

Wolfgang Beinert

Priestertum der Frau

Der Vorhang zu, die Frage offen?

Die Apostelgeschichte überliefert uns die Predigt, die *Petrus*, in der christlichen Tradition der erste Papst, am Pfingsttag gehalten hat. Was die staunenden Zeugen, „fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel“ (Apg 2, 5), erlebt hatten, deutet er als die Erfüllung der Prophetie des Joel: „In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein“ (Apg 2, 17 = Joel 3, 1). Am 22. Mai 1994, am Tag der Erinnerung an jenes Geschehen, am Pfingstfest also, unterzeichnete Papst *Johannes Paul II.* das knappe Apostolische Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (so der offizielle Titel), dessen Kernsatz lautet:

„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.“¹

Diese Feststellung konnte niemanden überraschen: Die Zitationen im Dokument selber zeigen deutlich an, daß sie seit dem Pontifikat *Pauls VI.* durch die Päpste selbst wie auch durch von ihnen autorisierte Verlautbarungen in den beiden letzten Jahrzehnten wieder und wieder eingeschärft worden ist. Zugleich ist das Pfingstschreiben 1994 ein Beweis dafür, daß dessenungeachtet die Diskussion weitergegangen ist, daß mithin die vielen Aussagen in der gleichen Sache und mit dem Einsatz der lehramtlichen Autorität nicht im gewünschten Maß rezipiert worden sind:

„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 für diskutierbar, oder man schreibt der Entscheidung der Kirche, Frauen nicht zur Weihe zuzulassen, lediglich eine disziplinäre Bedeutung zu.“²

Es verdient angemerkt zu werden, daß im Brennpunkt des Textes ausdrücklich die Priesterweihe (und zweifellos, wenn auch unausgesprochen, die Bischofsweihe) von Angehörigen des weiblichen Geschlechts steht, nicht aber der Diakonat. Von ihm ist mit keiner Silbe die Rede. Der Grund: Es ist wenigstens sehr wahrscheinlich, daß es in der Alten Kirche sakramental geweihte Diakonissinnen gegeben hat.

Eine aporetische Situation

Der Hauptzweck der jüngsten Intervention besteht eindeutig darin, diesem Zustand des Diskutierens ein Ende zu bereiten, das heißt, die Rezeption endlich durchzusetzen. Wie sich inzwischen gezeigt hat, ist der Zweck nicht oder mindestens nicht im gewünschten Maß erreicht worden: Verhalten und leise haben verschiedene Bischöfe, empört und lautstark die Frauen, mit resigniertem Kopfschütteln viele Theologen die Erklärung des Papstes der Kritik unterzogen. Die ökumenischen Konsequenzen zeichnen sich in einer Stellungnahme des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim ab. In seinem Kommentar bemerkt Erich Geldbach:

„Die evangelischen Kirchen, die Frauenordination praktizieren, müssen den Vorwurf zurückweisen, sie mißachteten die Heilige Schrift und die Tradition. Sie haben vielmehr in Treue zur Heiligen Schrift andere Konsequenzen gezogen, weil sie unter der Leitung des Heiligen Geistes eine andere Unterscheidung von absolut gültigem Willen des Herrn der Kirche einerseits und geschichtlich bedingten, jahrhundertelangen kulturellen Prägungen der Kirche andererseits gelernt haben als das römische Lehramt akzeptieren will.“³

Es wäre zu einfach, weil letztendlich den Tatsachen widersprechend, wollte man die Opposition gegenüber einer unmißverständlichen, eindeutigen, alle Zeichen einer Letztverfügung tragenden Lehrmeinung des obersten Lehramtsträgers als Ausdruck von antirömischem Affekt, von Rebellion, Aufmüßigkeit, Theologenstolz oder ähnlichen Negativmarkierungen abqualifizieren. Viele Katholikinnen und Katholiken, seien sie nun gelernte Theologinnen und Theologen oder bloß wache und zeitaufgeschlossene Menschen, wollen auf der einen Seite dem Amt gegenüber loyal und empfänglich bleiben; doch vermag sie auch beim besten Willen dessen Haltung nicht zu überzeugen. So entsteht, wie Peter Hünemann es genannt hat, eine „aporetische Situation“⁴. „Aporia“ heißt im Griechischen die Ausweg- und Ratlosigkeit; im Deutschen meint „Aporie“ laut Duden die „Unmöglichkeit, eine philosophische Frage zu lösen; allgemein übertragen Unmöglichkeit, eine richtige Entscheidung zu treffen“⁵. Es handelt sich mithin um eine schlimme Situation, die man nicht auf sich beruhen lassen kann. Weil sie von einer echten und vom Papst als nicht behoben empfundenen Problematik herührt, kann man auch nicht einfach sagen, wer eine aufrichtige und kindliche Liebe zum Heiligen Vater habe, der würde sein Schreiben in verstandesgehor-samer Demut annehmen und nicht weiter diskutieren. Dem steht zumindest entgegen, was unter dem Titel „Pflichten und Rechte aller Gläubigen“ im Codex Iuris Canonici von 1983 gefordert wird:

„Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun.“⁶

Unbeschadet der Feststellung, daß nicht alle Reaktionen auf „*Ordinatio Sacerdotalis*“ unbedingt die Bedingungen erfüllen, die hier angeführt werden, muß man doch sagen, daß die weitaus meisten ihnen entsprechen.

In besonderer Weise steht der Fachtheologe in einer aporetischen Situation. Man kann sie als Trilemma bezeichnen. Die ersten beiden Seiten spiegeln sich in dem vom Codex eingeschränkt gewährten Recht nach can. 217, das jenes von can. 212, den wir gerade wörtlich wiedergegeben haben, noch spezifiziert:

„Die sich theologischen Wissenschaften widmen, besitzen die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen; dabei ist der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren.“

Die dritte Seite ergibt sich daraus, daß in der allgemeinen Ratlosigkeit gerade die Theologen als kompetente Helfer angefragt werden. Sollen sie also schweigen, womit sie sicher jeglichem Risiko entgehen, aber möglicherweise ihre Pflicht gegenüber dem Volk Gottes verfehlen? Sollen sie die päpstliche Lehre gelegen oder ungelegen verteidigen und damit möglicherweise ihre Sachkenntnis verleugnen? Sollen sie ihre Forschungsergebnisse frei mitteilen, sich aber dafür Sanktionen aussetzen aufgrund des Vorwurfs, gegenüber dem Lehramt ungehorsam zu sein?

Eine Lösung des Trilemmas kann sich nur aus der Gesamtperspektive der Theologischen Erkenntnislehre abzeichnen, das heißt jener wissenschaftlichen theologischen Disziplin, die nach den Bedingungen und Möglichkeiten der Glaubenserkenntnis nach biblisch-christlichem Verständnis fragt. Besonders die folgenden dortselbst unumstrittenen Feststellungen spielen in unserem Zusammenhang eine Rolle⁷:

1. Die *wissenschaftliche Theologie* ist neben der Heiligen Schrift, der Tradition der Kirche, dem Lehramt und dem Glaubenssinn der Gläubigen eine eigenständige Bezeugungsinstanz des christlichen Glaubens, die in Konsonanz mit allen anderen, die eben genannt wurden, aber unter Wahrung ihrer eigenen Identität zur Erhellung der Probleme beiträgt, die sich im Bedenken eben dieses Glaubens ergeben.

2. Das Spezificum der Theologie besteht darin, daß sie *argumentativ* arbeitet. Das bedeutet: Sie stellt die Qualität und Qualifikation der vorgestellten Aussagen der anderen Instanzen fest, prüft die Gründe, die beigebracht werden, auf ihre theologische Stichhaltigkeit und ordnet die Texte in den Kontext des Glaubens und seiner Geschichte ein. Damit ist auch gesagt, daß Einspruch gegen ihre Ergebnisse nicht schlechterdings autoritativ, überhaupt nicht autoritär erhoben werden kann, sondern nur dadurch, daß nachgewiesen wird, daß sie nicht sachgerecht sind.

Wenn also hier die Frage der Frauenordination erörtert wird, geschieht das in Übereinstimmung und nach Maßgabe der Regeln, Rechte und Pflichten, die der Theologe in seiner Kirche besitzt. Es versteht sich von selbst, daß der wissen-

schaftlich vorgehende Theologe nicht beansprucht, seine Thesen seien nun die endgültig richtigen; er weiß, daß man in seiner wie in jeder anderen Disziplin nur „by trial and error“ zur Wahrheitserkenntnis gelangt.

Analyse des Papstschreibens

Der erste Schritt bei einer ernsten und ernsthaften Rezeption einer Lehräußerung in der Kirche ist die Untersuchung der Textqualität. Ist sie ruhige Darlegung oder Verteidigung auf einen Angriff? Im zweiten Fall ist auch zu fragen, welcher Qualität diese Invektive ist. Handelt es sich um eine disziplinäre oder eine doktrinäre Äußerung? Beansprucht sie Irrtumsfreiheit oder nicht? Die Antworten auf diese Fragen sind nicht schwer, da sie entweder im Schreiben selbst oder in den offiziellen Auslegungen enthalten sind.

Eindeutig handelt es sich um ein *defensives* Dokument. Es wehrt sich gegen die anhaltende innerkirchliche Debatte, die trotz unermüdlicher Zurückweisung durch Rom nicht beendet wird. Es wird unmittelbar veranlaßt durch die Praxis nicht nur der evangelischen Kirchen (bei denen Rom eine sakramentale Ordination nicht anerkennt), sondern vor allem der anglikanischen Gemeinschaft (deren Ordination katholisch-theologisch diskutiert wird) und jüngst der Altkatholiken (deren Ordination im allgemeinen anerkannt werden muß). Wie weit auch Vorgänge in der tschechischen Untergrundkirche, in der es zu Frauenordinationen gekommen sein soll, eine Rolle spielen, kann offenbleiben.

Welche Qualität besitzen diese theoretischen und faktischen Widersprüche zur Meinung Johannes Pauls II. und seines Vorvorgängers? Sie sind anders als viele andere Lehrgegensätze nicht primär veranlaßt durch dogmatische Differenzen, sondern durch eine Neubesinnung auf die theologisch relevanten Quellen, die durch veränderte geschichtliche Rahmenbedingungen in Gang gebracht worden ist, nämlich durch die mit dem Ende des Patriarchalismus einsetzende Revision des Frauenbilds in allen hierfür belangvollen Dimensionen. Die Theologische Anthropologie konnte davon so wenig unberührt bleiben wie die aus ihr folgenden Weiterungen auf allen Gebieten der Theologie. Daraus ergab sich für alle Theologien natürlich auch die Frage nach einer Möglichkeit, den Frauen nunmehr alle Sakramente bzw. äquivalenten Riten zugänglich zu machen, das heißt, katholisch gesprochen, sie zu Priesterinnen zu weihen. Die Ebene der theoretischen Erörterung wurde bald verlassen. Nach langen, mühsamen, die betreffenden Kirchen oft an eine Zerreißprobe führenden Diskussionen gelangten alle großen christlichen Kirchengemeinschaften mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Ostkirchen zur Überzeugung, daß die Frauenordination nicht im Widerspruch zu den Glaubensquellen und Glaubensvorgaben stehe, ja von ihnen in der heutigen Lage gefordert werde. Es versteht sich, daß bei die-

ser Entscheidung auch die ökumenischen Aspekte berücksichtigt wurden. Bislang aber, und das wirft auch Licht auf unsere Fragen, hat keine Seite ernsthaft den Abbruch der zwischenkirchlichen Kontakte angedroht, obschon es doch nun einen Gegensatz gibt, der allerneuesten Ursprungs ist und nicht auf die historischen Konstellationen der Spaltungszeit verlagert werden kann. Ein solches Verdikt läge dem unbefangenen Leser eigentlich vollkommen im Duktus von „*Ordinatio Sacerdotalis*“. Es fällt aber nicht.

Die zweite Frage, die sich bei einer Analyse erhebt, ist jene nach dem *Stellenwert* der päpstlichen Äußerung. Folgende Möglichkeiten gibt es: Sie ist rein *disziplinärer* Natur oder eine *Lehräußerung*; als solche kann sie eine *unfehlbare* oder eine *nicht unfehlbare* Äußerung des Autors sein. Die erstgenannte Möglichkeit scheidet aus: Der Papst stellt eigens fest, daß es sich nicht um ein Problem von lediglich disziplinärer Relevanz handle⁸. Wir haben in der Theologiegeschichte ein interessantes Beispiel für eine derartige Intervention Roms. Im 16. und 17. Jahrhundert bildete die Gnadenlehre den Hauptstreitpunkt innerhalb der katholischen Kirche. Es ging um die zentrale Frage nach dem Anteil Gottes und dem Anteil des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen. Als sich vor allem die Jesuiten und die Dominikaner mit immer subtileren Spekulationen in die Haare gerieten, ordnete Papst Paul V. 1607 das Ende der Disputationen an. Er verbot den Parteien, die je gegenteilige Meinung als häretisch abzuqualifizieren, vermied aber zugleich jede eigene Festlegung⁹. Die Diskussion war verfahren, ein Ausweg schien nicht in Sicht. Die Sache selber blieb offen. Johannes Paul II. hat diesen Weg nicht gewählt. Wäre dies der Fall gewesen, hätte Loyalität ihm und seinem Amt gegenüber jedenfalls bedeutet, daß weitere Erörterungen des Themas ein klarer Akt des Ungehorsams wären und also zu unterbleiben haben.

Doch diese Frage stellt sich, wie gesagt, nicht: Eindeutig will er seine These, die sogar „die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft“¹⁰, als *Lehrdekret* verstanden wissen. In diesem Fall ist zu fragen: Beansprucht der Papst die Vollmacht der *Irrtumsfreiheit* (*Infallibilität*) oder nicht? Unmittelbar nach der Publikation gab es einige Theologen, die die erste Option hielten. Kardinal Joseph Ratzinger hat in einem in der „*Deutschen Tagespost*“ und in der deutschen Ausgabe des „*Osservatore Romano*“ veröffentlichten und in der „*Internationalen katholischen Zeitschrift*“ etwas erweiterten Kommentar die Frage gestellt: „Welche Verbindlichkeit eignet diesem Dokument?“ Klipp und klar antwortet er: „In der Fachsprache müßte man sagen: Es handelt sich um einen Akt des ordentlichen Lehramtes des Papstes, nicht um eine feierliche Definition ‚*ex cathedra*‘, auch wenn inhaltlich dabei eine als definitiv zu betrachtende Lehre vorgelegt wird.“¹¹ Man kann sich an dieser Stelle die erkenntnistheoretisch höchst dornige Diskussion ersparen, was ein solcher definitiver Akt genau bedeute und wie er sich von nicht definitiven Urteilen unterscheide. Offensichtlich ist nur, daß er ganz nahe

an eine Definition herangerückt wird, aber eine solche ausgesprochenermaßen nicht sein will und auch nicht ist¹².

Wie dem auch immer sei, nach den Regeln der Logik in Zusammenhang mit der verbindlichen katholischen Überzeugung gibt es nur eine Alternative: Entweder ist eine Äußerung unfehlbar oder sie ist es nicht. Falls sie „ex cathedra“ gemacht wird, haben die Gläubigen sie sich zu eigen zu machen¹³. Ist sie es nicht, so ist sie fehlbar, das heißt, es besteht die Möglichkeit des Irrtums. Daher können die Gläubigen sie nicht unbesehen rezipieren, wenn Zweifel auftauchen. Was dann zählt und zur Entscheidung führt, sind die für oder gegen die Lehraussagen sprechenden theologischen Argumente.

An dieser Stelle ist an zwei Tatsachen zu erinnern. Die erste: Wie Klaus Schatz erst kürzlich in seiner ausgezeichneten Geschichte des Ersten Vatikanums wieder nachdrücklich gezeigt hat, war eines der Hauptargumente für die Definition der päpstlichen Infallibilität, daß auf diese Weise rasch und effizient disziplinäre wie dogmatische Gefahren von der Kirche abgewendet werden könnten¹⁴. Es wäre also durchaus möglich gewesen, daß der Papst, wenn er die Verfassung der Kirche tatsächlich durch die Frauenordination bedroht sieht, vom schärfsten Instrument Gebrauch gemacht und damit jeden Widerstand jedenfalls des loyalen Teils der Katholiken ausgeschaltet hätte. Diese äußerste Gefahr besteht also nach seiner Ansicht nicht. Dann aber darf diskutiert werden, wie groß sie ist, ob sie überhaupt gegeben ist, wie weit die Lage doch noch der Klärung fähig ist und dergleichen.

Die andere Tatsache: Es gibt eine ganze Anzahl von nicht unfehlbaren päpstlichen und auch konziliaren Entscheidungen, also Erklärungen des höchsten kirchlichen Lehramts, die sich im Lauf der Zeit als unbegründet herausgestellt haben, obschon sie einmal „definitiv“ geäußert wurden. Die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ der Glaubenskongregation vom 24. Mai 1990 gibt selbst für die Vergangenheit zu, „daß Lehrdokumente nicht frei von Mängeln waren. Die Hirten haben nicht immer gleich alle Aspekte oder die ganze Kompliziertheit einer Frage erfaßt.“¹⁵ Nur am Rand ist wieder zu notieren, daß es vermutlich überhaupt keine ernsthafte Äußerung gibt, nicht nur bei Lehraussagen der Kirche, die nicht in einer bestimmten Weise definitiv zu sein beansprucht wenigstens in dem Sinn, daß sie seitens ihres Urhebers, schließt man den Fall der beabsichtigten Täuschung, also der Lüge aus, für begründet, wahr und richtig erachtet wird. Wo er nicht begründet oder unbegründet behauptet, Irrtum sei absolut ausgeschlossen, setzt er aber seine These unter den Vorbehalt der Korrekturmöglichkeit. Was nun die fehlbaren und als nicht (mehr) haltbar betrachteten kirchenamtlichen Stellungnahmen angeht, so genügt der Hinweis auf Korrekturen bezüglich der Menschenrechte, der Möglichkeit der Religionsfreiheit, der mit Ursprung und Auslegung der Bibel zusammenhängenden Fragen, des Monogenismus, der Bewertung der Homosexualität, des Zinsnehmens, der Ungleichheit der

Menschen oder der Sklaverei. „In allen diesen Punkten wurde das Magisterium von Theologen darauf hingewiesen, daß schwerwiegende Bedenken von seiten der theologischen Wissenschaft her bestehen.“¹⁶ Man kann es ganz drastisch formulieren: Hätte es keinen Friedrich von Spee gegeben, der theologisch dagegen argumentiert hat, müßten wir heute noch laut päpstlicher Weisung Hexen jagen, festnehmen und verbrennen¹⁷.

Theologische Erörterung dient also prinzipiell auch dann dem Wohl der ganzen Kirche und damit natürlich auch jenem der kirchlichen Verfassungswirklichkeit, mithin dem des Papstes, wenn sie Lehren und Thesen eben dieses Papstes, die nicht unfehlbaren Charakter haben, der sachlichen Erörterung unterzieht. Gerade das ist ihre arteigene Aufgabe. So sie sich ihr nicht stellte, verriete sie die Kirche, der sie dient, wie unvollkommen, wie defizient in der Praxis dieser Dienst auch geschehen mag. Wo sie also darin, von wem und mit welchen Mitteln auch immer, behindert wird, wird dies für die Kirche kontraproduktiv. Damit immunisiert sich die Theologie mitnichten. Es ist zu wiederholen: Sie selber steht immer und grundsätzlich unter dem Vorbehalt des Irrtums und erkennt dies auch rundum an. Das vorhin erwähnte Dokument der Glaubenskongregation von 1990 sagt sehr richtig:

„Der Wille, einem Spruch des Lehramts bei an sich nicht irreformablen Dingen loyal zuzustimmen, muß die Regel sein. Es kann freilich vorkommen, daß der Theologe sich Fragen stellt, die je nach dem Fall die Angebrachtheit, die Form oder auch den Inhalt einer Äußerung betreffen.“¹⁸

Hier muß dann eine Erörterung stattfinden. Die Ebene des Disputs kann in einem solchen Fall nur die Sachebene, der Diskurs, die Argumentation sein. Wenden wir uns ihr also zu.

Die Gründe für den Weiheausschluß nach „*Ordinatio Sacerdotalis*“

Johannes Paul II. führt im wesentlichen die gleichen Punkte an, die schon die Erklärung der Glaubenskongregation „*Inter insigniores*“ von 1976 aufgelistet hatte:

1. Jesus Christus hat zur amtlichen Weiterführung seiner Sendung die Zwölf berufen, die alle Männer waren. 2. Die Apostel taten das gleiche bei der Auswahl ihrer Nachfolger. 3. Daraus ergibt sich ein bleibendes Gesetz für die Kirche bezüglich jener Personen, die die apostolische Sendung weiterführen, „Christus, den Herrn und Erlöser, zu vergegenwärtigen“. Frauen können also diese Sendung nicht empfangen, den entsprechenden amtlichen Dienst nicht ausüben. 4. Damit ist keine Diskriminierung verbunden: Auch Maria, „die Mutter Gottes und Mutter der Kirche“, hat das Amtspriestertum nicht erhalten¹⁹.

Es handelt sich also um eine Kette von drei Argumenten, denen eine mariologische Abstützung gegen den Vorwurf der Frauenfeindlichkeit der Kirche beigegeben wird. Im Kern berufen sie sich auf die Maßstäblichkeit der Mk 3, 13–19 parr.

berichteten Wahl der „Zwölf“ durch Jesus, die dann mit den Aposteln und ihren Nachfolgern in einer Sukzessionslinie gesehen werden. Weil von Anfang an immer nur Männer auf dieser Linie standen, handelt es sich bei der Regelung von „*Ordinatio Sacerdotalis*“ um „die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist“²⁰. Es hängt nun alles von der Frage ab, ob diese Argumentation schlüssig und so zwingend ist, daß die päpstliche Schlußfolgerung „*Non possumus*“, die Kirche kann auch beim besten Willen nicht Frauen weihen, unumstößlich ist.

Zunächst ist festzuhalten, daß das Thema selber an keiner Stelle von Jesus ausdrücklich zur Sprache gebracht wird. Wer also seine Meinung wissen will, ist auf einen Indizienbeweis angewiesen. Dieser wird erschwert dadurch, daß er strenggenommen nur von einer Nicht-Handlung Jesu ausgehen kann. Er hat in der Tat und unbezweifelbar keine Frauen in den Zwölferkreis berufen. Nun ist in vielen Fällen schon ein positives Tun, immer aber eine Unterlassung mehrdeutig. Wenn jemand nicht ins Theater geht, dann können die Gründe beispielsweise sein: Kein Interesse am Stück oder an der Besetzung, keine Zeit, keine Lust, Besuch, Krankheit, Müdigkeit. Alle Gründe sind plausibel; welcher tatsächlich stimmt, ist exakt nur durch die Befragung herauszubekommen. Ist diese nicht möglich, sind prinzipiell alle als Motivation denkbar.

Zum ersten Argument: Betrachtet man den Kontext der Zwölfer-Wahl genau, so zeigt sich deutlich, daß er in der Tat eine hohe Bedeutung hat: Jesus will damit das neue Gottesvolk begründen. Joachim Gnilka erklärt in seinem umfassenden Jesusbuch: „Die Zwölfe um Jesus symbolisieren die Hinwendung zum Gesamtvolk Israel, die Verheißung seiner Rekonstitution, seine Bestimmung für das Heil der kommenden Gottesherrschaft.“²¹ Israel aber ist, in seinem Idealzustand wenigstens, das Zwölf-Stämme-Volk; und die Stämme sind nach den zwölf *Söhnen* Jakobs benannt. Es geht also um eine symbolische Handlung. Sie würde freilich zerstört, gehörte eine Frau zum Zwölfergremium. „Es bleibt anzumerken“, bemerkt Gnilka weiter, „daß die Zwölf auf dieser frühesten Stufe noch keine zusätzliche besondere Funktion wahrzunehmen haben wie etwa die Teilhabe am eschatologischen Herrschen und Richten des Menschensohnes, wie es später Mt 19, 28 par zum Ausdruck bringt. Noch beschränkt sich ihre Existenz auf die Darstellung eines prophetischen Zeichens.“²² Ist diese exegetische Beobachtung richtig, dann will Jesus überhaupt nichts zur Frage der apostolischen Sendung und nichts zur Frauenfrage sagen, wenn er die Zwölf beruft. Außer ihnen gibt es jedenfalls noch einen weiteren Kreis von Jüngern und Jüngerinnen, die offenbar gleichberechtigt nebeneinander leben. Auf jeden Fall ist zu sagen, daß diese Argumentation genauso berechtigt ist wie jene des päpstlichen Schreibens. Die ekklesiologisch entscheidende Bedeutung der Konstitution der Zwölf wird in keiner Interpretation berührt.

Zum zweiten Argument: Das Schreiben macht zwei weitere Voraussetzungen.

Die erste lautet: Die Zwölf und die Apostel sowie die Berufung beider Gremien sind identisch. Die zweite besteht darin, daß die Apostel ausdrücklich und formal Bischöfe als ihre Nachfolger eingesetzt haben, die immer Männer gewesen sind. Beide Argumente begegnen erheblichen sachlichen Vorbehalten. Zum ersten: Es ist heute *Sententia communis* der Exegeten, die Karl Kertelge in der neuen Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ formuliert: „Die neutestamentlichen Schriften bezeugen insgesamt also keinen einheitlichen Begriff von ‚Apostel‘ bzw. von ‚den Aposteln‘.“²³ Während Lukas bemüht ist, diese mit den Zwölf gleichzusetzen, kennen die Paulusbriefe einen wesentlich weiteren Apostelkreis. „Konstitutiv für ihr Apostelsein ist die Erscheinung des Auferstandenen, mit der sie Sendung und Auftrag zum Zeugnis für diesen bzw. die Verkündigung des Evangeliums erlangten“²⁴ – also nicht die Wahl in die Zwölfergruppe. Nun gilt aber wenigstens in manchen Kreisen der frühen Kirche als apostolische Sendung auch eine besondere Geistbegabung, die in die Mission beruft. In diesem Sinn nennt das Neue Testament „Apostel“ Paulus, Barnabas und andere, darunter Röm 16, 7 auch Andronikus und Junia, also auch eine Frau²⁵.

Zum dritten Argument: Sind die heutigen Bischöfe formal und explizit die historischen Nachfolger der männlichen Apostel? Oder noch deutlicher gefragt: Gehört es zum Amtsbegriff nach dem Neuen Testament wesentlich und untrennbar dazu, daß die damit verbundenen Vollmachten immer nur Angehörigen des männlichen Geschlechts weitergegeben werden? Wir begeben uns damit auf ein außerordentlich schwieriges Gelände, weil die Schriftzeugnisse kein einheitliches Bild vom frühchristlichen Amtsverständnis zeichnen. Fest steht immerhin das Folgende²⁶:

– Die heutige Form der Kirchenverfassung mit dem dreigliedrigen Amt von Diakon, Priester und Bischof bildet sich endgültig erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus. Bis dahin gibt es ein differenziertes Nebeneinander mehrerer Leitungsmodelle. Immer wird der Rekurs auf die Aufgaben der Apostel genommen: In diesem Sinn kann man rechtens von den Bischöfen als Nachfolger derselben sprechen, auch wenn sich der Episkopat in seiner gegenwärtigen Form erst nachapostolisch ausgebildet hat.

– Von einer formalen Amtseinsetzung erfahren wir in den echten paulinischen Briefen nämlich nichts; wohl aber kennt der Apostel „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor 3, 8) in zeitlicher und sachlicher Nachordnung, aber bezüglich ihrer Aufgaben in Gleichstellung zu sich selber.

– In der Zeit unmittelbar nach dem Tod der Apostel, greifbar in den Pastoralbriefen, steht im Zentrum des Interesses nicht die Struktur des Amtes, sondern die Sorge um die Wahrung der Tradition. Sie erschien gesichert nur mittels eines Amtes. Dieses gibt es auch in allen Gemeinden, aber eben in unterschiedlichen Gestalten. Norbert Lohfink legt dem Verfasser der Pastoralbriefe auf die Frage, ob die Kirche eine bestimmte Ämterstruktur haben müsse, als Antwort, sachlich

richtig, in den Mund: „Nein, ich wollte nicht ein bestimmtes *Amt*, sondern das *Evangelium* als Norm für die Kirche. Schafft ihr euch jeweils *das* Amt, das der beste Garant für die unverfälschte Weitergabe und Verwirklichung des Evangeliums ist!“²⁷

– In dieser „Rahmenordnung“ des neutestamentlichen Amtsverständnisses haben auch Frauen Platz. Das ist nicht nur theoretisch der Fall – warum in aller Welt und um Himmels willen sollten sie, die immerhin die ersten Zeuginnen und Verkünderinnen der christlichen Kernbotschaft von Jesu Auferstehung waren, nicht die Weitergabe des unverfälschten Evangeliums leisten können? Das ist vor allem eine Tatsache: Wenigstens in den paulinischen Gemeinden hatten sie wichtige Aufgaben einschließlich der Leitung. Man kann an die Röm 16, 1f. erwähnte Phoebe denken, die „Diakonin der Gemeinde von Kenchreä... Sie hat vielen, darunter auch mir, geholfen.“

– Aus alledem darf man den sicheren Schluß ziehen: Die Frage nach dem Geschlecht der Personen, die ein Amt bekleiden, spielt theologisch nicht die geringste Rolle im Neuen Testament. Sie stellt sich in der ersten und zweiten Generation überhaupt nicht. Infolgedessen kann man auch keine Antwort auf das uns berührende Problem finden. Wir stellen nur fest, daß ab der dritten Generation offenbar Frauen nicht mehr in Ämter berufen werden – aber diese Tatsache erklärt sich ungezwungen aus dem allgemeinen Patriarchalismus der Zeit. Die Gemeinden müssen bedenken: Christenglaube ist Zeugnisglaube. Nach herrschender Ansicht aber können Frauen kein echtes Zeugnis geben. Da vom Neuen Testament her die primäre Funktion der Amtsinhaber das authentische Zeugnis ist, versteht es sich im ideologischen Kontext von selbst, daß das Amt Männern vorbehalten bleiben muß. Daraus aber folgt wenigstens dieses: Wo der genannte Kontext nicht mehr vorhanden ist, muß die Geschlechterfrage erörtert werden. Das präzisiert heute der Fall.

Zum vierten Argument: Das mariologische Moment im päpstlichen Schreiben ist genaugenommen kein Zusatzargument, sondern möchte die anderen Gründe für den Weiheausschluß gegen den Vorwurf verteidigen, diese Verweigerung eines Sakraments schließe eine Diskriminierung des weiblichen Geschlechts ein: Nicht einmal die Mutter Gottes und Mutter der Kirche habe es empfangen.

Wir können in der Analyse von zwei Momenten absehen. Das erste ist die wieder vorausgesetzte eindeutige Amtsstruktur der ungebrochenen Linie *Christus – Apostel – bischöflich/priesterliche Amtsträger*. Dazu haben wir gerade einiges bedenken müssen. Das zweite ist der Umstand, daß es zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert in der Diskussion um die Miterlöserschaft Mariens viele Stimmen gab, die von ihr als Priesterin sprachen. Wir finden in dieser Zeit auch entsprechende bildliche Darstellungen, die sie in der dazugehörigen liturgischen Gewandung zeigen. Das wurde erst durch ein Dekret des Hl. Offiziums untersagt – als nämlich die Frage der Frauenordination virulent wurde²⁸.

Uns soll hier nur interessieren, in welchem Horizont das Schreiben denkt. Offenbar lebt es noch stark in der Privilegien- und Gnadentheologie, die seit dem späten Mittelalter die Marienkunde beherrscht und die in der Neuscholastik zwischen 1850 und 1950 ihren Gipfel erklettert hat. Ihr Grundsatz artikuliert sich in dem Prinzip: „*Quod Deus potuit et quod decuit, et fecit.*“ Was also bezüglich Marias Gott tun konnte und was geziemend war, das hat er ihr auch an Vorzügen erwiesen. Wenn er ihr also, woran niemand zweifelt, in der Urkirche keine amtliche Stellung zugewiesen hat, dann geziemte es sich nicht für sie. Es ziemt sich dann erst recht nicht für andere Frauen. Das trägt ihrer Würde unter solchem Aspekt aber noch weniger Abbruch als der Ehre Marias.

Ist der Gedankengang zwingend schlüssig? Papst Paul VI. hat einen wichtigen hermeneutischen Grundsatz in seinem Apostolischen Schreiben „*Marialis Cultus*“ von 1974 angeführt:

„Die Jungfrau Maria ist von der Kirche den Gläubigen nicht wegen der Art ihres Lebens, das sie geführt hat, zur Nachahmung empfohlen worden und noch weniger wegen der soziologisch-kulturellen Umgebung, in der es sich zugetragen hat und die heute fast überall überholt ist, sondern vielmehr stets deswegen, weil sie in ihren konkreten Lebensbedingungen vorbehaltlos und verantwortungsbewußt dem Willen Gottes Folge geleistet hat“ und so „die erste und vollkommenste Jüngerin Christi gewesen ist, was einen universalen und bleibenden vorbildlichen Wert besitzt.“²⁹

Folgt man diesem päpstlichen Prinzip, so ist ein Unterschied zu machen zwischen der historischen Maria und der Bedeutung, die diese für die Christen hat: Letztere ergibt sich aus der Weise, wie sie in ihrer Biographie dem Ruf Gottes gefolgt ist. Diese aber ist wie jede menschliche Biographie einmalig, bezogen auf die Zeitumstände, in einem unwiederholbaren Lebenskontext verankert. Schon aus diesem Grund kann man nicht postulieren, sie müsse alle nur denkbaren Vollkommenheiten besessen haben – genaugenommen würde sie gerade dadurch für den konkreten Christen „wertlos“, der vor einem solchen Supermenschen zurückschrecken müßte. Vor allem aber zeigt die Betrachtung des soziokulturellen Zusammenhangs ihres Lebens, daß das Postulat eines Priestertums für Maria irreal ist: Ein solches gab es in der solchem Denken zugrunde liegenden ausdrücklichen Form damals überhaupt nicht. Im übrigen hatte die Herrenmutter laut Neuem Testament durchaus eingeschränkte Funktionen in ihrem Leben: Der Sohn drängt sie während seiner öffentlichen Tätigkeit augenscheinlich in den Schatten; sie ist augenscheinlich auch nicht Adressatin einer Ostererscheinung des Erhöhten; sie bekommt keinen Auftrag für die Gemeinde wie beispielsweise Maria von Magdala. Daß dem so ist, schmälert weder ihre Würde noch ihre heilsgeschichtliche Bedeutung, die unvergleichlich ist, aber es läßt auch keine Schlußfolgerung darüber zu, ob oder ob nicht, warum oder warum nicht heute Frauen ordinationsfähig sind und ob die Verweigerung der Weihe im gegenwärtigen soziokulturellen Kontext eine Diskriminierung darstellt oder nicht.

Die Bedeutung von Exegese und Tradition für die Frage der Frauenordination

Mit den genannten Argumenten erschöpft sich die Begründung der päpstlichen Haltung zur Sache. Es fällt auf, daß Johannes Paul II. sich nicht mehr auf die symbolische Begründung bezieht, die noch in „*Inter insigniores*“ eine beträchtliche Rolle gespielt hat³⁰. Demnach bedarf auch das Geschlecht Jesu der Repräsentation bei priesterlichen Vollzügen. Christus, den Mann, kann mithin nur ein Vertreter des männlichen Geschlechts als Priester symbolisieren. Mit anderen Worten: „*Ordinatio Sacerdotalis*“ greift allein auf Schrift und Tradition zurück. Eine einigermaßen vollständige Analyse muß darum auch den Argumentationshintergrund des Dokuments berücksichtigen: Welchen Stellenwert haben die beiden Bezeugungsinstanzen für das Problem?

Was die Bibel angeht, so hat Kardinal Joseph Ratzinger in seinem schon erwähnten Kommentar zu den Hinweisen auf Phoebe und Junia bemerkt, „daß solche Interpretationen hypothetisch sind und nur einen sehr mäßigen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen können“. Dem möglichen Einwand, daß das angesichts der Quellenlage auch von den Schriftargumenten der Gegenposition gelte, begegnet er sofort mit der Frage: „Wer legt eigentlich die Schrift aus? ... Wenn es nur die rein historische Interpretation gibt, sonst nichts, dann kann sie uns überhaupt keine letzte Gewißheit geben.“ Die Bibel sei im Kontext des geistgeleiteten Gottesvolks zu lesen, näherhin in der Auslegung jenes Lehramts, das dazu da sei, „Auslegung der Schrift zu bekräftigen, die im gläubigen Hören der Tradition sich eröffnet hat“³¹. Letzter Maßstab ist demnach nicht die Heilige Schrift, sondern das die Überlieferung des Bibelverständnisses interpretierende Lehramt.

An dieser Stelle kann das damit aufgerissene Problem auch nicht näherungsweise angemessen diskutiert werden. Nur so viel mag zu bemerken verstatet sein: Lassen wir die Meinung der Tradition zur Frauenordination noch einen Moment beiseite, so muß unbeschadet ihrer sowohl gesagt werden, daß die Bibel auch immer ein traditionskritisches Moment enthält, als auch darauf hingewiesen werden, daß die heutige gläubige wissenschaftliche Exegese selbst ein Element in der Traditionskette ist. Überlieferung im theologischen Verständnis ist nicht einfach gleichzusetzen mit dem irgendwann und irgendwo in der Vergangenheit Gesagten, Gemeinten und sogar Geglaubten: Wäre dem so, dann hätte man die Verurteilung Galileo Galileis nie revidieren dürfen. Daß die wissenschaftliche theologische Bibelkritik auch heute ein unverzichtbares Instrument im Dienst der Kirche bei der Findung der Glaubenswahrheit ist, hat das unter der Leitung von Kardinal Ratzinger erstellte und vom Papst freudig rezipierte Dokument der Bibelkommission „*L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*“ vom Jahr 1993 schlüssig gezeigt³². Diese hatte in einer unveröffentlichten Stellungnahme im Umfeld von „*Inter insigniores*“ festgestellt, daß seitens der Schrift keine Einwände gegen

die Frauenordination zu erheben seien. Damit hatte sie sich der Meinung der meisten Exegeten heute beigesellt.

Im übrigen hängt bei den meisten und den wichtigsten herangezogenen Stellen das Verständnis nicht so sehr vom spekulativen Aufwand als von der unvoreingenommenen Lektüre der Texte ab. Das trifft, wie gezeigt, beispielsweise von dem Verhältnis Zwölferkreis – Apostel im Neuen Testament zu. Wenn aber Dinge so unklar sind und das Lehramt einen absoluten Klärungsbedarf sieht, dann müsste es von seiner Letztverantwortung Gebrauch machen, das heißt, eine mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit vorgetragene Entscheidung treffen. Wo es das nicht tut, hat es auch nicht die Alleinverantwortung für die Interpretation, sondern muß ernsthaft auf die Resultate der kirchlich verantworteten Exegese hören³³. Dabei sollte der gute kirchenamtliche Brauch nicht in Vergessenheit geraten, daß innerhalb der katholischen Theologie umstrittene Fragen nicht vorschnell definitiv entschieden werden.

Die wohl wichtigste Instanz in der ganzen komplexen Frage des weiblichen Priestertums ist aber wohl die Tradition. Es ist eine schlichte Tatsache, daß wenigstens seit dem Moment, wo es klar ausgebildete Amtsstrukturen im heutigen Sinn gibt, niemals Frauen ordiniert worden sind – das gilt nicht nur für den Bereich der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen, sondern desgleichen für alle anderen Konfessionen bis in die Mitte dieses Jahrhunderts. Die theologisch entscheidende Frage aber bezüglich der Überlieferungszeugnisse lautet nicht einfach: War es so oder nicht? Sie heißt: *Warum* war etwas so oder nicht so? Exakter gesprochen: Es ist zu unterscheiden zwischen jenen Sachverhalten in der Vergangenheit, die aufgrund der geistgeleiteten Interpretation des Evangeliums existieren – der Theologe spricht in diesem Fall von der *Traditio divino-apostolica* – und solchen Sachverhalten, welche primär aufgrund der historischen sozio-kulturellen Horizonte existieren, selbst wenn unter diesen dann biblische Vorgaben gedeutet werden – in der Fachterminologie nennt man sie *Traditiones humanae*.

Wohin gehört nun die Tatsache der Nicht-Weihe von Frauen im Christentum? Als erstes ist zu bemerken: Nach heutigem Wissen sind die Vorgaben der Bibel alles andere als eindeutig. Es ist kaum begründet von der Hand zu weisen, daß das Verhalten der Verantwortlichen in der frühen Kirche, das heißt, genauer ab der dritten neutestamentlich greifbaren Generation, selbst durch die praktischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines patriarchalischen Horizonts bestimmt gewesen sind. Nochmals: Unser Problem ist einfach nicht das Problem der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts.

Das trifft auch für die folgende Zeit zu. In aller Schärfe stellt es sich der Christenheit erst in dem Moment, da die androzentrische Kultur in die Krise gerät, also in der Gegenwart, ganz genau: Seit zwanzig Jahren! Die älteste katholische kirchenamtliche Stellungnahme datiert aus dem Jahr 1975: Es handelt sich um

einen Brief *Pauls VI.* an den Erzbischof von Canterbury³⁴. Das heißt nicht, daß die Theologen sich nicht auch vorher schon Gedanken gemacht hätten. Doch das tun sie zum einen eher beiläufig, wenn sie etwa die frauenspezifischen Texte der Bibel deuten oder sich gegen emanzipatorische Tendenzen häretischer Gruppierungen verteidigen oder einfach die bestehende Rechtspraxis kommentieren. Zum anderen argumentieren sie kaum je mit dem Hinweis auf den Willen Christi wie heute das Lehramt, sondern mit Berufung auf die Minderwertigkeit der Frau³⁵, also mit Gründen, die der gegenwärtige Papst berechtigterweise scharf ablehnt. Ist der Schluß vermeidbar: Die bisherige Tradition ist soziokulturell bedingt, nicht Resultat der Treue zum apostolischen Kerygma? Das kam allenfalls am Rand und aus ganz anderer Perspektive zur Sprache.

Diskussion bei geschlossenem Vorhang

In einem Brief an die Seelsorger und Seelsorgerinnen seines Bistums vom Juni 1994 schreibt Bischof Hansjörg Vogel von Basel: Die Papst-Entscheidung „hat viele von uns betroffen gemacht. In den Augen vieler ist die theologische Diskussion zu diesem Thema nicht abgeschlossen. Nach meiner Einschätzung hat das Apostolische Schreiben mehr neue theologische Fragen aufgeworfen als es alte gelöst hätte.“³⁶ Andere Bischöfe haben sich in gleicher Richtung geäußert. Selbst der Apostolische Nuntius in Deutschland erwartet einen „ruhigen Dialog“³⁷. Schon jetzt erweist sich, daß der päpstliche Vorhang nicht der eiserne ist. Er markiert gewiß einen Aktschluß, um in der Theaterterminologie zu bleiben, aber nicht des Dramas Ende. Das Stück wird wohl noch weiter laufen müssen.

Für einen solchen Aktschluß gibt es gute Gründe, die jeder Katholik respektieren wird, respektieren muß. Die innerkirchliche wie die ökumenische Situation lassen eine rasche Änderung der bestehenden Praxis nicht zu. Derzeit besteht die akute Gefahr, daß dann die Einheit der Kirche zerrissen würde. Der Papst aber hat die oberste Aufgabe, sie zu wahren. Seine Aktivität ist unter dieser Perspektive zu begrüßen, ihm ist Dank zu sagen.

Die Ehrlichkeit gebietet aber fortzufahren: „Endgültig“ im dogmatisch-theologischen Sinn kann seine derzeitige Entscheidung wohl nicht sein. Dazu ist der Erkenntnisstand nicht hinreichend gereift. So muß die Diskussion um der Ehrlichkeit, der Sachlichkeit, der Treue zum Evangelium willen tatsächlich weitergehen. Hinter der Ordinationsfrage stehen wesentlich tiefere und fundamentalere Probleme als die Frauenfrage allein, die noch nicht genügend geklärt sind. Es rächt sich, daß die Theologische Erkenntnislehre lange Zeit stiefmütterlich behandelt worden ist: Hier ist der theologische Ort, wo die Probleme zur Sprache kommen müssen. Kardinal Ratzinger sagt im Blick auf die ökumenische Problematik des Themas:

„Dies wird Anlaß sein, noch sorgsamer gemeinsam die bedrängenden Grundfragen zu bedenken: das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, die sakramentale Struktur der Kirche selbst und den sakramentalen Charakter des priesterlichen Amtes. Klarheit in der Aussage und gemeinsamer Wille zum Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes sind die Grundlagen des Dialogs.“³⁸

Dialog ist also auch für den Präfekten der Glaubenskongregation das Gebot der Stunde nach dem Pfingstfest 1994. Dem ist eigentlich nichts hinzuzufügen – allenfalls ein Papstwort. Als Paul V. den Gnadendisput untersagte, oben war davon die Rede, begründete er seinen Schritt 1611, vier Jahre später, dreifach. Zwei Argumente sind sachgebunden, eines, das erste, hat allgemeine Geltung: „Der erste Grund (für die Entscheidung) war, ganz sicherzugehen und *weil die Zeit die Wahrheit der Dinge lehrt und zeigt, denn sie ist eine große Richterin und Beurteilerin der Dinge.*“³⁹

ANMERKUNGEN

¹ VAS 117 (Bonn 1994) Nr. 4, S. 6.

² Ebd.

³ Endgültiges Nein Roms zur Priesterweihe von Frauen, in: MD 45 (1994) 67.

⁴ Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse d. Ap. Schreibens „*Ordinatio Sacerdotalis*“, in: HK 48 (1994) 409.

⁵ Die dt. Rechtschreibung (Mannheim 2019) 115.

⁶ Can. 212. In Spannung dazu steht die Forderung v. can. 752, amtl. Lehren „religiösen Verstandes- und Willensgehorsam“ entgegenzubringen. Allenfalls ist letzterer denkbar. „Einen Verstandesgehorsam im strengen Sinn kann es überhaupt nicht geben, weil der Verstand nur durch Überzeugung, nicht durch den Willen zu beeinflussen ist“ (H. Heinz, Demokratie in d. Kirche. Zur Mitverantwortung u. Beteiligung aller Getauften, in dieser Zs. 212, 1994, 585).

⁷ Näheres: Glaubenszugänge I. Theol. Erkenntnislehre, hg. v. W. Beinert (Paderborn 1995).

⁸ A. a. O. (A. 2).

⁹ DH 1997.

¹⁰ A. a. O. (A. 1).

¹¹ Grenzen kirchl. Vollmacht. Das neue Dok. v. Papst Joh. Paul II. zur Frage d. Frauenordination, in: IkaZ 23 (1994) 342f.

¹² Die Disk. geht um einen Text LG 25, der in versch. kirchenamtl. Dokumenten aufgenommen u. interpret. wurde. Nach der Instr. d. Glaubenskongr. „Über d. kirchl. Berufung des Theol.“ (1990) handelt es sich bei „definitiven“ Aussagen um solche, die „nicht in d. Glaubenswahrheiten enthalten, wohl aber mit ihnen innerlich so verknüpft sind, daß ihr definitiver Charakter sich letztl. v. d. Offbg. selber herleitet“ (Nr. 16. Dt. u. franz. Text in: Streitgespräch um Theol. u. Lehramt. Die Instr. über d. kirchl. Berufung des Theol. in d. Disk., hg. v. P. Hünemann, D. Mieth, Frankfurt 1991, Zit. 32).

¹³ Fragen u. Erörterungen sind desw. nicht ausgeschlossen, sie setzen in einem solchen Fall aber voraus, daß die Äußerung einen genuine Offbg.sinhalt enthält, der in der Selbstmitteilung Gottes wurzelt.

¹⁴ Vaticanum I. 1869–1870, Bd. 2 (Paderborn 1993) 24f.; Bd. 3 (1994) 306f.

¹⁵ A. a. O. 24; a. a. O. (A. 12) 44.

¹⁶ Hünemann (A. 4) 410. Der Autor führt nicht aller hier gen. Punkte an. Dazu: W. Beinert, Was gilt in d. Kirche, in: Nicht wie d. Schriftgelehrten. Theol. – eine Chance für d. Verkündigung, hg. v. dems. (Regensburg 1990) 30–73, v. a. 50–52. S. auch d. Hinw. bei W. Seibel, Priestertum d. Frau, in dieser Zs. 212 (1994) 578.

¹⁷ Belege Beinert, a. a. O. 69; vgl. auch d. Hinw. v. Heinz (A. 6) 585.

¹⁸ A. a. O. (A. 12) Nr. 24, S. 42.

¹⁹ A. a. O. (A. 1) Nr. 2.

²⁰ Ebd. Nr. 3, S. 5.

²¹ Jesus von Nazaret. Botschaft u. Geschichte (Freiburg 1990) 189. Enge Berührungspunkte d. Zwölfersymbolik zu Qumrân zeigt P. Berger, Theologiegesch. d. Urchristums. Theol. d. NT (Tübingen 1994) 131f. Möglicherweise handelt es sich um eine Übernahme.

- ²² Dem steht nicht entgegen, daß später d. Zwölfen eine wesentl. bedeutungsvollere Rolle zuerkannt wird, u. zw. noch im NT (vgl. Berger 136f.). Aber diese wird nicht erkennbar in den Kontext der Theol. Anthropol. u. d. Geschlechterfrage gebracht. In Frage wird also nicht die „normative Bedeutung, die d. Setzung d. Zwölfergruppe zukommt“, gestellt, wie Ratzinger (A. 11, 339, A. 4) in d. Disk. mit meinem A. 35 erwähnten Aufsatz bemerkt, sondern daß die Normativität die Frauenfrage impliziert. Umgekehrt handelt es sich bei d. v. mir als Parallele herangezogenen Verhalten Jesu gegenüber d. Sklaverei dann nicht um ein bloßes „Unterlassen einer sozial-revolutionären Aktion“, wenn Sklaverei nach Joh. Paul II., „Veritatis splendor“ 80, ein „actus intrinsece malus“ ist.
- ²³ LThK I (31993) 852. Vgl. auch Berger (A. 21) 181–183, 434. ²⁴ A. a. O. 851.
- ²⁵ Lange wurde, auch noch in d. EÜ, „Junias“ gelesen, mithin ein Mann vorausgesetzt. Inzw. ist geklärt, daß Paulus eine Frau meint. Das anerkennt auch Kard. Ratzinger implizit (A. 11, 341 einschl. d. dort. A. 7).
- ²⁶ Vgl. neuestens Art. Amt, theol. Begr., in: LThK ³I, 544–561 (Lit.); unter XII (557–561) auch e. kurze Zus.fassung d. Probl. „Frau u. kirchl. Amt“ (A. Schavan). Ferner: K. Kertelge, Die Wirklichkeit d. Kirche im NT, in: HfTh 3 (1986) 108–112.
- ²⁷ Die Normativität d. Amtsvorstellungen in d. Pastoralbriefen, in: ThQ 157 (1977) 105.
- ²⁸ Noch 1907 approbiert Pius X. die Anrufung „Maria Virgo Sacerdos, ora pro nobis“, aber schon 1913 verbietet d. Inquisition d. Darstellung d. Mutter Gottes in priesterl. Kleidern (DH 3632); 1927 wird d. Ablassgebet Pius' X. zurückgezogen, d. Maria-Sacerdos-Kult verboten. Vgl. M. P. Pourrat, Marie et le Sacerdoce, in: Maria I., hg. v. H. Manoir, 803–824; M. Hauke, Priestertum, in: MarL 5 (1993) 314–316 (Lit.).
- ²⁹ Papst Paul VI., Die rechte Pflege d. Marienverehrung (Leutesdorf 1974) Nr. 35, S. 75 f.
- ³⁰ Nr. 5 (A. 1) 21–26. ³¹ A. a. O. (A. 11) 341 f.
- ³² Bibl 74 (1993) 451–528, bes. 506–510; dt.: VAS 115 (1994).
- ³³ Zur Unterscheidung Letzt- u. Alleinverantwortung vgl. Heinz (A. 6) 583–586. Zur exeget. Methode DV 12. Das Papier d. Bibelkom. bemerkt: „Die kath. Exegese ... hat in Kirche u. Welt eine vitale Aufgabe zu erfüllen, nämll. zu einer authentischeren Übermittlung d. inspirierten Schrift beizutragen“ (528). Diesem Recht entsprechen Pflichten der anderen Bezeugungsinstanzen.
- ³⁴ AAS 68 (1976) 599 f.
- ³⁵ Eine Reihe v. Argumenten bei W. Beinert, Dogm. Überlegungen zum Priestertum d. Frau, in: ThQ 173 (1993) 186–204; ders., Unsere Liebe Frau u. d. Frauen (Freiburg 1989) 65–88, 180. ³⁶ Kirche intern 8 (Aug. 1994) 28.
- ³⁷ W. Seibel (A. 16) 577. Inzwischen liegt d. off. Presseber. d. DBK-Vollversamml. v. 23. 9. 1994 vor mit d. Erkl. zu „Ord. Sacerdotalis“: „Der Papst wollte bei allem Nachdruck auf die Verbindlichkeit seines Schreibens gewiß auch kein Diskussionsverbot verhängen“ (S. 5 f.).
- ³⁸ Grenzen kirch. Vollmacht (A. 11) 345. ³⁹ DH 1997 a.