

Sabine Demel

Ungeliebte Kinder Gottes?

Frauen in der katholischen Kirche

Denkt man an die Zeiten zurück, als den Frauen in den Kirchenräumen noch spezielle Plätze zugeordnet waren, als Frauen nach der Geburt eines Kindes unrein waren, als der Gesang von Klosterfrauen in einer Kirche oder Kapelle von einem für das Volk nicht einsehbaren Platz zu erfolgen hatte, als Ministrantinnen verboten waren und vieles andere mehr – dann bleibt wohl nichts anderes übrig, als festzustellen: In solchen Zeiten mußten sich die Frauen wie ungeliebte Kinder Gottes fühlen, ob sie so gesehen wurden oder nicht. Und wie steht es mit diesem Gefühl heute? Schließlich hat sich in der katholischen Kirche inzwischen einiges zugunsten der Frauen gewandelt. So gibt es in den Kirchenräumen keine weiblichen Aufenthaltsverbote mehr, der Geburtsvorgang wird nicht mehr mit der Frage nach der (Un-)Reinheit verbunden, Frauen sind ganz selbstverständlich in der Seelsorge tätig, Ministrantinnen gehören zum Normalbild eines Gottesdienstes usw. Trotzdem fühlen sich offensichtlich immer noch viele Frauen in der Kirche wie ungeliebte Kinder Gottes. Denn auch heute noch herrscht unter den Frauen die Meinung vor, daß die Kirche weiterhin „ein festgefügtes Frauenbild (hat), das die einseitig familienorientierte, sich aufopfernde und sich dem Mann unterordnende Frau zum Leitbild erklärt“ – so haben es zumindest in Deutschland Anfang der 1990er Jahre 45 Prozent aller Katholikinnen quer durch die verschiedenen Altersgruppen bei einer Repräsentativbefragung angegeben¹.

Frauen in der Kirche – sind sie tatsächlich ungeliebte Kinder Gottes? Zur Beantwortung dieser Frage legt sich zunächst ein Blick auf die biblische Tradition über das Verhältnis Jesu zu den Frauen nahe, um im Anschluß daran die kirchliche Stellung der Frauen in Vergangenheit und Gegenwart näher zu betrachten. In einem dritten Schritt soll schließlich die innerkirchliche Diskussion über die Frauenordination dargestellt werden. Ein vierter und abschließender Gedankenschritt wird ein Resümee ziehen und dieses mit einem Ausblick verbinden².

Frauen als Begleiterinnen Jesu und Mitarbeiterinnen in der Gemeinde

Frauen in Kirche und Gemeinde – was weiß die Bibel davon zu berichten? Eine ganze Menge. In vielen neutestamentlichen Texten kommt zum Ausdruck, was eindringlich an einer Stelle aus dem Lukasevangelium verdeutlicht werden kann:

„In der folgenden Zeit wanderte er (Jesus) von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf und verkündete das Evangelium vom Reich Gottes. Die Zwölf begleiteten ihn, außerdem einige Frauen, die er von bösen Geistern und von Krankheiten geheilt hatte: Maria Magdalene, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes, Susanna und viele andere. Sie alle unterstützten Jesus und die Jünger mit dem, was sie besaßen“ (Lk 8,1–3).

Ist das auch historisch wahrscheinlich, was Lukas hier berichtet: Frauen haben Jesus während seiner Wandertätigkeit durch Galiläa begleitet? – Ja, denn die Beiläufigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der dieser Sachverhalt erwähnt wird, gilt in der Exegese als ein wichtiges Argument für die Historizität einer Schilderung. Dieses Argument wird auch noch unterstützt durch einen Blick in das Markus- und Matthäusevangelium, in denen ebenfalls nebenbei und beiläufig berichtet wird, daß Frauen Jesus in Galiläa nachfolgten und ihm dienten (Mk 15,40 und Mt 27,55f.)³.

Eine weitere Frage stellt sich: Warum werden von den vielen Frauen drei namentlich genannt? Diese Hervorhebung liegt wohl darin begründet, daß diese drei Frauen „in der ersten Gemeinde in hohem Ansehen standen und daß das in ihrem Umgang mit Jesus zu seinen Lebzeiten begründet war“⁴.

Und schließlich ein letzter Hinweis: Wie ist die Aussage zu verstehen, daß die Frauen Jesus und seine Jünger mit dem, was sie besaßen, unterstützt hätten, besser: gedient hätten? Waren die Frauen so etwas wie stille Sympathisantinnen, die Jesus nur in *äußeren Dingen* unterstützt haben, ihm sozusagen den Rücken von allem lästigen Alltagskleinkram, vor allem auch finanzieller Art freihielten, aber in keiner Weise an seinem Verkündigungsauftrag teilnahmen⁵?

Dagegen sprechen zwei Gesichtspunkte: Erstens wird die Gemeinschaft Jesu mit den Zwölf und den Frauen nicht nur als rein äußerlich beschrieben, sondern als eine Art Gesinnungsgemeinschaft, die durch gegenseitige Unterstützung und personalen Rückhalt geprägt ist⁶. Das wird deutlich, wenn man die Aussage, daß die Zwölf und einige Frauen „*ihn* (sc. Jesus) *begleiteten*“ im griechischen Urtext betrachtet. Wörtlich übersetzt heißt es dort nämlich: „und die Zwölf *mit ihm*, und einige Frauen“. Diese Formulierung: „mit ihm“ zeigt eine enge Verbindung an, nicht nur eine lose Gefolgschaft. Und diese enge Verbindung wird nicht nur über die Zwölf ausgesagt, sondern auch über die Frauen, die durch den Verbindungsartikel „und“ zu Gliedern dieser engen Gefolgschaft werden: „die Zwölf waren mit ihm, *und* einige Frauen“.

Zu dieser Beobachtung paßt dann auch der zweite Aspekt: Da Reisende auf jüdischem Gebiet unter Armenrecht standen und mit bescheidener Versorgung rechnen konnten⁷, ist hier das Verb „dienen“ (diakonein) nicht im wörtlichen Sinn als „am Tisch dienen“, also für die Mahlzeiten sorgen, zu verstehen. Es steht hier vielmehr in seiner übertragenen Bedeutung, wie sie auch an anderen Stellen im Neuen Testament belegt ist, nämlich als Umschreibung für „die konkret gelebte Jesunachfolge und den Einsatz für das Evangelium“⁸. Demzufolge ist mit dem hier erwähnten „dienen“ bzw. „unterstützen“ der Frauen wohl „eher an eine Grunddimension des Lebens zu denken als an ganz bestimmte Dienste“⁹. Somit bleibt festzuhalten: Auch

Frauen gehörten zu Jesu Gefolge und konnten dadurch zumindest ähnlich, wenn nicht sogar in gleicher Weise wie die Zwölf an Jesu Lehre und Verkündigung ebenso Anteil haben, wie an seinem außergewöhnlichem Wirken¹⁰.

Gesellschaftliche und religiöse Gleichberechtigung in der Urkirche

Der Kurztext aus dem Lukas-Evangelium zeigt exemplarisch, was sich in vielen Erzählungen quer durch alle Evangelien spiegelt: Jesus ist ganz offen, vorurteilsfrei und unbekümmert mit Frauen umgegangen, und das in einer eindeutig patriarchalen Gesellschaft. Auch in seiner Lehre finden sich keine besonderen Anweisungen an die Frauen, wie sie sich als Frauen zu verhalten, was sie als Frauen zu tun und zu lassen hätten. Deshalb sucht man auch vergebens nach einem Wort aus dem Mund Jesu, das einen *prinzipiellen* Grund angibt, der „die Frau von Aufgaben ausgeschlossen hätte, die er Männern anvertraute“¹¹. Mehr noch: In der gesamten evangelischen Tradition ist kein einziges negatives Wort über Frauen überliefert.

Das entscheidende Motiv Jesu für sein absolut neues Verhältnis zu Frauen war aber keineswegs ein „Feminismus im Sinne einer modernen Befreiungsbewegung“¹², sondern Jesu Grundverständnis der Gottes-Reich-Botschaft. Weil Jesus sich zuallererst zu den Unterdrückten und Außenseitern der Gesellschaft gesandt wußte (vgl. Mk 1,32; Mt 11,28; Lk 6,20f.), darum ist er auch auf die Seite der Frauen getreten, die zu diesen gesellschaftlich und moralisch Diskriminierten und Marginalisierten gehörten. Ihnen hat er in Wort und Tat verkündet, daß auch sie zu den geliebten Kindern Gottes gehören. Ohne Unterschied zu den Männern hat er auch sie berufen, „sein Wort zu hören und die Gabe des Reiches zu empfangen“¹³, er hat ihnen zu ihrer Selbstachtung verholfen und sie „zur vollen Selbstverwirklichung ihrer christlichen Persönlichkeit“¹⁴ als geliebte Kinder Gottes aufgerufen.

Die christlichen Urgemeinden hatten offensichtlich diese Botschaft Jesu im Umgang mit Frauen verstanden und aus dieser völlig neuen Einstellung Jesu zu Frauen auch die Konsequenzen für ihren Gemeindeaufbau gezogen. Denn wie aus verschiedenen Stellen des Neuen Testaments hervorgeht, hatten Frauen im urkirchlichen Gemeindeleben ganz selbstverständlich wichtige Aufgaben übernommen: Sie legten das Wort Gottes aus, wie von einer Frau namens Priszilla in der Apostelgeschichte erzählt wird (Apg 18, 26), waren Leiterinnen von urchristlichen Hausgemeinden, wie aus der überlieferten Grußempfehlung Priskas zu schließen ist (1 Kor 16, 19), hatten in den christlichen Gemeinden führende Stellungen inne, wie die Charakterisierung einer Frau namens Phoebe als „Dienerin der Gemeinde von Kenchreä“ zeigt (Röm 16, 1), und waren Mitarbeiterinnen in der Mission, wie das Lob des Paulus über Frauen wie Maria, Persis und Evodia bezeugt (Röm 16,6.12; Phil 4, 2f.).

Die Frauen genossen in den christlichen Urgemeinden gesellschaftliche und religiöse Gleichberechtigung. Das war ein wirklich revolutionärer Zug angesichts der jüdischen Praxis, in der die Frauen gesellschaftlich auf die Funktion der Hausfrau und Mutter beschränkt waren und in religiöser Hinsicht nicht einmal an den kulturellen Versammlungen aktiv teilnehmen durften.

Doch diese urkirchlichen Verhältnisse hatten nicht lange Bestand, wie ein Blick in die weitere Entwicklung der Kirche zeigt. Bereits gegen Ende des ersten Jahrhunderts werden die Frauen aus ihrer gleichrangigen Stellung verdrängt. Für diese Entwicklung gelten folgende Gründe als maßgeblich:

„Zum einen ließ die messianische Hochspannung der Anfangszeit unmittelbar nach Jesu Tod nach, was ganz unwillkürlich zu einer Anpassung der christlichen Gemeinden an die jüdisch-hellenistische Umwelt und ihre patriarchalen Ordnungsstrukturen führte. Zum anderen verstand sich die Kirche zunehmend als ein ‚großes Haus‘, in dem – den Regeln des antiken Hausstandes entsprechend – die Männer als die ‚Hausherren‘ (oikodespotes) galten und die Frauen sich unterzuordnen hatten. Hinzu kam außerdem, daß sich die urchristlichen Gemeinden von aufkommenden Irrlehren, vor allem der Gnosis, abzugrenzen hatten. Da gerade die Gnosis sehr frauenemanzipatorisch ausgerichtet und die Lehrtätigkeit von Frauen in gnostischen Kreisen weit verbreitet war, geriet das öffentliche Wirken von Frauen in den christlichen Gemeinden alsbald unter Häresieverdacht.“¹⁵

Erste Zeugnisse dieser Entwicklung lassen sich auch schon im Neuen Testament ausmachen. Paradebeispiel dafür ist die bekannte und vielzitierte Textpassage, daß die Frauen in der Kirche schweigen sollen (1 Kor 14,33b–36; vgl. 1 Tim 2,11–15; 1 Petr 3,1–3).

Von der gehorsamen Gattin zur Frau in vielfältigen Lebensbezügen

Wie und wann genau sich alles anders zu entwickeln begann, als Jesus es vorgelebt und verkündet hat, läßt sich aus heutiger Sicht nicht mehr exakt feststellen. Tatsache ist, daß Frauen schon sehr bald aus der (kirchlichen) Öffentlichkeit verdrängt und fortan jahrhundertlang nicht mehr als Kinder Gottes, geschweige denn als geliebte Kinder Gottes gesehen und geachtet, sondern nur noch als gehorsame Gattin und gebärfreudige Mutter geduldet worden sind. Sogar noch im Jahr 1930 wurde von Papst Pius XI. in der Enzyklika „Casta connubii“ verkündet:

„Einige Verwegene ... bezeichnen diesen Gehorsam (der Frau gegenüber dem Mann) als eine entwürdigende Versklavung des einen Eheteils durch den anderen. Beide Gatten, sagen sie, besäßen völlig gleiche Rechte. Da diese Ebenbürtigkeit durch die Sklaverei des einen Teils verletzt werde, so rühmen sie sich stolz, eine Befreiung der Frau vollzogen zu haben, oder fordern, daß sie in Bälde vollzogen werde ... Aber das ist keine wirkliche Befreiung der Frau: sie betrügt nicht jene der Vernunft entsprechende und gebührende Freiheit, wie sie die hehre Aufgabe der Frau und Gattin fordert. Sie ist eher eine Schändung des weiblichen Empfindens und der Mutterwürde, eine Umkehrung der ganzen Familienordnung ... Diese falsche Freiheit und unnatürliche Gleichstellung mit dem Manne wird sich zum eigenen Verderben der Frau auswirken.“¹⁶

Daß es sich bei den Darlegungen von Papst Pius XI. nicht etwa nur um einmalige Entgleisungen handelt, sondern um eine realistische Spiegelung der kirchlichen Sichtweise dieser Zeit, wird durch einen Blick auf das kirchliche Gesetzbuch von 1917 deutlich. Denn im Codex Iuris Canonici von 1917 (CIC/1917) sind viele Regelungen enthalten, die Frauen klar benachteiligen und zum Teil entwürdigend sind. So durften zum Beispiel Frauen im Normalfall nicht den Ministrantendienst versehen. Nur in Ausnahmefällen war er ihnen gestattet, und dann auch nur unter der Auflage, den Ministrantendienst aus der Ferne zu verrichten, ohne in irgendeiner Weise an den Altarraum heranzutreten (c. 813 § 2). Ebenso frauenfeindlich, fast schon grotesk, waren schließlich auch die Bestimmungen, daß der Gesang von Klosterfrauen in einer Kirche oder Kapelle von einem für das Volk nicht einseharen Platz zu erfolgen hatte (c. 1264 § 2), bei der Vermögensverwaltung nur Männer dem Bischof behilflich sein konnten (c. 1520 § 1; c. 1521 § 1f.) und nur ein Mann Antragsteller für einen Selig- und Heiligsprechungsprozeß sein konnte (c. 2004 § 1).

Zwar ist man geneigt, diese Beispielliste aus dem Codex Iuris Canonici von 1917 mit dem Hinweis zu krönen, daß die Frau schließlich auch vom Empfang der heiligen Weihe ausgeschlossen war (c. 986 § 1). Doch ist gerade diese rechtliche Festlegung mit dogmatisch-theologischen Überlegungen zu verbinden, wie sie weiter unten folgen werden.

Eine Wende in der kirchlichen Sichtweise der Frau brachte erst Papst Johannes XXIII., der 1963 nicht mehr von der Unterordnung der Frau unter den Mann und nicht mehr nur von der Berufung der Frau als Mutter sprach, sondern von der Würde der menschlichen Person und von gleichen Rechten der Frau sowohl im Privatbereich als auch im Staat¹⁷. Diese von Johannes XXIII. vollzogene Anerkennung der grundsätzlichen Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung von Mann und Frau ist vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen und in mehrfacher Hinsicht entfaltet worden. So heißt es etwa in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute:

„Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden. ... Doch jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht. Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert“ (GS 29).

Hinsichtlich des innerkirchlichen Bereichs stellte das Konzil im Dekret über das Laienapostolat fest:

„Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen“ (AA 9).

Diese neue Sichtweise des Konzils ist auch in das kirchliche Gesetzbuch eingegangen. Der Codex Iuris Canonici von 1983 betrachtet die Frau als in jeder Hinsicht ebenbürtig mit dem Mann; dies geht klar aus den beiden Katalogen über die Pflichten und Rechte der Gläubigen und der Laien hervor (cc. 208–231); denn hier wird – bis auf eine Ausnahme¹⁸ – nicht zwischen Mann und Frau unterschieden. Schon in der Einleitungsnorm des Grundrechtekataloges heißt es:

„Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken“ (c. 208).

Jede und jeder Christgläubige hat also das Recht, an der Heilssendung der Kirche mitzuwirken und das Apostolat auszuüben, allerdings – wie es im Gesetzestext heißt – „gemäß der je eigenen Stellung und Aufgabe“. Mit dieser Formulierung sind die sendungsspezifischen Unterschiede angesprochen, die es zwischen Klerikern, Ordensleuten und Laien gibt und geben muß (c. 207), keineswegs aber etwa sendungsspezifische Unterschiede zwischen Mann und Frau. Folglich wird im geltenden Gesetzbuch bei nahezu allen kirchlichen Diensten und Ämtern, die ein Laie wahrnehmen kann, nicht mehr wie früher zwischen männlichen und weiblichen Laien unterschieden. Theoretisch ist damit die Gleichberechtigung der Frau weitgehend garantiert, doch praktisch hat sich diese Tatsache noch nicht besonders effektiv niedergeschlagen. Nach wie vor sind zum Beispiel Frauen in kirchlichen Leitungs- und Führungspositionen unterrepräsentiert. Es bedarf wohl noch eines langen Atems gemeinsamer Bemühungen, die Auswirkungen der jahrhundertelangen Unterdrückung der Frauen in der und durch die Kirche auch praktisch zu überwinden.

Die Frauenordination im Spiegel von Recht, Lehramt und Theologie

Bei aller prinzipiellen Gleichstellung von Frau und Mann bleibt auch nach dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 die Frauenordination rechtlich ausgeschlossen. Diese Tatsache sorgt schon seit langem für Diskussionen innerhalb wie auch außerhalb der katholischen Kirche. Denn viele sehen darin den schlagenden Beweis dafür, daß die Frauen in der katholischen Kirche entgegen den Lippenbekenntnissen doch nicht zu den geliebten Kindern Gottes gerechnet werden.

Rechtslage

Dreh- und Angelpunkt für die Frage nach der Frauenordination bildet die Festlegung der katholischen Kirche, daß nur ein Mann geweiht werden kann. Im der-

zeit geltenden kirchlichen Gesetzbuch ist diese Bestimmung kurz und bündig in die Worte gefaßt: „*Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann*“ (c. 1024).

Dieser Wortlaut kann nicht oft genug ins Bewußtsein gehoben werden, da er immer wieder tendenziell verkürzt oder erweitert wiedergegeben wird. So wird einerseits nicht selten die hier normierte (Un-)Gültigkeit zu einer (Un-)Erlaubtheit reduziert, weshalb eine Weihe an Frauen lediglich verboten, aber dennoch gültig sei. Andererseits wird oft eine „göttliche Weisung“ bzw. ein „göttliches Recht“ geltend gemacht, weshalb jegliche Änderung dieses Gesetzes für ausgeschlossen erklärt wird, weil das im Widerspruch zum göttlichen Willen stünde, dem die Kirche verpflichtet ist; doch in der Rechtsbestimmung über die Nichtzulassung von Frauen zur Weihe wird gerade nicht auf eine göttliche Weisung Bezug genommen.

Lehramtliche Begründung

Kirchliches Recht ist in seinen großen Zügen so gut oder schlecht, so restriktiv oder offen, wie die ihm zugrundeliegende theologische Lehre. Denn kirchenrechtliche Bestimmungen stehen nicht im theologieleeren Raum, sondern sind vielmehr Ausdruck der theologischen Überzeugungen des höchsten kirchlichen Lehramtes. Wie lautet dessen Begründung für die Nichtzulassung von Frauen zur heiligen Weihe? Hier ist nach den drei Weiheformen der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe zu differenzieren:

1. Warum Frauen nicht zur *Bischofsweihe* zugelassen werden können, ist bislang weder angefragt noch lehramtlich näher erläutert worden.

2. Ob Frauen die *Diakonatsweihe* empfangen können, wird dagegen zur Zeit heftig in Kirche und Wissenschaft diskutiert, da es bereits in der frühen Geschichte der katholischen Kirche phasenweise und regional einen Frauendiakonat mit eigenem Profil gab, der Ständige Diakonat erst vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) wieder eingeführt worden ist und vor allem, da die Argumente für die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats für Männer in den 1960er Jahren schon seit längerem genau auf die heutige Situation vieler Frauen in der Kirche zutreffen: Frauen sind in Funktionen tätig, die für den Diakonat als sakramentaler Vergewärtigung der dienenden Grundhaltung Jesu Christi und der Kirche charakteristisch sind; sie nehmen in den Gemeinden die verschiedenen Dienste der kirchlichen Liebestätigkeit wahr und haben oft auch deren Leitung inne, üben liturgische Dienste aus wie die Austeilung der Eucharistie, die Verkündigung des Wortes Gottes sowie die Leitung von Wortgottesdiensten und Gebeten der Gläubigen. Das kirchliche Lehramt hat bisher zu dieser Diskussion noch nicht Stellung bezogen, so daß die Frage eines Frauendiakonats lehramtlich (noch) offen ist.

3. Im Unterschied dazu ist eine Öffnung der *Priesterweihe* für Frauen bereits in mehreren lehramtlichen Dokumenten klar ausgeschlossen worden. Nach deren zentralen Aussagen gründet dieser Ausschluß in keiner Weise in einer Minderbewertung der Frau oder gar in deren Nichtanerkennung als geliebtes Kind Gottes,

sondern vielmehr in der unwandelbaren Identität der Priesterweihe. Denn zu dieser unwandelbaren Identität der Priesterweihe gehört es, daß die sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi durch den geweihten Priester an das männliche Geschlecht gebunden ist.

So wurde bereits 1976 von der Glaubenskongregation dargelegt, daß sich die Kirche „aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt (hält), die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen“¹⁹. Diese Treue zum Vorbild des Herrn hat ihre Grundlage erstens im Verhalten Jesu Christi, nur Männer in den Zwölferteil berufen und damit als Apostel bestellt zu haben, zweitens in der Handlungsweise der Apostel, ebenso nur Männer als ihre Nachfolger ausgesucht zu haben, drittens in der dadurch grundgelegten Tradition und viertens in der bleibenden Bedeutung dieser Praxis²⁰. Diese von Jesus Christus grundgelegte Tradition gewinnt dadurch eine besondere Aussagekraft, daß sich Jesus in anderen Bereichen sehr wohl für die Frauen eingesetzt hat, und zwar ganz gegen den Trend seiner Zeit. Daher steht hinter der kirchlichen Praxis, nur Männer zur Priesterweihe zuzulassen, nicht nur die damalige sozio-kulturelle Situation, sondern auch und vor allem ein positiver Willensakt Jesu, der geschichtlich und gesellschaftlich unabhängig ist und für alle Zeit gilt. Die entscheidende Grundlage hierfür wird in der Lehre von der sogenannten symbolischen Analogie gesehen, und zwar wie folgt:

„Die Ökonomie der Sakramente ist in der Tat auf natürlichen Zeichen begründet, auf Symbolen, die in die menschliche Psychologie eingeschrieben sind: ‚Die sakramentalen Zeichen‘, sagt der hl. Thomas, ‚repräsentieren das, was sie bezeichnen, durch eine natürliche Ähnlichkeit.‘ Dasselbe Gesetz der Ähnlichkeit gilt ebenso für die Personen wie für die Dinge: wenn die Stellung und Funktion Christi in der Eucharistiefeyer sakramental dargestellt werden soll, so liegt diese ‚natürliche Ähnlichkeit‘, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muß, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird: andernfalls würde man in ihm schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann.“²¹

In Ergänzung dazu steht der Gedankengang von der Brautsymbolik, nach dem im Verhältnis des (männlichen) Weiheamtsträgers zu seiner Gemeinde das Verhältnis des (männlichen) Bräutigams und Hauptes Christi zu seiner (weiblichen) Braut, der Kirche, abgebildet wird, und zwar auf sakramentale Weise, d. h. die Abbildung bewirkt, was sie bezeichnet²². Mit anderen Worten: Nur ein *Mann kann die Relation Christi zur Kirche* als ihr Bräutigam oder Hausvater zeichenhaft sakramental zum Ausdruck bringen. Dabei geht es nicht einfach nur um *die persönliche Geschlechtlichkeit Jesu, die repräsentiert wird*, sondern um *die mit der Geschlechtlichkeit gegebene Symbolik der Relation der Geschlechter zueinander* (= Realsymbolik der geschlechtlichen Differenzierung des Menschen), die unvertauschbar sind, genauso wie ja nur der Mann Vater und die Frau Mutter werden kann²³.

Diese theologische Begründung, wie sie von der Glaubenskongregation 1976 vorgelegt worden ist, hat Papst Johannes Paul II. 1994 noch einmal aufgegriffen und bekräftigt, ja sogar in der Formulierung noch schärfer gefaßt, indem er davon

spricht, daß „die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden“, und indem er betont, „daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“²⁴.

Perspektiven

Das ist der Ist-Stand von Rechtslage und Lehre in der katholischen Kirche. Sie sind von allen katholischen Christen anzuerkennen und einzuhalten. Gleichzeitig gilt aber ebenso, daß die Suche nach der Wahrheit weitergehen muß; denn die Wahrheit ist stets größer als ihre sprachliche Fassung und deshalb prinzipiell immer der fortschreitenden Differenzierung, Erweiterung und Vertiefung zugänglich.

Diese Aufgabe der ständigen Wahrheitsuche kommt kraft des Heiligen Geistes allen Gliedern der Kirche zu, insbesondere aber den Theologen und Theologinnen. Denn deren Aufgabe ist es, in einer von Loyalität geprägten und wissenschaftlich adäquaten Art und Weise dadurch zum Aufbau der Kirche beizutragen, daß die der Kirche anvertraute Wahrheit immer tiefer erforscht, wissenschaftlich-argumentativ dargestellt sowie zeitgemäß verkündet wird. In diesem Sinn hat sich die theologische Wissenschaft schon seit 1960 bis heute immer wieder intensiv mit der Lehre auseinandergesetzt, daß Frauen nicht zum Empfang der Priesterweihe zugelassen werden können. In den zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Thema werden vor allem folgende Bedenken und Anfragen geäußert und zur Diskussion gestellt:

1. Ein erster kritischer Hinweis betrifft die Bedeutung des Zwölferkreises. Hier wird immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß es bei der Berufung der Apostel nicht um die Frage von Mann und Frau geht, sondern um eine Zeichenhandlung, die sich auf die zwölf Stämme des Volkes Israel bezieht. Die zwölf von Jesus ausgewählten Männer stehen für die Stammväter des zu erneuernden Israel:

„Diese prophetische Zeichenhandlung konnte natürlich am besten durch zwölf jüdische Männer symbolisiert werden (und nicht durch eine beliebige Zahl z.B. von Juden und Samaritern oder von Frauen und Männern).“²⁵

Allerdings spielte diese Zeichenhandlung offensichtlich schon bald keine Rolle mehr. Denn zwei von den drei Merkmalen werden kurze Zeit später nicht mehr beachtet: Die Zahl „zwölf“ wird ebenso nicht wiederhergestellt, wie auch Nichtjuden als Apostel hinzukommen. Von daher stellt sich die Frage: Warum hält die Kirche ausgerechnet am dritten Merkmal, dem Geschlecht, so eisern fest, um den Dienst der „Zwölf“ bzw. der Apostel wahrnehmen zu können? Hat sie dabei im Blick, daß selbst in den Schriften des Neuen Testaments die Zurückweisung der Frau vom öffentlich-amtlichen Auftreten an keiner einzigen Stelle mit dieser Zeichenhandlung Jesu oder einer anderen speziellen Weisung Jesu begründet wird? Und trägt sie der Tatsache Rechnung, daß die Gesellschaft inzwischen immer weniger von patriarchalischen Strukturen geprägt ist und sich immer stärker auf ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen Mann und Frau gründet²⁶?

2. Ebenso werden immer wieder Bedenken gegen die Gleichsetzung erhoben: Die *Zwölf* sind gleich die *Apostel* sind gleich die *Priester*. Denn erstens war der Apostelkreis größer als der Zwölferkreis und zweitens gelten nicht die Priester, sondern nur die Bischöfe als Nachfolger der Apostel. In diesem Sinn wird geltend gemacht:

„Der Übergang vom Begriff des Apostels und der Zwölf zum Begriff des Priesters (und Bischofs) (ist) in der Erklärung (sc. Inter insigniores) zu einfach, als daß er den heutigen Erkenntnissen des Werdens der Urkirche, ihrer Struktur und Organisation genügen könnte. Wenn man solche sehr schwierigen, aber heute nicht mehr zu umgehenden Erkenntnisse würdigt, dann kann man sich fragen, ob sich etwas Bestimmtes und Eindeutiges aus der Wahl von Männern für das Zwölferkollegium durch Jesus für die Frage eines normalen und schlichten Gemeindeleiters und Vorstehers der Eucharistiefeier in einer beliebigen Gemeinde in späterer Zeit ableiten lasse.“²⁷

3. Auch der Gedankengang der symbolischen Analogie des Glaubens zusammen mit der Brautsymbolik stößt auf Anfragen. Vor allem drei Gesichtspunkte werden hier geltend gemacht:

Erstens gibt es für die Kirche nicht nur das Bild von der Braut, sondern viele weitere wie zum Beispiel das Bild vom Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes. Das Bräutigam-Braut-Bild ist also nur eines von vielen. Das neue Testament gibt keinem der zahlreichen Bilder für die Kirche „das Monopol, auch nicht der Bräutigam-Braut-Symbolik“²⁸.

Zweitens sind Herkunft und Inhalt des Bildwortes von der Braut Gottes bzw. Christi zu beachten. Ursprünglich im Alten Testament verwendet, findet es auch Eingang ins Neue Testament als Umschreibung für die gnadenhafte Erwählung des Gottesvolkes (Braut) durch Jahwe bzw. Christus (Bräutigam). Grundlage der Bräutigam-Braut-Metaphorik ist somit ein Verhältnis von Über- und Unterordnung zwischen Bräutigam und Braut; denn der Bräutigam ist als der Erwählende der Aktive, die Braut als die Erwählte die passiv Reagierende. Da diese ungleiche Beziehung zwischen Bräutigam und Braut ebenso wenig dem heutigen Selbstverständnis von Brautpaaren entspricht wie sie auch nicht mehr Inhalt der kirchlichen Lehre ist²⁹, erweist sich die Brautmetaphorik nur noch als sehr bedingt geeignete Ausdrucksweise für das unabdingbar übergeordnete Verhältnis Christi zur Gemeinde.

Wird bei der Bräutigam-Braut-Metaphorik auch noch die natürliche Ähnlichkeit geltend gemacht, um das Verhältnis Gottes (Christi) zur Kirche abbilden zu können, „müßte man konsequenterweise behaupten, die Frau sei dem Mann wesensgemäß untergeordnet und ebendeshalb könne nur ein Mann Christus, das Haupt der Frau (Gemeinde), sakramental darstellen. Im Klartext: ... nur unter Hinweis auf die *wesensgemäße* Unterordnung der Frau unter den Mann könnte *theologisch* begründet werden, daß die Frau allenfalls die ihrem Herrn und Haupt Jesus Christus in allem untergeordnete Gemeinde – die ‚Braut‘ repräsentieren kann, niemals aber den der Braut in allem übergeordneten Bräutigam und Herrn Jesus Christus.“³⁰

Drittens wird nirgendwo im Neuen Testament erkennbar, daß das „Mann-Sein“ Jesu ein theologisch ausschlaggebender Grund für sein Haupt-Sein gegenüber

seinem Leib bzw. für sein Bräutigam-Sein gegenüber seiner Braut, der Kirche, sein soll. Grundlage seines Haupt-Seins und seines Bräutigam-Seins ist vielmehr und einzig seine Erlösungstat. Diese Erlösungstat hat aber gerade nicht im *Mann-Sein* Jesu ihren Grund, sondern allein in seiner liebenden Hingabe an die Menschen. Nicht das Mann-Sein des Weiheamtsträgers ist entscheidend, um die erlösende Rolle Christi als des Hauptes gegenüber seiner Kirche sakramental darzustellen:

„Denn gerade nicht aufgrund von Geschlecht, Rasse oder Klasse repräsentiert das (priesterliche) Amt Christus, sondern allein aufgrund der *Weibe*, durch die ein Mensch kirchlich-sichtbar von Gott zu diesem Dienst bestellt und befähigt wird.“³¹

4. Vor einer Überbetonung des Geschlechts Jesu Christi wird auch von der Theologiegeschichte her gewarnt. Entscheidend ist nicht das *Mann-Werden* Gottes in Jesus Christus, sondern sein *Mensch-Werden*. Diese Erkenntnis hatte sich schon in der frühen Kirche durchgesetzt und ist bereits auf dem Vierten Ökumenischen Konzil von Chalkedon im Jahre 451 lehramtlich als Bestandteil unseres Glaubensbekenntnisses festgeschrieben worden³².

„Die gesamte christologische Streitgeschichte reflektierte einzig und allein die Thematik der *Menschwerdung*; der Logos hat nicht das *Mannsein* angenommen, sondern die menschliche Natur als solche, die *Frausein* und *Mannsein* insgesamt ist. Mit aller Entschiedenheit und auch spekulativer Anstrengung wurde das ‚Logos-Sarx-Schema‘ nicht zuletzt deshalb zurückgewiesen, weil der Logos nicht in ein biologisches Etwas (Sarx-Fleisch) *hineingestiegen*, sondern ‚Anthropos‘, Mensch *geworden ist*, mit dessen Einheit von Leibhaftigkeit, psychischer Beschaffenheit und freier, denkender Selbstverantwortung.“³³

Theologisch-rechtliche Schlußfolgerungen

1. Die Entscheidung, ob der Ausschluß der Frau von der Priesterweihe wirklich zum bleibend normativen und nicht zum geschichtlich wandelbaren Gehalt der Tradition gehört, „obliegt der Kirche selbst, und zwar konkretisiert durch den Dienst ihres Lehramtes“³⁴, das seinerseits auf den Glaubenssinn der ganzen Kirche und die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Theologie verwiesen ist. In diesem Sinn ist im kirchlichen Gesetzbuch explizit festgehalten:

„Da die Sakramente für die ganze Kirche dieselben sind und zu dem von Gott anvertrauten Gut gehören, hat allein die höchste kirchliche Autorität zu beurteilen oder festzulegen, was zu ihrer Gültigkeit erforderlich ist“ (c. 841).

Deshalb gilt: Rechtliche Regelungen und Festlegungen können sich erst dann (grundlegend) ändern, wenn sich die Theologie (grundlegend) ändert.

2. Zwar ist dem Lehramt voll und ganz zuzustimmen, daß die Kirche stets die Treue zu Jesus Christus wahren muß, auch und gerade in der Frage der Priesterweihe, doch darf nicht übersehen werden, daß die Frage, *worin genau die Treue hin-*

sichtlich des Geschlechts bei der Priesterweihe besteht, wissenschaftlich wie lehramtlich noch nicht hinreichend geklärt ist, genau genommen, noch immer offen ist.

Darum muß die Diskussion zwischen Lehramt und Wissenschaft darüber fortgesetzt werden, welche (un)wandelbare theologische Bedeutung dem Geschlecht bei der Priesterweihe zukommt, „mit Vorsicht, unter gegenseitigem Respekt, in Kritik gegenüber unangebrachten Emotionalitäten, die auch auf beiden Seiten ausdrücklich oder heimlich am Werk sind, aber auch mit Mut zu einem geschichtlichen Wandel, der zu der Treue gehört, die die Kirche ihrem Herrn schuldet“³⁵.

3. Alle theologischen und rechtlichen Aspekte konsequent zu Ende gedacht, können in folgender Schlußfolgerung zusammengefaßt werden:

„Die in ‚*Ordinatio sacerdotalis*‘ getroffene Entscheidung des Papstes ist universalkirchlich verbindlich und deshalb von Bischöfen und Theolog(inn)en (wie auch von allen katholischen Christ(inn)en) zu respektieren. Es sprechen aber keine zwingenden dogmatischen Gründe gegen eine spätere Korrektur. Wie das Beispiel der Religions- und Gewissensfreiheit zeigt, wäre es auch nicht das erste Mal, daß das römische Lehramt eine als verbindlich eingestufte Lehrposition modifiziert hätte. Um zu einer möglichen Korrektur der Lehrposition von ‚*Ordinatio sacerdotalis*‘ zu kommen, wird es freilich wegen der hohen Verbindlichkeit, die Johannes Paul II. seiner Entscheidung gegen die Priesterweihe von Frauen bemessen hat, die ganze Autorität eines Ökumenischen Konzils brauchen.“³⁶

Frauen als geliebte Kinder Gottes

Auch heute noch stoßen Frauen in der Kirche oft auf große Schwierigkeiten und Benachteiligungen, die in ihnen erneut das Gefühl aufkommen lassen, ungeliebte Kinder Gottes zu sein. Aber durch Wegbleiben und Fortgehen hat sich noch keine Wirklichkeit und keine Institution geändert, sondern nur durch persönliches Engagement mit Selbstbewußtsein und Rückgrat. Deshalb ist es wichtig, daß Frauen trotz alledem nicht davor zurückschrecken, sich mit ihrem Denken und Fühlen, ihren Talenten und Begabungen in die verschiedenen Lebensvollzüge von Gemeinde und Kirche durch Wort und Tat einzubringen, daß sie ihre Erfahrungen miteinander austauschen, sich einander solidarisch unterstützen und vernetzen. Frauen sollten sich gegen alle Unkenrufe und gegen alle gegenteiligen Erfahrungen bewußt sein, daß sie weder ungeliebte Kinder Gottes sind noch irgendein Potential, das nach Bedarf abzurufen ist. Sie sollten sich aber auch nicht umgekehrt für irgendeine bessere Ausgabe der Gattung Mensch oder für mehr geliebte Kinder Gottes als die Männer halten. Frauen sind genauso wie Männer Ebenbild Gottes und daher in gleichem Maß geliebte Kinder Gottes. Sie leben aber ihr Ebenbild-Sein und ihr Kind-Gottes-Sein anders als Männer, „weil sie andere Erfahrungen gemacht haben, anders sozialisiert worden sind und eine andere Biographie haben“³⁷. Deshalb haben die vorliegenden Überlegungen als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Mann und Frau als Ebenbilder Gottes von gleicher Würde und gleichberechtigte Kinder Gottes sind.

Für die Kirche als Sakrament des Heils für die Welt (vgl. LG 1, 9, 48, 59), also als Zeichen und Werkzeug des Heils, folgt daraus als zentrale Aufgabe, eben dieser Welt vorzuleben, daß sie ein beispielhafter, ja mustergültiger Ort ist, wo Männer und Frauen (bereits) gleichberechtigt und partnerschaftlich leben und wirken. Daher greift die in den letzten Jahren beliebte Frage nach dem Zugewinn, den die Kirche von Frauen in gleichberechtigter Position habe, zu kurz. Diese sogenannte Mehrwertfrage der Frauen für die Kirche ist geradezu entwürdigend, weil sie letztlich die Gleichwürdigkeit der Frau leugnet oder zumindest nicht ernst nimmt! Aufgrund der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau müßte die gleichberechtigte Repräsentanz von Frauen auf allen Ebenen der Kirche eine Selbstverständlichkeit sein und keiner eigenen Begründung bedürfen. Anders gesagt: Die kirchliche Frauenfrage darf *keine pragmatische*, sondern muß eine *theologische* Grundentscheidung sein. Es muß endlich zum Ausdruck gebracht werden, daß die Kirche die Frauen braucht, und zwar als gleichberechtigte Partnerinnen – nicht weil sie sonst zu wenig Leute für die tägliche Arbeit und Umsetzung ihrer Sendung hätte, sondern weil dies die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Mann und Frau verlangt.

ANMERKUNGEN

¹ Frauen u. Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach, Arbeitshilfen 108 (Bonn 1993) 97.

² Vgl. ausführlich dazu S. Demel, Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche (Freiburg – im Druck).

³ Vgl. L. Schottroff, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, hg. v. W. Schottroff u. W. Stegemann, Bd. 2, Frauen in der Bibel (München 1980) 91-133, 101.

⁴ K. H. Rengstorff, Das Evangelium nach Lukas (Göttingen ¹⁶1975) 105; vgl. S. Bieberstein, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (Fribourg 1988) 47.

⁵ So J. Leipoldt, Jesus u. die Frauen. Bilder aus der Sittengeschichte der alten Welt (Leipzig 1921) 86; L. Bormann, Recht, Gerechtigkeit u. Religion im Lukasevangelium (Göttingen 2001) 256; E. Mohri, Maria Magdalena. Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts (Marburg 2000) 108: „in 8, 3 ist das Dienen als materielle Unterstützung gekennzeichnet“.

⁶ Vgl. W. Kirchschräger, Jüngerinnen als Nachfolgerinnen auf seinen Wanderungen, in: Jesus, Freund u. Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz u. Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu, hg. v. E. Ruckstuhl (Stuttgart 1996) 125-133, 129f.; Bieberstein (A. 4) 38f. i.V.m. 67.

⁷ Vgl. Rengstorff (A. 4) 104.

⁸ H. Steichele, „Auf das Wort der Frau hin kamen sie zum Glauben“ (Joh 4, 39). Die Rolle der Frau in der urchristlichen Seelsorge, in: Zwischen Alltag u. Ausnahme. Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie u. gegenwärtige Praxis, hg. v. S. Pemsler-Maier (Ostfildern 2001) 21-39, 32.

⁹ Kirchschräger (A.6) 128.

¹⁰ Vgl. W. Neuer, Mann u. Frau in christlicher Sicht (Gießen 1981) 86.

¹¹ J. Leenhardt u. F. Blanke, Die Stellung der Frau im Neuen Testament u. in der alten Kirche (Zürich 1949) 9.

¹² R. Laurentin, Jesus u. die Frauen. Eine verkannte Revolution?, in: Concilium 16 (1980) 275-283, 276.

¹³ Ebd. 281.

¹⁴ J. Blank, Frauen in den Jesusüberlieferungen, in: Die Frau im Urchristentum, hg. v. G. Dautzenberg u. a. (Freiburg 1983) 90.

¹⁵ Steichele (A. 8) 37.

¹⁶ Pius XI., Enzyklika „Casti connubii“, in: Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche u. kirchlichen Gemeinschaften, in: Frauenbefreiung u. Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1987) 113.

¹⁷ Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris“, Nr. 41, abgedruckt in: Frauenbefreiung u. Kirche (A. 16) 130.

¹⁸ Vgl. c. 230 §§ 2f., wonach die Dienstämter des Lektorats und Akolythats lediglich Männern auf Dauer übertragen werden können (c. 230 § 1), Frauen dagegen nur zeitlich begrenzt (c. 230 § 2). Diese Regelung ist nicht einsichtig bzw. als ein Relikt der altkodexarischen Diskriminierung von Frauen zu bewerten.

¹⁹ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, in: VApSt 117 (Bonn 1976) 11–29, 23.

²⁰ Ebd. 13–21.

²¹ Ebd. 23.

²² Vgl. ebd. 23f.

²³ Vgl. G. L. Müller, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in: MThZ 40 (1989) 129–143, 142; ders., Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis“, in: Frauen in der Kirche: Eigensein u. Mitverantwortung, hg. v. G. L. Müller (Würzburg 1999) 278–356, 299–313, 354f.; siehe dazu auch: Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre (A. 19) 17, 43f.

²⁴ Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, in: VApSt 117 (A. 19) 4–7, 6.

²⁵ M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie (Würzburg 2001) 454f.; vgl. W. Beinert, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, in: ThQ 173 (1993) 186–204, 192.

²⁶ Kehl (A.25) 455.

²⁷ K. Rahner, Priestertum der Frau?, in dieser Zs. 195 (1977) 291–301, 295; vgl. auch J. Werbick, Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium u. Praxis (Freiburg 1994) 208; P. Hünermann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis“, in: HerKorr 8 (1994) 406–410, 408f.

²⁸ Beinert (A. 25) 203.

²⁹ Vgl. dazu exemplarisch c. 1135 (CIC/1983): „Beide Ehegatten haben gleiche Pflicht und gleiches Recht bezüglich der Gemeinschaft des ehelichen Lebens.“

³⁰ Werbick (A. 27) 213; vgl. Beinert (A. 25) 196f.; I. Raming, Priesteramt der Frau. Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche. Erw. Neuaufl. von „Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt“ (1973) mit ausführlicher Bibliographie (1974 – 2001) (Münster 2002) 4* u. 206–208.

³¹ Kehl (A. 25) 457; ähnlich auch schon Rahner (A. 27) 298; vgl. Raming (A. 30) 212f.

³² Vgl. DS/DH 301.

³³ W. Raberger, Ordinationsfähigkeit der Frau?, in: ThPQ 4 (1996) 398–411, 404f.

³⁴ Kehl (A. 25) 453.

³⁵ Rahner (A. 27) 301.

³⁶ H. Hoping, Der Ausschluß von kirchlichen Weiheämtern aufgrund des Geschlechts. Ein kirchlicher Modernitätskonflikt, in: Gleichstellung der Geschlechter u. die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen u. ökumenischen Diskussion, hg. v. D. Buser u. A. Loretan (Fribourg 1999) 38–51, 48.

³⁷ St. Spindel, Braucht die Kirche Diakoninnen? Frauen in Diakonie u. Caritas: Bestandsaufnahme u. Perspektiven, in: Diakonat – Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, hg. v. P. Hünermann u. a. (Ostfildern 1997) 78–85, 80.