulassung von Frauen zu Diakonat und Priesteramt. Als „Geschöpfe Gottes“ sollten Frauen Anteil an allen Ämtern und Gremien in der Kirche haben.

Diese beiden Blitzlichter repräsentieren durchaus die Meinung vieler Frauen und Männer an der „Basis“ des Volkes Gottes bezüglich der Zulassung von Frauen zu dem entscheidenden Amt in der Kirche, zum Priesteramt, von dem im neuen CIC (Can. 1024) knapp zu lesen ist: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann.“

Mit ihrer Meinung stehen jene Gläubigen nicht allein; denn sowohl feministische Organisationen wie die amerikanische „Womens Ordination Conference“ und die deutsche Initiative „Maria von Magdala“ als auch die international besetzte Gruppe „Priests for equality“ fordern die „volle und gerechte Teilhabe von Frauen an den Lebens- und Leitungsfunktionen der Kirche“. Namhafte Theologinnen und Theologen wie Elisabeth Schüssler-Fiorenza und Karl Rahner haben sich ebenfalls mit diesem Thema auseinandergesetzt. Karl Rahner hat sich bereits in seinem 1977 erschienenen Aufsatz „Priestertum der Frau“¹ für die Überprüfung der kirchlichen Tradition in dieser Frage ausgesprochen.

Dieser in seinen Grundaussagen immer noch aktuelle Beitrag Rahners war eine der vielen kritischen Reaktionen auf die 1976 erschienene Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „Inter insigniores“. Karl Rahner prüft die römische Erklärung auch auf ihre Verbindlichkeit und Gültigkeit „für alle Zeiten“. Er schreibt dazu: „Die Erklärung ist aber trotz der Approbation durch den Papst keine definitive Entscheidung, sie ist grundsätzlich reformabel, sie kann (was nicht von vorneherein heißt: sie muß) irrig sein.“ Das heißt aber – und nur unter dieser Prämisse ist die Beschäftigung mit dem Priestertum der Frau mehr als eine zwar interessante, aber letztlich konsequenzlose Diskussion –, daß in dieser Frage das letztgültige Wort entgegen allem Anschein noch nicht gesprochen ist. Denn es ist

auch heute noch eine „Tatsache, daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind“².

Die Quintessenz der von Rahner analysierten kirchenamtlichen Verlautbarung lautet: „Die Kirche, die dem Vorbild des Herrn treu bleiben will, erkennt sich nicht die Vollmacht zu, Frauen zur priesterlichen Weihe zuzulassen.“ Diese knappe Formulierung faßt die seit apostolischer Zeit bestehende Tradition in der Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt zusammen, eine Tradition, die das Zweite Vatikanum bestätigt, an der die Deutsche Bischofskonferenz festhält³, auch wenn sie wenigstens empfiehlt, die von der Würzburger Synode angeregte Diskussion eines möglichen Diakonats von Frauen wieder aufzugreifen, und die von Papst Johannes Paul II. erneut im Apostolischen Schreiben „Mulieris dignitatem“ (1988) bekräftigt wurde.

Die theologische Argumentation des kirchlichen Lehramts gründet sich zum einen auf die Behauptung, der Ausschluß der Frauen vom Priesteramt gehe letztlich auf den Willen Jesu zurück, der, obwohl er sich Frauen gegenüber gänzlich anders verhalten habe als in seiner patriarchalen Umwelt üblich und, so wird vermutet, obwohl er es gekonnt hätte, keine Frauen unter die Zwölf berufen hat. Die apostolische Gemeinde sei diesem Verhalten Jesu in der Folgezeit treu geblieben, und so hat auch die Kirche immer und unangefochten die Frauen vom Weihesakrament ausgeschlossen. Diese Argumentation soll im folgenden „Traditionsargument“ heißen.

Die zweite Begründung lautet, daß der Priester in seinen spezifischen liturgischen Funktionen Christus, den Mann, repräsentiert und daß er deshalb männlichen Geschlechts sein müsse. Hinter dieser Begründung verbirgt sich u. a. eine schon im Alten Testament häufig erwähnte Symbolik für die Beziehung Gottes zu seinem Volk: der als Ehe verstandene Bund, in dem Gott (der Bräutigam) sein Volk zur Braut erhebt. Diese Symbolik wird im Neuen Testament aufgegriffen und auf das Verhältnis Christi zu seiner Kirche übertragen. Christus ist der Bräutigam, die Kirche seine Braut. Da nun der Priester Zeichen Christi ist, muß er ein Mann sein, um dieses Beziehungssymbol „angemessen“ repräsentieren zu können. Diese Argumentation kann man „Symbolargument“ nennen.

Hinsichtlich dieser beiden Argumentationsformen gibt es drei „Quaestiones disputatae“, drei theologische Streitpunkte: 1. Handelt es sich bei der bis in die Zeit der Urkirche zurückreichenden und sich auf das Verhalten Jesu gründenden Praxis um eine menschliche Tradition oder um eine Norm göttlicher Offenbarung? 2. Läßt sich die Nichtzulassung von Frauen zum Priestertum aufgrund der Aussagen der Hl. Schrift begründen? Das „Traditionsargument“ umfaßt im Grund genommen diese beiden Streitpunkte, die im folgenden zusammen erörtert werden. 3. Verbirgt sich hinter dem „Symbolargument“ nicht doch eine Anthropologie, nach der die Frau dem Mann untergeordnet ist, nicht die gleiche Würde und die gleichen Rechte wie der Mann besitzt?

Traditionsargument

Auch wenn nicht ausdrücklich behauptet, so unterstellt die lehramtliche Position – beweisen kann sie es nicht –, daß es sich bei dem Verhalten Jesu und dann seiner Apostel letztlich doch um geoffenbarte Lehre handelt, die für alle Zeiten zu gelten hat. Denn Jesus hätte, wenn er gewollt hätte – und nach unausgesprochener Meinung dieser Argumentation hätte er kraft seiner Souveränität auch gekonnt –, Frauen in den Kreis der Zwölf berufen. Also hat er auch nicht gewollt, daß Frauen zu Priesterinnen geweiht werden. Diese Position richtet sich vornehmlich gegen jene Stimmen, die behaupten, daß sich dieses faktische Verhalten Jesu aufgrund der kulturellen und religiösen Lebensbedingungen der damaligen patriarchalen Gesellschaft erklären läßt. Diese gegenteilige Position vertritt auch Karl Rahner, wenn er schreibt, „daß Jesus und die Apostel in ihrem konkreten und gesellschaftlichen Milieu nicht daran denken konnten (ohne damals Unmögliches zu unternehmen), Frauen zu eigentlichen Gemeindeleitern und Vorstehern der Eucharistiefeiern zu bestellen“, und er ergänzt, um seine Position zu erläutern, wie sie ja auch nicht die Sklaverei ausdrücklich bekämpften, „bloß deshalb, weil sie doch von der grundsätzlichen Gleichberechtigung und Würde aller Menschen überzeugt waren“.

Zusätzlich bleibt in den entsprechenden Verlautbarungen die historische Entwicklung, das konkrete Werden der Urkirche, unberücksichtigt und ebenso die symbolische Bedeutung der Zwölfzahl der Apostel als Ausdruck der eschatologischen Sammlung Israels, als Abbild der zwölf Stämme Israels, die ja ebenfalls durch zwölf Männer repräsentiert waren. Auch ist nicht berücksichtigt, daß der Übergang vom Begriff des Apostels zum Begriff des Priesters – vor dem Hintergrund des Werdens der Struktur und der Organisation der Kirche – zu einfach dargestellt wird und daß eine „eucharistische Sondervollmacht“ (die ja unserem Verständnis nach mit dem Priesteramt aufs engste verknüpft ist) „im Neuen Testament überhaupt nicht unmittelbar greifbar ist“ (Rahner).

Was aber ist im Neuen Testament „greifbar“, was wissen wir über die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Gemeinden, und wie kam es zu der Entwicklung der Ämter und des Amtes, wie sie dann im 1. Timotheusbrief ihren vorläufigen Abschluß fanden?

Unbestritten ist, daß das Verhalten Jesu den Frauen gegenüber für die damalige Zeit außergewöhnlich war und daß die ersten Christen den Willen hatten, diese Praxis, die man als eine Konkretisierung der Gleichheit von Frau und Mann als Ebenbild Gottes bezeichnen könnte, durchaus weiterzupflegen. Und da man eigentlich nicht davon ausgehen kann, daß Jesus selbst bereits konkrete Vorstellungen von den Strukturen der Gemeinden hatte, die sich ja nach Tod und Auferstehung erst konstituierten, war es die Aufgabe der Christen, Jesu Praxis auch strukturell umzusetzen.

Es gibt jedoch sehr wohl konkrete Vorgaben Jesu über das Verhalten zwischen denjenigen, die ihm nachfolgen wollen; sie sind in Mk 10, 42–45 (und als Praxis in Joh 13 umgesetzt) zusammengefaßt: „Bei euch soll es nicht so sein.“ Dies hat Jesus bezeichnenderweise im Zusammenhang mit Fragen des Herrschens, der Macht, der Bedeutung, der Rangordnung zu den Jüngern gesprochen, die sich Gedanken darüber machten, wer von ihnen rechts bzw. links von Jesus in seinem Reich sitzen würde. Hier zeigt sich aber – wie es auch in seinem eigenen Verhalten immer wieder deutlich wird –, daß Jesus von den ihm Nachfolgenden erwartet, eine andere, modern ausgedrückt, herrschaftsfreie Form des Zusammenlebens zu verwirklichen, was sich auch auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern beziehen müßte, wenn man Jesu herrschaftsfreien Umgang mit Frauen ernst nehmen will.

Eine Theologie dieser Haltung Jesu, daß Frau und Mann in gleicher Weise nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen und unterschiedslos mit der gleichen Würde ausgestattet und mit den gleichen Fähigkeiten begabt sind, formuliert Paulus in Gal 3, 28: In Christus gibt es weder Stand noch Rasse, noch Geschlecht, sondern alle getauften Christen haben den gleichen Geist empfangen, einen Geist, der sie alle bevollmächtigt, die Großtaten Gottes zu verkünden.

Wenn die These der Exegetin Elisabeth Schüssler-Fiorenza stimmt, daß sich hinter diesem Zeugnis eine urchristliche Taufformel verbirgt, dann heißt dies aber, daß neugetaufte Christen, „wenn sie dieses Bekenntnis rezitierten“, nicht nur „ihr Selbstverständnis gegenüber den religiösen Credo der sie umgebenden griechisch-römischen Kultur zum Ausdruck gaben“, sondern auch bei ihrer Taufe bekannten, „daß alle religiös patriarchalischen Unterschiede in Jesus Christus aufgehoben sind“⁴.

Dieses Bekenntnis zur fundamentalen Gleichheit von Frau und Mann fand in den ersten christlichen Gemeinden durchaus seinen strukturellen Ausdruck: in einem partnerschaftlich organisierten Gemeindemodell, wo Frauen wie Männer öffentlich und innerhalb der Gemeinde Verantwortung für die Gemeinde und ihre Glieder trugen, Gottesdienste leiteten und auch Feiern, in denen an Jesu Tod erinnert wurde.

Das Neue Testament zeigt uns Gemeinden, in denen es eine Fülle von Ämtern, Diensten und Funktionen gab, die von Frauen wie von Männern je nach Charisma (vgl. 1 Kor 12, 3 ff.) ausgeübt wurden. Frauen waren bereits Jüngerinnen Jesu, Zeuginnen seiner Auferstehung, von ihm mit der Verkündigung der Auferstehung betraut, insofern „Apostolinnen“; sie waren missionarisch tätig, Diakoninnen, Leiterinnen von Ortsgemeinden und Patroninnen von Hausgemeinden (Röm 16, 1 ff.), sie waren Prophetinnen (Apg 21, 9) und möglicherweise Apostolinnen (Röm 16, 7). Wichtig in diesem Zusammenhang ist eine sprachliche Besonderheit des Griechischen, nach der das griechische Wort „Apostel“ sowohl die männliche als auch weibliche Form bezeichnen kann, ähnlich wie bei

uns „Bürokaufmann“ früher durchaus eine Frau meinen konnte. Das heißt aber, daß es durchaus Apostolinnen gegeben haben kann. Von der sprachlichen Konstruktion her ist dies möglich; ein Indiz für die historische Realität liefert die Grammatik jedoch nicht.

Die Frage aber, wie es dazu kam, daß sich innerhalb eines knappen Jahrhunderts aus einer Vielfalt von Ämtern, Diensten und Funktionen, die alle dem Aufbau des Leibes Christi dienten (1 Kor 12), ein einziges, männlich besetztes Amt herauskristallisierte, das erst die Oberherrschaft und schließlich die Alleinherrschaft in der Kirche übernahm, ist sehr schwer zu beantworten. Man kann aber auf zwei Entwicklungen hinweisen, die die urchristlichen Gemeinden in ihrem strukturellen Werden beeinflussen.

Zum einen ist es der Anpassungsdruck einer (griechisch-römischen) Kulturwelt, in die hinein sich das Christentum entfalten mußte. Es war eine patriarchal organisierte Gesellschaft, wo die hierarchische Ordnung der Beziehungen zwischen Mann und Frau, Freien und Sklaven, Bürgern und Beisassen Garant war für die Stabilität und das Funktionieren des Reiches. „Für die Annahme, daß die ersten Christen in ihrer Akkulturation den Rahmen der griechisch-römischen Welt übernahmen, spricht manches in verschiedenen Paulusbriefen, worin der Widerspruch zwischen dem von Jesus übernommenen Grundsatz, daß alle Menschen einander gleichgestellt sind, und dem Nachgeben gegenüber der hochgradig patriarchalischen Gesellschaft der griechisch-römischen Welt klar zum Ausdruck kommt.“⁵

Zum anderen ist es sicher auch die Ambivalenz in den christlichen Gemeinden zwischen ihrer „Treue“ zur Praxis Jesu und der eigenen patriarchalischen Herkunft. Man muß ja bedenken, daß die Männer alle aus patriarchalischen Milieus stammten. Außerdem weiß man sehr wenig über die Einstellung der Frauen selbst; auch sie können durchaus patriarchal geprägte Einstellungen gehabt haben.

Man kann sich jedoch in diese Entwicklung durchaus einfühlen, wenn man unsere heutigen Diskussionen über Partnerschaft, Gleichberechtigung, Emanzipation der Frau als Vergleichspunkte nimmt. Wie schwer fiel und fällt es „unsere“ Männern, eine andere Rollenaufteilung zu riskieren, geschweige denn Macht zu teilen. Um wieviel schwieriger mag es dann für die Menschen, vornehmlich die Männer, in einer Zeit gewesen sein, wo der fromme Jude jeden Tag Gott zu danken pflegte, daß er keine Frau ist, und wo der Grieche von der naturgegebenen Inferiorität der Frau überzeugt war.

Wie auch immer sich die zunehmende Ausgrenzung der Frauen aus den Gemeindefunktionen entwickelt haben mag, Tatsache ist, daß sich in diesem Zusammenhang eine Anthropologie entwickelt hat, die mit der Praxis Jesu von der Gleichheit der Frauen und Männer und der Forderung des herrschaftsfreien Umgangs unter denen, die ihm nachfolgen, nicht mehr viel gemeinsam hat.

Diese Anthropologie beginnt mit der Einführung des Prinzips der Unterordnung der Frau unter den Mann (1 Kor 11, 3–10; Eph 5, 22–6, 9 u. a.), das sich zuerst auf Ehe und Familie beschränkt, bald aber auch auf die Gemeindeordnung ausgedehnt wird und dort ihren Ausdruck findet in dem berühmt-berüchtigten Wort: „Die Frau schweige in der Kirche“ (1 Kor 14, 34). Auch wenn dieses Wort nicht von Paulus selbst stammen mag, hat bereits Paulus eine theologische Unterscheidung eingeführt, die bis heute eine Rolle spielt, nämlich die Unterscheidung zwischen der *Gnadenordnung* in Christus, die die Gleichheit von Frau und Mann vor Gott impliziert und deren Verwirklichung in der eschatologischen Dimension erwartet wird, und der *Schöpfungsordnung*, die im irdischen Bereich in den vorhandenen sozialen Strukturen realisiert ist. Und in dieser gilt keineswegs diese Gleichheit, sondern die Unterordnung der Frau unter den Mann: „Der Mann ist das Haupt der Frau“ (Eph 5,23).

Einen vorläufigen Abschluß der Partizipation der Frauen an den Gemeindestrukturen zeigt uns 1 Tim 2, 8–15 (Abfassung ca. 100 n. Chr.), denn hier wird ein eindeutiges Lehrverbot für die Frau ausgesprochen: „daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht“ (2, 12a). Ungeachtet dessen hält 1 Tim noch am Amt der Gemeindewitwe (5, 3–16) und der Diakonisse (3, 11) fest, kirchliche Ämter, die es am Ende des 6. Jahrhunderts nicht mehr geben wird. Ungefähr 70 Jahre hat es also gedauert, bis die Frauen in den urchristlichen Gemeinden aus den anfangs partnerschaftlich besetzten Ämtern, Diensten und Funktionen weitgehend verdrängt waren.

Bezogen auf unsere Fragestellung, ob sich die Nichtzulassung von Frauen zum Priestertum aus der Heiligen Schrift heraus begründen läßt, gibt jedoch der neutestamentliche Befund der geschichtlichen Entwicklung der Gemeindeämter keine eindeutig positive Antwort. Und auch die Frage, ob es sich bei der Praxis um eine „geoffenbarte Lehre“ handelt, muß verneint werden, da sie aus dem Schriftbefund heraus nicht ausreichend begründet werden kann. Vielmehr scheint es so zu sein, daß das kulturell und gesellschaftlich bedingte Faktum (nämlich daß Frauen zum hierarchischen Amt keinen Zugang hatten) mit der Zeit den Charakter einer geoffenbarten Lehre bekam und entsprechend die weitere institutionelle Entwicklung der Kirche beeinflusste.

Das bedeutet aber, daß die Einführung des Priestertums der Frau – trotz des „Traditionsarguments“ – durchaus noch möglich ist. So auch Rahner: „Für das Verhalten Jesu und seiner Apostel genügt zur Erklärung das damalige kulturelle und gesellschaftliche Milieu, in dem sie so handelten und handeln mußten, wie sie gehandelt haben, ohne daß ihr Verhalten eine normative Bedeutung für alle Zeiten haben muß.“

Da das „Traditionsargument“ also nicht zwingend für eine Begründung der Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt ausreicht, müssen wir uns dem „Symbolargument“ zuwenden.

Symbolargument

Die Argumentation hier ist in etwa folgende: Christi Rolle in der Eucharistie kann sakramental (zeichenhaft, als Abbild) nur von einem Mann zum Ausdruck gebracht werden, denn Christus war und bleibt ein Mann. Damit kommen wir aber zwangsläufig auf die dritte, für das Thema prinzipiellere Streitfrage, nämlich die Frage nach der Stellung und der Rolle der Frau in der Kirche und auf die Vermutung, ob hier nicht doch die alte Vorstellung von der Unterordnung der Frau unter den Mann und ihre Minderwertigkeit ihm gegenüber durchsickert.

Niemand in der Kirche würde (offen) behaupten, daß Frauen aufgrund ihres Geschlechts weniger wert sind. Das Zweite Vatikanum hat mehrfach betont, daß eine Benachteiligung der Frauen aufgrund ihres Geschlechts letztlich eine Sünde ist und daß die volle Teilhabe der Frau am sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben einer Gesellschaft eingefordert werden muß. Nur in der „Gesellschaft“ der Kirche ist das nicht möglich.

Es ist für Außenstehende (wie auch für Innenstehende) oft sehr schwer zu verstehen, warum dies nicht möglich sein soll. Und vielleicht nicht ganz unberechtigte Vermutungen werden laut, daß die Kirche entweder über bestimmte Vorstellungen über die Inferiorität der Frau doch noch nicht hinweg ist, oder daß es sich um puren Machterhalt handelt (der natürlich mit allen Mitteln ausgefochten wird). Denn vom Sakramentsverständnis her läßt sich nicht begründen, „daß ein Mensch, der im Auftrag Christi und insofern (aber doch auch nicht anders) ‚in persona Christi‘ handelt, diesen unbedingt in seinem Mannsein repräsentieren müsse“ (Rahner). Man könnte ja dann die Analogie so weit auf die Spitze treiben, daß dieser Mensch Jude sein müßte, weil Gott in einem Juden Mensch geworden ist. Ebenso wenig läßt es sich von der oben erwähnten Brautsymbolik (Christus liebt die Kirche als seine Braut; er ist das Urbild des Mannes, der die Gattin liebt) her begründen; denn es handelt sich hier um eine eindeutig kulturell bedingte Symbolik, wo ein aktiver Mann eine passive Frau zur Braut erwählt. Das entspricht nicht mehr den heutigen Vorstellungen von Partnerschaft, wo zwei gleichwertige und eigenständige Persönlichkeiten eine Beziehung eingehen.

Also bleibt die Vermutung, daß es sich letztlich um eine Begründung handeln muß, die mit der sogenannten Natur der Frau und mit ihrem Geschlecht zu tun hat. Die Abwertung der Frau aufgrund ihres Geschlechts hat in der Kirche ja eine sehr lange Tradition, und auch diese nimmt ihren Anfang im Neuen Testament, wo bereits Paulus Frauen ethisch und seismäßig unter den Mann einordnet (Schöpfungsordnung) und wo 1 Tim sein Lehrverbot für Frauen exakt mit dieser Inferiorität zu begründen versucht. Dabei führt er eine Vorstellung über das Wesen der Frau ein, die die Frauen bis heute nicht mehr losgeworden sind: Eva habe zuerst gesündigt und auch den Adam zur Sünde verführt. Sowohl die Kirchenväter als auch die Scholastiker nahmen das Motiv der Unterordnung der

Frau unter den Mann wie das Motiv der verführenden Eva auf, festigten so das Bild von der minderwertigen Frau (bis hin zu der Meinung, daß die Frau nicht Ebenbild Gottes sei) und legten weitere Grundsteine für die – schließlich juristisch festgelegte – Weiheunfähigkeit der Frau aufgrund ihres Geschlechts, die bis heute gilt.

Man kann den kirchlichen Verlautbarungen nicht unterstellen, daß sie diese diskriminierenden und abwertenden Vorstellungen von Frauen mit Absicht weiterpflegen. Trotzdem bleiben sie den Beweis schuldig, warum die Kirche Frauen nicht zum Priesteramt zuläßt und warum sie ihre eigene Lehre von der Gleichberechtigung der Frau nicht in ihrem eigenen Leben und in ihren eigenen Strukturen verwirklicht.

Abgesehen davon, daß Frauen bei vielen Entscheidungen des kirchlichen Lehramts, die sie oder ihre „eigene“ Natur und „spezifische“ Rolle betreffen, in der Regel nicht gehört werden, muß man sich auch fragen, ob die Kirche wirklich begriffen hat, daß sowohl die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau wie die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus auch den Status der Frau grundlegend geändert hat.

Auch wenn die amtliche Kirche es nicht wahrhaben will, erleben viele Frauen sie als eine der letzten patriarchalen Bastionen, wo Über- und Unterordnungsbeziehungen aufgrund des Geschlechts verewigt zu sein scheinen. Sie erleben sich als Opfer einer in der kirchlichen Struktur verkörperten Ideologie, die ihnen keine Möglichkeit zur vollen Teilhabe an den Entscheidungs- und Machtstrukturen läßt. Daß viele Frauen diese Machtstruktur als eklatanten Widerspruch zur Erlösungsbotschaft des Evangeliums und zur herrschaftsfreien Praxis Jesu erfahren und begreifen, muß wirklich nicht verwundern.

Am Thema Priestertum der Frau läßt sich am deutlichsten zeigen, daß die seinsmäßige Gleichheit von Frau und Mann und ihre gleiche Berechtigung in der Gnaden- wie in der Schöpfungsordnung immer noch ein ungelöstes Problem der Kirche ist. Insofern behandelt dieses Thema keineswegs ein Randproblem, sondern eine Frage, die letztlich das Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes betrifft. Denn hier geht es nicht um ein akademisches Geplänkel, hier geht es um eine die Zukunft der Kirche mitbestimmende Fragestellung.

ANMERKUNGEN

¹ Zuerst in dieser Zschr. 195 (1977) 291–301.

² Schreiben der dt. Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind (Trier 1967) 12.

³ Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (1981).

⁴ M. Brennan, Frauen und Männer im kirchlichen Dienst, in: Concilium 4 (1980) 289.

⁵ Ebd. 290.