

Priesteramt der Frau?

Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung

VON CHRISTIAN OEYEN

In der Frage nach der Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt könnte man von einer Art konfessionellen Polarisierung ausgehen. Danach hätten sich die Kirchen und innerkirchlichen Gruppen, die der Tradition keine maßgebende Rolle zubilligen, positiv der Frauenordination gegenüber verhalten, während die traditionsbewußten Kirchen, wie die römische und die orthodoxe und die entsprechenden Gruppierungen, wie der hochkirchliche Flügel im Anglikanismus, sich konsequent dagegen ausgesprochen hätten. Ist das wirklich so? Abgesehen davon, daß es auf beiden Seiten anderslautende Stimmen gab und gibt, übersieht m. E. diese Betrachtungsweise eine wichtige Tatsache, nämlich die Dynamik einer Entwicklung, der durch den Gegensatz zwischen *sola scriptura* und *quod semper, ubique et ab omnibus* nicht von vornherein Grenzen gesetzt sind. Vielleicht ist es nicht so sehr das Bekenntnis zur Schrift allein oder zur Schrift und Tradition, was hier maßgebend wirkt, sondern die Fragestellung oder die Geisteshaltung, mit der man an diese Quellen herangeht. Im Folgenden möchte ich am Beispiel der altkatholischen Kirchen in Westeuropa zeigen, wie eine solche Entwicklung und Veränderung des Denkens verlaufen und zu welchen Ergebnissen sie führen kann.

Erste Reaktionen

Die aus der damals liberal-fortschrittlich eingestellten Opposition gegen die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils entstandenen altkatholischen Kirchen in Deutschland, der Schweiz und Österreich vereinigten sich 1889 mit der seit 1723 von Rom getrennten Kirche von Utrecht, die eine stark episkopalistische Struktur hatte. Allen gemeinsam ist die Anerkennung des Traditionsprinzips im Sinne der maßgebenden Bedeutung der Lehre der Väter und Konzilien der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends. Das Festhalten am dreifachen Amt von Bischof, Priestern und Diakonen in der apostolischen Sukzession ist ein weiteres Kennzeichen.

Die Frage der Ordination von Frauen ist erst ins Blickfeld der Altkatholischen Kirchen gekommen, als einzelne anglikanische Kirchen sich ent-

schlossen, selber Frauen zu ordinieren. Seit dem 19. Jahrhundert praktizierten die altkatholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz Interkommunion mit den anglikanischen Kirchen, 1931 wurde ein offizielles Abkommen mit der gesamten Utrechter Union geschlossen (seit Lund als volle Sakramentsgemeinschaft bezeichnet). Die Einführung der Frauenordination durch das anglikanische Bistum Hongkong Ende 1971 und ab 1975 durch die anglikanischen Kirchen von Kanada, USA, Neuseeland und Australien führte innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft zu starken Spannungen, aber zu keinem Bruch. Ähnlich wie die anglikanischen Kirchen, die keine Frauen ordinierten, beschloß 1972 die altkatholische Bischofskonferenz, daß die so ordinierten Frauen in den altkatholischen Kirchen ihr Amt nicht ausüben durften. Damit wurde zugleich deutlich, daß die Bischofskonferenz wegen dieser Frage die Sakramentsgemeinschaft nicht unterbrechen wollte.¹ Einen Schritt weiter ging die Bischofskonferenz im Jahr 1976, indem sie erklärte, daß „die Frage der Ordination von Frauen die Grundordnung und das Mysterium der Kirche berührt“; darum könne die Bischofskonferenz „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen“². Erstmals war allerdings eine offizielle Erklärung der Internationalen Bischofskonferenz mit einer Gegenstimme verabschiedet worden; ihr Reglement verlangt aber für verbindliche Glaubensentscheidungen die Einstimmigkeit. Das Dokument stieß nicht nur deshalb auf erhebliche Kritik innerhalb der westeuropäischen altkatholischen Kirchen. Die jährlich tagende Internationale Theologenkonzferenz hatte 1975 die Bischöfe gebeten, die Frage offen zu lassen und weitere Studien zu ermöglichen. Die Synodalvertretung der altkatholischen Kirche Deutschlands teilte der Bischofskonferenz mit, hier hätten nicht alle Bischöfe im Einvernehmen mit ihren Kirchen gehandelt, was das Reglement ebenfalls zur Bedingung für Glaubenserklärungen macht. Die kirchliche Presse veröffentlichte viele Leserbriefe von einzelnen und von Gruppen. Diese Reaktionen machten deutlich, daß zu diesem Zeitpunkt die Meinungen gespalten waren und die große Mehrheit keine Festlegung wünschte, sondern Zeit für weitere Klärungen.³

Der Weg zum Diakonat der Frau

Doch dann kam einiges in Bewegung. Man fragte sich, wenn schon Frauen nicht Priester werden dürfen, ob sie nicht als Diakone einen Platz

in der Reihe der kirchlichen Ämter haben könnten. In der römisch-katholischen Kirche war bekanntlich ein entsprechendes Votum der Würzburger Synode von Rom nicht aufgenommen, aber auch nicht endgültig abgelehnt worden. Darum hatte es Verwunderung hervorgerufen, daß die altkatholischen Bischöfe auch die Diakonatsweihe für die Frauen ausschlossen, und zwar „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche“. Die alte Kirche des Ostens und des Westens hat aber Frauen zu Diakoninnen ordiniert. Die Frage nach der „Sakramentalität“ dieser Ordination ist keine altkirchliche, da sie erst mit der Entwicklung des spezifischen Sakramentsbegriffs im Hochmittelalter gestellt werden konnte; aber namhafte Theologen aller Zeiten haben die Meinung vertreten, daß diese Ordination qualitativ der Weihe des männlichen Diakons gleichzusetzen war. Schon kurz danach konnte die deutsche Übersetzung einer Arbeit des griechisch-orthodoxen Theologen E. Theodorou mehr Licht in diese Frage werfen.⁴ Theodorou machte deutlich, daß die Ordination der Diakonin in der byzantinischen Liturgie alle Merkmale einer höheren Weihe zeigte. Er schrieb, daß die orthodoxe Kirche das Diakonat der Frau nie abgeschafft hat und es dementsprechend zu jeder Zeit wiederbeleben könnte. Auch im Westen gab es zahlreiche Zeugnisse über die Ordination von Diakoninnen.⁵ Der gelehrte Theologe Louis Morin, dessen Traktat über die Weihen am Ende des 17. Jahrhunderts zur maßgebenden Autorität in der katholischen Theologie wurde, schrieb, es sei finster zu meinen, daß nichts, was zum kirchlichen Ordo gehört, den Frauen zugestanden werden kann. Denn dafür gäbe es eine sehr alte Tradition von vielen Jahrhunderten.⁶

Gestützt auf diese Erkenntnisse ersuchten im Jahr 1981 die Synoden der altkatholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz die Bischofskonferenz, das Diakonat entsprechend der altkirchlichen Ordnungen für die Frau zu öffnen. Nach einer Umfrage in den Mitgliedskirchen und bei den theologischen Lehranstalten beschloß die Bischofskonferenz 1982, „daß ein ständiges Diakonat für Frauen ebenso wie für Männer grundsätzlich möglich ist“.⁷ Der Umfang der Beauftragung für unsere Zeit und der Weiheritus mußten noch geklärt werden. Entscheidend scheint hier das Beiwort „ständig“ gewesen zu sein; auch wenn es keinen Gegensatz zu „apostolisch“ oder „sakramental“ bildet, wollte dieses Wort im Sinne der Bischofskonferenz sicherstellen, daß dieses Diakonat keine Durchgangsstufe zum Priesteramt darstellt. Über die theologische Bedeutung des Diakonates der Frau wurde weiter gerungen, ebenso über das Ordinationsformular. Es setzte sich schließlich die Erkenntnis durch, daß liturgische Texte nicht der Ort sind, um theologische Kontroversen fachmännisch zu schlich-

ten. Die 1985 genehmigten Formulare sind in einer biblisch orientierten Gebetsprache gehalten. Anstelle der bei der Ordination des männlichen Diakons erwähnten neutestamentlichen Beispiele (Stephanus, die sieben Männer usw.) werden für die Diakonin weibliche Gestalten genannt (Phöbe, die Jüngerinnen usw.). Das ist aber der einzige Unterschied; alle übrigen Gebete und Handlungen sind für beide Formulare die gleichen. Als ein Ausdruck der in der Bischofskonferenz bestehenden Spannungen kann man die Tatsache bewerten, daß diese Formulare nur „auf Probe“ und nicht endgültig genehmigt wurden. Immerhin steht damit der Ordination von Diakoninnen in den einzelnen altkatholischen Kirchen nichts mehr im Wege. In Deutschland sind die ersten Abschlußprüfungen und Ordinationen im Jahr 1987 zu erwarten.

In der theologischen Auseinandersetzung hat das Essay des römisch-katholischen Liturgikers A.G.Martimort⁸ eine gewisse Rolle gespielt. Martimort meint, daß das Diakonat der Frau erst in Syrien im 4. Jahrhundert eingerichtet worden sei. Das würde die These bekräftigen, daß die Ordination der Diakonin nicht sakramental sei und etwas anderes als die des männlichen Diakons darstelle. Er betreibt eine merkwürdig minimalistische Auslegung: so werden z.B. alle frühen Texte, in denen Diakoninnen vorkommen, für unverbindlich erklärt, weil liturgische Dienste dort nicht ausdrücklich erwähnt werden. Er berücksichtigt dabei nicht, daß alle kirchlichen Ämter (auch das Bischofs- und Presbyteramt) ursprünglich und grundsätzlich für Aufgaben in der Gemeinde eingerichtet wurden; die liturgischen Dienste haben sich nach und nach daraus ergeben. Oder, wenn Origenes am Beispiel der Phöbe erklärt, „daß es in der Kirche Frauen als Diakone gibt und daß man solche in den Dienst aufnehmen soll, die vielen geholfen haben“⁹, meint Martimort, daß Origenes hier theoretisch und als Exeget spricht, weil er an drei Stellen aus anderen Werken die Ämter aufzählt, ohne die Diakoninnen zu erwähnen. Origenes hat aber seine Werke zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geschrieben, so daß er sehr gut in einem Text die Situation in Ägypten und in einem anderen die Struktur der Kirche in Palästina oder Syrien vor Augen haben konnte. Daß die Diakoninnen in der Didaskalia Apostolorum genauso wie 1 Tim 3,11 „Frauen“ genannt werden, wird nicht als Hinweis auf eine kontinuierliche Tradition gesehen, sondern dadurch erklärt, daß die späteren Texte „die Disziplin ihrer Lokalkirchen auf den Text projizieren“. Diese Beispiele mögen genügen. Läßt man die Auslegungen von Martimort beiseite, bleibt von der Untersuchung übrig, daß die Institution der Diakoninnen sehr wahrscheinlich seit der Zeit der Pastoralbriefe in Kleinasien

und seit dem 3. Jahrhundert in Syrien existierte, wohl nicht in Ägypten und Nordafrika, im Westen aber erst seit dem 5. Jahrhundert. Nestorianer und Monophysiten haben Diakoninnen gehabt, wie auch die byzantinische Kirche, wo es sie bis zum Fall Konstantinopels gab. In Rom sind sie noch im 11. Jahrhundert bezeugt, die Katharer warfen noch im 13. Jahrhundert der westlichen Kirche vor, gegen die apostolischen Anordnungen keine Diakoninnen zu ordinieren.¹⁰

In einer Stellungnahme zum Amt der Diakoninnen erklärte der altkatholische Berner Systematiker E. Aldenhoven: „Wenn die alte Kirche die Diakonin vom Dienst am Altar ausschloß – in der alten byzantischen Tradition übrigens mit bemerkenswerten Inkonsequenzen, so erklärt sich das leicht mit der damaligen gesellschaftlichen Situation. Man muß sich zwar bewußt sein, daß eine Ausübung von diakonalen Funktionen am Altar durch eine Diakonin in traditionalistischen Kreisen Anstoß erregen wird. Aber ich sehe nicht, was man grundsätzlich dagegen einwenden könnte.“

Die Frage nach dem Priesteramt der Frau

Für einen grundsätzlicheren Schritt im Denkprozeß sorgte dann die Theologenkonzferenz. Schon seit den siebziger Jahren hatte die Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz geplant, eine Tagung über die Fragen von Frau und Amt zu halten. Das Thema wurde immer wieder zugunsten anderer Projekte verschoben. Vielleicht war das im Endergebnis nicht schlecht, denn als es schließlich im Oktober 1984 dazu kam, war das theologische Nachdenken in den einzelnen Kirchen so weit fortgeschritten, daß gründliche Arbeit geleistet und eine von einer sehr großen Mehrheit getragene Erklärung erarbeitet werden konnte.

An der Konferenz beteiligten sich 60 Teilnehmer aus allen altkatholischen Kirchen, darunter einige Bischöfe.¹¹ Es ist wichtig gewesen, daß das Gespräch mit grundlegenden Überlegungen über die Anthropologie begann und nicht sofort in die exegetischen und theologischen Fragen einstieg. Die (reformierte) Berner Psychologin Judith Schläpfer lieferte einen engagierten Beitrag über „Die Polarität von Mann und Frau“, in dem sie von ihrer eigenen Entwicklung als Feministin ausging. Zuerst hätte sie nach einem „dualitären Denkschema“ den Mann vor allem als „Feind“ angesehen, bis sie zu der „Suche nach Lösungen im gegenseitigen Respektieren und Vertrauen“ überging. Sie hält „Liebt eure Feinde“ für ein sehr subtil gemeintes Wort. Die neue Haltung besteht in „Einbeziehen“ statt Ausschließen, in der Annahme von Polaritäten, nicht nur derjenigen der Geschlechter, son-

dern auch z. B. Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod. Die Polarität der Geschlechter existiert sowohl in jedem Menschen als Spannung zwischen männlichen und weiblichen Eigenschaften, als auch in der Beziehung zwischen Mann und Frau. Daß jeder Mensch auch Eigenschaften des anderen Geschlechts besitzt, ist nicht nur in Notsituationen wichtig für die Erhaltung der Art; es ist vor allem eine Tür zur Erfassung des anderen Geschlechts als sein Gegenüber. Würde man Männlichkeit oder Weiblichkeit als isolierte oder gar sich ausschließende Größen verstehen, wären Beherrschung, Unterdrückung, Bekämpfung oder Ablehnung des anderen Geschlechts das Ergebnis. Die Geschlechter sind aber da, um sich zu ergänzen und gemeinsam die Fülle des Menschseins darzustellen.

Einen anderen Aspekt behandelte Dr. Elfriede Kreuzeder, altkatholische Theologin aus Wien. Sie zeigte aus ethnologischer und religionswissenschaftlicher Sicht die Entwicklung der Rollenverteilung der Geschlechter als abhängig von ursprünglich wirtschaftlichen und kulturellen Faktoren. Eine Fülle von Beispielen machte deutlich, daß z. B. die Ackerbaukulturen, in denen die Fruchtbarkeit des Bodens und der Tiere die zentrale Rolle spielt und die Frau wesentliche Funktionen in Haus und Landwirtschaft innehat, eine stärkere Betonung weiblicher Göttinnen und weiblicher Priester aufzeigen, während bei Nomaden das Männliche in den Gottesvorstellungen und beim Priesterstand dominiert, weil in der rauen Umwelt der Steppe die stärkere Kraft des Mannes in den Vordergrund tritt. Auch der jüdische Patriarchalismus hat sich aus den wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten des Nomadenlebens gebildet und blieb trotz anderer Ansätze im Evangelium in der christlichen Kirche erhalten. Die Frage drängt sich auf, ob die Vorstellung einer Glaubensgemeinschaft, die nur von Männern geleitet wird, gottgewollt oder nur kulturell bedingt ist. Wäre vielleicht die Leitung der Kirche in die Hände der Frauen gelegt worden, wenn das Volk Israel eine andere Herkunft und Geschichte gehabt hätte? Und: wollte Gott mit der Erwählung dieses konkreten Volkes sich auch in dieser Frage für immer festlegen?

Dr. A. Dekker, reformierter Dozent für Ethik in Kampen (Niederlande), referierte über die biblischen Aspekte der Frage. Unter dem Titel: „Mann und Frau in Schöpfung und Erlösung“ bezeichnete er den Unterschied zwischen Mann und Frau als zweitrangig im Hinblick auf den wichtigeren, in den Vordergrund tretenden Gesichtspunkt des Mensch-Seins. Nach Gen 1,27 sind Mann *und* Frau gleichwertig Abbild Gottes. In Gen 2 bekommt der Mensch eine Hilfe, einen Freund. Die daraus entstehende Zweierbeziehung zwischen Gleichwertigen, d. h. zwischen Mensch und Mit-

menschen stellt hier nach Dekker die Hauptsache dar, nicht die Mann-Frau-Beziehung als solche. Das Ehemodell ist eine äußerst wichtige Form der zwischenmenschlichen Beziehungen, aber nicht die einzige. Auch die anderen Beziehungen haben ihre Bedeutung, die nicht allein von der Mann-Frau-Beziehung her beurteilt werden sollten. Gott trat in eine Heilsbeziehung zu den Menschen als solchen, nicht aufgrund ihres jeweiligen Geschlechts. Unterschiedliche Aufgaben der Geschlechter sind weitgehend Produkte der Gesellschaftsstrukturen, nicht der Schöpfungsordnung. Im allgemeinen übernahm das Neue Testament das patriarchalische Verhalten des Judentums. Besonders bei Paulus findet man häufig das Unterordnungdenken (Obrigkeit – Untertanen; Mann – Frau; Eltern – Kinder; Herren – Sklaven) als maßgebendes Modell. Aber es gibt auch eine eschatologische Relativierung dieses Modells durch das „In-Christus-Sein“ (Gal 3,28). Das angebrochene Gottesreich bringt eine neue Schau der Dinge und Verhältnisse. In ihm ist der Unterschied Mann – Frau nicht mehr relevant.

Dazu paßt auch, daß nach Röm 1,3 f Jesus Christus „dem Fleisch nach“ Nachkomme Davids ist, d. h. ein königlicher Erbe männlichen Geschlechts, aber „dem Geist nach zum Messias eingesetzt worden ist seit der Auferstehung von den Toten“, wobei hier seine Salbung durch den Heiligen Geist, nicht aber sein männliches Geschlecht das entscheidende ist. Dekker schloß mit der These: Im Gottesdienst der Gemeinde feiern wir nicht den Unterschied, sondern die Einheit.

Als Korreferent setzte sich Peter Amiet, altkatholischer Professor aus Bern, kritisch mit Dekkers Aussagen auseinander. Schon Gott ist in der Trinität Gemeinschaft, und die ganze Schöpfung verwirklicht als Ebenbild der Dreifaltigkeit diesen gemeinschaftlichen Charakter. Der Mensch darf aber in Schöpfung und Erlösung nicht losgelöst werden von der Orientierung an den beiden Polen des Geschlechtlichen. Amiet läßt Gal 3,28 für die Annahme des Menschen durch Gott und seine Eingliederung in die Kirche gelten, nicht aber im Hinblick auf die Verteilung der innerkirchlichen Aufgaben. Da auch die Ehe ein Sakrament ist, muß die Kirche das Phänomen der Zweipoligkeit des Menschen geistlich deuten und gemäß dem inkarnatorischen Charakter der Kirche auch darstellen. Die jetzige Weise dieser Darstellung, da nur ein Mann vor dem Altar Christus, den Bräutigam der Kirche, darstellt, befriedigt nicht mehr. Wenn aber Mann und Frau in jeder Beziehung unterschiedslos im Gottesdienst wirken würden, wäre die Aufgabe der Darstellung nicht erfüllt und die Ehe wäre kaum mehr Bild der Kirche. Amiet hält die Aussage der „Didaskalia Apostolorum“, wonach

der Bischof Gott-Vater, der Diakon Christus und die Diakonin den Heiligen Geist symbolisieren, für die bisher beste Form dieser Darstellung. Das Priesteramt für die Frau zu öffnen, würde hingegen zu einer unterschiedslosen Gleichsetzung führen.

Kirchliche Tradition und Theologie

Dem Verfasser dieses Beitrags fiel die Aufgabe zu, die Zeugnisse der kirchlichen Tradition vorzustellen und auszuwerten.¹² Die alte Kirche hat Frauen zu Diakoninnen ordiniert, aber mit großer Einmütigkeit Priester- und Bischofsamt als ausschließlich männliche Ämter angesehen. Allerdings ist diese Frage nie Gegenstand der Entscheidung eines ökumenischen Konzils gewesen. Einige Lokalsynoden haben Beschlüsse gefaßt, die indirekt die Frau vom Priesteramt ausschlossen, z. B. indem ihr verboten wurde, den Chorraum zu betreten (so die Synode von Laodizäa im 4. Jahrhundert; andere Synoden erlaubten dies, z. B. in Gallien zum Privatgebet oder zum Empfang der Kommunion). Die pseudo-isidorischen Dekretalen verbieten den Frauen, die Altartücher und Gefäße zu berühren, die Didaskalia Apostolorum zu taufen und zu lehren. Nur die Synode von Nîmes im Jahr 394 nimmt dagegen Stellung, daß „an unbekanntem Ort Frauen zum levitischen Dienst herangezogen werden, was die Kirchenordnung nicht erlaubt, weil es gegen die guten Sitten ist“. So verfügt dieses Konzil, daß „eine gegen das Gesetz vollzogene Weihe aufgehoben werden soll“ (was offenbar sagen will, daß diese Handlung verboten ist, aber nicht grundsätzlich nichtig). Es ist nicht klar, ob die Synode gegen das Priestertum oder das Diakonat der Frau spricht.

Die Argumente, die einzelne Kirchenväter gegen das Priesteramt der Frau vorbrachten, lassen sich in 4 Gruppen einordnen:

1) Es sei unschicklich, es gehöre sich nicht. Gemeint ist wohl, daß Frauen im Altarraum ein Element in den Gottesdienst hineinbringen würden, das nicht dahin gehört, nämlich die Spannung zwischen den Geschlechtern (diese „asketische“ Denkweise führte sogar zum Verbot für Frauen, im Gottesdienst zu singen; sie wurden durch Knabenchöre, in Rom durch kastrierte Sänger ersetzt). In einer heidnischen Umwelt war die Angst vor den Fruchtbarkeitskulten und weiblichen Gottheiten mit im Spiel.

Heute stellt der öffentliche Auftritt einer Frau nichts Unschickliches dar, und die Gefahr des Wiederauflebens von heidnischen Kulten ist nicht gegeben. Die Frau im Amt wird allerdings die Fragen aufkommen lassen, welche Stellung Gott zur Weiblichkeit, die Kirche zur Natur und das Christentum zur Geschlechtlichkeit haben. Das sind keine ganz neuen Fragen,

und es scheint gut zu sein, wenn intensiver als bis jetzt darüber nachgedacht wird.

2) Die Frau könne keine leitenden Ämter bekleiden, denn sie sei von Natur aus zum Dienen und Gehorchen bestimmt. Augustinus, der mit einer Frau niedrigeren Standes, die ihm wohl keine geistig ebenbürtige Partnerin gewesen war, zusammengelebt hatte, schreibt, daß der Mann den Geist vertritt und die Frau das Fleisch. Die Theorie der naturgegebenen Unterordnung einiger Glieder der Gesellschaft unter andere, die schon der Apostel Paulus vertritt, muß aber als zeitbedingte Ansicht, nicht als allgemein gültige Wahrheit angesehen werden. Sowohl die Ordnung der Schöpfung (Gen 1,26 ff) als auch die Ordnung der neuen Schöpfung in der Kirche (Gal 3,28) verkünden die grundsätzliche Gleichheit und Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Darum wird das Argument von der Minderwertigkeit der Frau heute immer seltener ausdrücklich vertreten. Eine verkappte Form dieses Argumentes geht von der „Verschiedenheit“ der Geschlechter aus, aber so verstanden, daß die Aufgaben der Leitung und der Stellvertretung Gottes dem Mann zugesprochen werden, während die Frau eben andere Aufgaben hätte. Was dabei herauskommt, ist dann letzten Endes doch das Unterordnungsmuster.

3) Jesus selbst habe keine Frau in ein kirchliches Amt berufen. Die schon erwähnte „Didaskalia Apostolorum“, das Werk eines syrischen Bischofs aus dem 4. Jahrhundert, schreibt: „Wenn es erlaubt wäre, von einer Frau getauft zu werden, so wäre unser Herr und Meister von seiner Mutter Maria getauft worden. Nun aber ist er von Johannes getauft worden.“

Diesem Argument liegt eine monophysitisch anmutende Auffassung der Psychologie Jesu zugrunde: als Sohn Gottes mußte Jesus allwissend und allvoraussehend ein für allemal seine Kirche einrichten – auch für die zukünftigen Jahrhunderte. Nach der rechtgläubigen Zwei-Naturen-Lehre hat aber Jesus in seiner Menschheit ein begrenztes und zeitgebundenes Wissen, da die Einheit in der Person und nicht in den Naturen besteht. Sein Bewußtsein war erhellt durch die Einheit mit dem Gottessohn; er konnte aber nicht auf einmal an allen Einzelheiten des göttlichen Wissens über die Zukunft teilnehmen. Daß Jesus etwas nicht getan hat, bedeutet also nicht, daß er es für immer verbieten wollte.

Die Gründe für den männlichen Charakter des Zwölferkreises sind eindeutig zeitbedingt: da weder im jüdischen noch im römischen Raum das Zeugnis einer Frau vor Gericht galt, konnte er sie nicht als offizielle Zeuginnen der Auferstehung senden; außerdem durften die Frauen nicht die Thora in den Synagogen auslegen, was eine weitere Aufgabe der Apostel

war (Mt 4,23; 9,35; Apg 9,20). Maria hatte eine wichtige Anführer-Funktion in Jesus Verwandtenkreis, war aber aus den genannten Gründen nicht berufen zu predigen und zu taufen wie Johannes.

4) Kaum vertreten in der Tradition der alten Kirche ist das Argument, das heute am häufigsten angeführt wird: der Priester vertritt am Altar Jesus Christus und muß darum ein Mann sein. Nur einmal begründet der sog. Ambrosiaster, ein besonders frauenfeindlicher Autor, in einer ähnlichen Weise das Redeverbot für Frauen: der Bischof vertritt Christus und so soll die Frau „wegen der Ursünde“ (vgl. 1 Tim 2,14) vor ihm schweigen wie vor dem Richter Christus. Die Stelle handelt nicht von der Feier der Eucharistie, sondern vom Bischof als Vorsteher der Gemeindeversammlungen überhaupt.

Christus zu vertreten im Vorsitz seiner Gemeinde ist aber nicht im Sinne eines Laienspiels zu verstehen, in dem es auf das ähnliche Aussehen und die gleiche Gestik ankäme, sondern als ein Handeln in seinem Auftrag und in seiner Vollmacht. Dieses ist aber nicht an das Geschlecht des Stellvertreters gebunden. Im kirchlichen Recht – auch in der römisch-katholischen Kirche – kann eine Frau einen Mann vertreten, z. B. bei der Patenschaft oder sogar der Eheschließung durch einen Bevollmächtigten (per procuratorem). Es ist darum nicht einzusehen, warum eine Frau Christus nicht im Vorsitz der Eucharistie vertreten könnte. Schließlich vertritt in der Eucharistie nicht nur der Zelebrant Christus, sondern vor allem die ganze feiernde Gemeinde vertritt ihn als sein Leib.

Man kann also folgern: Alle traditionellen Argumente gegen die Ordination der Frau zum Priesteramt erweisen sich als zeitbedingt und theologisch nicht haltbar. Darum kann es sich nicht um ein Dogma handeln, das von der alten Kirche an weitergegeben wurde. Das bisherige Verbot ist also keine Glaubensentscheidung, sondern eine Disziplinarmaßnahme, die in einer neuen Situation und in einer neuen Geisteshaltung von der Kirche abgeändert werden kann.

Der altkatholische Dogmatiker Prof. Dr. Herwig Aldenhoven, Bern, faßte die Frage von der „Apostolizität des ordinierten Amtes“ her. Aufgabe des Amtes ist die Wortverkündigung im umfassenden Sinn, worin Seelsorge und Leitung des gottesdienstlichen Lebens der Kirche mit eingeschlossen sind. Die Kirche wird sowohl von Christus durch beauftragte Amtsträger geführt als auch durch die Kraft des Heiligen Geistes, in der sie sich selbst leitet mit den Amtsträgern als Organen. So repräsentiert das apostolische Amt in jeder Handlung sowohl Christus als auch die im Geist handelnde Kirche. Wenn es nur um die Repräsentation Christi ginge, hätte

vielleicht die Frage nach dem Geschlecht des Amtsträgers eine gewisse Berechtigung. Da aber zwei Beziehungen repräsentiert werden, die mehr männliche der Leitung durch Christus und die mehr weibliche der Selbstleitung in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, können, ja sollen Männer und Frauen im Amt beide Beziehungen verkörpern und die ihnen jeweils am nächsten Stehende betonen. Die Bestellung des kirchlichen Amtes mit Männern allein hat ein Übergewicht des Aspektes der Christusrepräsentation verursacht. Der Zugang von Frauen zum Amt kann diese Einseitigkeit korrigieren, aber nur unter der Bedingung, daß Frauen nicht einfach zu einem männlich geprägten Amt herangenommen werden, sondern Möglichkeiten erhalten, ihre eigenen Gaben zu verwirklichen. Das kann nur geschehen, wenn insgesamt das Bewußtsein der Gemeinden, sich selbst im Heiligen Geist zu leiten, wächst, so daß es wieder zu einer Vielfalt von Gaben und Aufgaben in der Kirche kommt.

Aus den Gesprächen im Plenum und in Gruppen konnte sich ein Konsens herausbilden, der schon in den sehr verschiedenen gearteten Referaten zu spüren war. Die Konferenz verabschiedete folgende Erklärung, die von einer großen Mehrheit von über 80% der Teilnehmer getragen wurde:

„1. Die auf überholten nichttheologischen Voraussetzungen beruhende Argumentation der altkirchlichen Tradition gibt uns heute auf, die Frage der Ordination von Frauen zum Presbyterat neu zu bedenken.

2. Der ordinierte Amtsträger repräsentiert sowohl Christus, den Sohn Gottes, als auch die Gemeinde, den Tempel des Heiligen Geistes. Die Beschränkung dieser Repräsentation auf Männer allein wird als Mangel empfunden. Wir suchen nach einem Weg, diesen Mangel zu beheben.

3. Wir empfehlen eine reichere Entfaltung des Amtes im Sinn der Polarität von Mann und Frau. Mann und Frau ergänzen sich gegenseitig und sind aufeinander angewiesen, so daß sich in einem so erweiterten Amt die Fülle der Menschheit zeigt.¹³

4. Der notwendige Bewußtseinswandel in der Einstellung zum Amt wird nicht allein durch die Zulassung von Frauen herbeigeführt. Der Abbau des Ein-Mann-Betriebs müßte damit verbunden sein: Die Gemeinde ist eine Angelegenheit aller.

5. Das Gespräch mit den anderen katholischen Kirchen soll gesucht werden im Hinblick auf einen möglichen Konsens. Wird dieser nicht erreicht, müßten wir uns fragen, ob wir eigenständig nach unserer Überzeugung zu handeln hätten. Eine solche Entscheidung wäre auch als Dienst an den anderen katholischen Kirchen zu verstehen.“

Dieses Ergebnis hat gewiß nicht nur eine Bedeutung für die altkatholischen Kirchen, vor allem Westeuropas. Für sie ist hiermit die theologische Basis für eine Entwicklung festgesetzt, die in den nächsten Jahren mit praktischen Erfahrungen am Diakonat der Frau in der eigenen und der wachsenden Annahme des Priesteramtes für Frauen in den anglikanischen Kirchen weiterlaufen wird. Die Frage nach der Ordination von Frauen zum Priesteramt wird erst dann – also in einigen Jahren – auch hier konkret gestellt werden. Daß aber schon jetzt, in einer ruhigen, nicht vom unmittelbaren Entscheidungszwang geprägten Lage, ein eindrucksvoller Konsens wachsen konnte, ist bedeutungsvoll.

Es geht aber in der Erklärung von Schöntal um mehr: Wie Punkt 5 es deutlich macht, hat die altkatholische Kirche teil am apostolischen Amt in der bischöflichen Sukzession, das ein Kennzeichen der Kirchen katholischer Tradition ist, und fühlt sich durch die gemeinsame Verantwortung für die Bewahrung dieses Amtes verpflichtet.

Schon die Bischofskonferenz hatte in ihrer Erklärung von 1976 diesen Bezug hervorgehoben: „Die Kirchen, welche die Kontinuität mit der alten, ungeteilten Kirche und ihrer sakramentalen Ämterordnung bewahrt haben, sollten die Frage der Frauenordination gemeinsam beraten und dabei die möglichen Folgen einseitiger Entscheidungen voll in Betracht ziehen“. Aber während die Bischofskonferenz die „möglichen Folgen einseitiger Entscheidungen“ eher warnend erwähnt, macht die Konferenz von Schöntal deutlich, daß es durchaus Fälle geben kann, in denen solche Entscheidungen zu einem Dienst an den anderen katholischen Kirchen werden können.¹⁴

Es liegt in diesen Worten so etwas wie prophetischer Mut. Es kann nicht oft genug auf ökumenische Rücksichtnahme und vor allem auf offenes ökumenisches Gespräch hingewirkt werden. Aber es kann Situationen geben, in denen einen Schritt vorwärts zu gehen beispielhafte Bedeutung haben kann, vor allem wenn er im Bewußtsein getan wird, eher Gott als den Menschen zu gehorchen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Anglican Consultative Council hatte 1971 auf eine Anfrage des Bischofs von Hongkong hin die Meinung vertreten, daß die unterschiedliche Handhabung dieser Frage nicht kirchentrennenden Charakter haben sollte. Faktisch hat sich diese Sicht in allen anglikanischen und altkatholischen Kirchen (mit Ausnahme der Polnisch-Katholischen Kirche in USA und Kanada) durchgesetzt.
- ² Text der Erklärung bei U. Küry, *Die Altkatholische Kirche*, 2./3. Ausgabe, Stuttgart/Frankfurt 1978/1983, 460 f. Vgl. die Erklärung der Tragweite des Textes durch Bischof Léon Gauthier, Sekretär der Bischofskonferenz, in: *Christkatholisches Kirchenblatt*, Bern, 100 (1977), 38–40. Gauthier spricht sich nicht gegen „Wege zur Erneuerung eines weiblichen Diakonats“ aus, hält es aber wohl für nicht sakramental. Einen völlig ablehnenden Standpunkt hatte schon K. Pursch vertreten (Frauen als Priester, IKZ 63/1973, 129–167) sowie P. Amiet in einer handschriftlichen Stellungnahme. Vgl. meinen Kommentar in *U. Küry a.a.O.*, 406 f.
- ³ Die seit Anfang dieses Jahrhunderts der Utrechter Union angeschlossene Polnisch-Katholische Kirche in USA und Kanada unterbrach 1976 einseitig die Sakramentsgemeinschaft mit den dortigen anglikanischen Kirchen. Diese Handlungsweise verträgt sich nicht mit dem Reglement der Bischofskonferenz, wonach diese zuständig ist für Abkommen mit anderen Kirchen.
- ⁴ E. Theodorou, *Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition*, *Una Sancta* 33 (1978), 164–172.
- ⁵ Vgl. die Stellen bei Ch. Oeyen, *Frauenordination: Was sagt die Tradition wirklich?*, IKZ 75 (1985), 99, Anm. 6–8.
- ⁶ Ludovicus Morinus, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, Antwerpen 1695, 143 f.
- ⁷ Text des Beschlusses in: *Christkatholisches Kirchenblatt* 105 (1982), 305.
- ⁸ A. G. Martimort, *Les diaconesses*, *Essai historique*, Rom 1982.
- ⁹ In *epist. Ad Romanos comment.* 10,17 PG 14, 1278. Vgl. Martimort, 78/80.
- ¹⁰ Ch. Oeyen, a.a.O. 105, Anm. 28.
- ¹¹ Vgl. den Bericht und die Texte aller Referate bis auf das von H. Aldenhoven in: IKZ 75 (1985), 65–118. Für den jeweiligen Apparat vgl. dort.
- ¹² Dabei wurde auch das Diakonat der Frau ausführlich behandelt, IKZ a.a.O., 98–104.
- ¹³ Eine Konferenzminderheit legte Wert auf folgenden Zusatz: „Dabei ist auch die Bedeutung des bereits angenommenen ständigen Diakonats von Männern und Frauen zu bedenken.“ Die Mehrheit war gegen diesen Zusatz, weil die Erklärung sich auf das Priesteramt bezieht.
- ¹⁴ Punkt 3 weist vor allem starke Übereinstimmung mit der Behandlung der Frage in der Konvergenzerklärung von Lima über das Amt auf (Nr. 18 und Kommentar). Auch sonst haben die altkatholischen Kirchen die Lima-Texte zustimmend rezipiert, vgl. meinen Bericht in: *Christen heute*, Bonn 1986, Nr. 3, 6–7.