

namhaft machen, die erweisen, daß die Wiedereinführung des Diakonats die Frauenfrage in der Kirche auf eine unerfreuliche Weise erneut akut werden läßt. Auch von hier aus möchte man vor diesem Schritt warnen. Sollte er jedoch nicht mehr

zu umgehen sein, so müßte man in einer gewissen Untreue zu den eigenen Grundsätzen und Überzeugungen theologischer Art dennoch die Forderungen unterstützen: Wenn Diakon, dann nur für Mann und Frau.

¹ De genesi ad litt. VIII, 23, 44: PL 34, 390.

² Vgl. z. B. aaO. C. V, 1. II; C. IV, 1. I.

³ aaO. C. XI, 1, II.

⁴ Vgl. dazu vor allem R. J. A. von Eyden, Die Frau im Kirchenamt: Wort und Wahrheit 22 (1967) 350–362. Dort ist auch eine umfassende Literaturangabe gemacht, welche die englischen, holländischen und deutschsprachigen Stellungnahmen zu unserem Thema sammelt.

⁵ Diss. Maschinenschrift, Innsbruck 1962.

⁶ J. F. Görres, Über die Weihe von Frauen zu Priesterinnen: Der christliche Sonntag 17 (1965).

⁷ Vgl. meine Ausführungen im Schlußkapitel des Buches Die Frau und ihr Auftrag (Freiburg ² 1965) 272–281; ferner: Das Bild der Frau heute (Düsseldorf [Haus der katholischen Frauen] 1962, ² 1967); Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit (München 1964); Die Frau im Aufbruch der Kirche (München 1964).

⁸ Vgl. Gertrud Heinzelmann, Wir schweigen nicht länger (Zürich 1964) 20. (Die Broschüre ist zweisprachig, deutsch und englisch.)

⁹ R. J. A. van Eyden aaO. 357.

¹⁰ Dies meint zu Unrecht A. Röper, Weibliches Priestertum?: Orientierung 31 (1967) 93 f. Verräterischerweise spricht sie von der «Notlösung» des weiblichen Priesters. Ebenso wenig wie die Laienfunktionen als Notlösung aufgefaßt werden können, wäre das jedoch beim weiblichen Amtsträger der Fall.

¹¹ Vgl. Mann in der Zeit (Febr. 1967) 20.

¹² J. Hornef, Macht eine stärkere Heranziehung des Laien zu diakonischen Funktionen den Diakon überflüssig?: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln (Sept. 1967) 273.

ELISABETH GÖSSMANN

Geboren am 21. Juni 1928 in Osnabrück, verheiratet, sie doktorierte in Theologie (1954), ist Lehrbeauftragte an zwei Tokyoer Universitäten und veröffentlichte seit 1955 u. a.: Die Frau und ihr Auftrag (Freiburg ² 1965), Das Bild der Frau heute (Düsseldorf ² 1967); sie ist Mitherausgeberin der Reihe: Theologische Fragen heute.

Jan Peters

Die Frau im kirchlichen Dienst

Die Frage nach dem Platz der Frau im kirchlichen Amt kann auf verschiedene Weise gestellt werden. Man kann das Problem kirchenrechtlich formulieren und fragen, ob die kirchliche Gesetzgebung, wie sie zur Zeit noch gilt, für die Frau als Trägerin der priesterlichen Würde Platz läßt. Darauf kann man nur kurz und klar antworten: Nein. Für einen Theologen ist damit aber die Frage nicht erledigt. Er kann auch noch nach den Gründen fragen, *warum* für die Frau im Priesteramt kein Platz ist. Er stößt dann auf eine Reihe von Antworten, bei denen er feststellen muß, daß bei ihnen ein veraltetes Menschenbild mitspielt, oder daß die Begründungen ungeklärte Gefühlsargumente enthalten oder dafür Schrifttexte gepreßt werden, wie z. B. der Satz aus dem Ersten Korintherbrief (14, 34): «Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen» – Sätze, von denen er doch weiß, daß sie kulturgebunden sind. Er kann auch die Frage nach dem Amt selbst stellen und wird dann be-

merken, daß die theologischen Erkenntnisse heute das Amt weiter sehen als früher. Eine geräumigere Auffassung vom Amt bietet auch der Frau die Möglichkeit, ihre spezifischen Eigenschaften in den Dienst der Heilungsvermittlung zu stellen. Das Heil wird ja nicht nur durch Kulthandlungen (Predigen sowie Spenden und Feiern der Sakramente) vermittelt, sondern durch die ganze Art und Weise, wie jemand Mensch ist; wie ja auch Jesus uns nicht durch eine einzige Tat erlöst hat (z. B. den Kreuzestod), sondern durch sein ganzes Leben, durch die ihm eigene Weise, Mensch zu sein.

Das Ziel dieses Beitrags kann also etwa zusammengefaßt werden: Auf neue Art und Weise Offenheit in eine Frage zu bringen, auf die man die Antwort schon zu wissen glaubte und die dadurch endgültig gelöst zu sein schien.

Dieses Thema ist aktuell, allerdings wohl mehr in der protestantischen Theologie (die eine andere Auffassung vom Amt hat) als in der katholischen, für die die Priesterweihe eines der Sakramente in der klassischen Siebenzahl der Sakramente ist. Aufgrund des modernen Lebensgefühls, an dem wir alle teilhaben, ist eine Frage wie die folgende nun selbstverständlich: Ist die Frau in ihrer eigenen Art des Menschseins und mit ihrer eigengearteten Sicht auf die religiöse Wirklichkeit nicht in der Lage, einen schöpferischen Beitrag zum aktiven

Auftrag der Kirche zu leisten, nämlich das Heil zu vermitteln, jetzt und für die Menschen dieser Zeit? Wir werden den Fragestoff in vier Punkten behandeln: 1. Was sagt das Alte und was das Neue Testament dazu? – 2. Wie kam es, daß die Frau außerhalb des Amtes geriet? – 3. Verlangt die Emanzipation der Frau nicht ein neues Durchdenken dieses Komplexes? – 4. Wie sucht die moderne Theologie einen eigenen Platz für die Frau im Raum des sakramentalen Amtes?

I. DIE FRAU IN DER HEILSVERMITTLUNG

a) *Das Alte Testament*

1. *Negativ.* Das Alte Testament schließt die Frau von der aktiven Heilsvermittlung nicht aus. Der Alte Bund ereignet sich in einer Geschichte von Menschen, Männern wie Frauen, in der das Heil vermittelt wird. Sicherlich zeigt das Bild der Frau in dieser Geschichte ähnliche Beschränkungen, wie wir sie auch in den Religionen und Kulturen antreffen, die Israel umgeben. Aber bei genauerem Zusehen entdeckt man, daß die theologischen Gedanken (in der Genesis zum Beispiel) gerade die Gleichwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann unterstreichen. Der Mann ist nicht der ganze Mensch; Adam bittet um eine Vollendung auf menschlicher Ebene: «Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bilde... als Mann und Frau schuf er sie» (Gen 1,26).

Im *Menschen*, nicht aber in Frau oder Mann allein, sieht Gott sein Gleichnis in der Schöpfung verwirklicht. Mann und Frau als gleichwertigen Partnern vertraut Gott seine Schöpfung an: zum Heile.

2. *Positiv.* Diese allgemeine Sicht finden wir in mehreren Gestalten des Alten Testaments konkretisiert. Das Heil ist im Alten Testament keine abstrakte Größe; es sind greifbare Realitäten wie Gesetzgebung, Wachstum des Volkes, Sieg des Volkes, Leitung des Volkes, religiöse Erneuerung. Nun fällt auf, daß beim Gesetzgeber Moses auch Aarons Schwester Mirjam genannt wird (Ex 15,20). Auch die Ausbreitung des Volkes wird als Heil gesehen; zur Bundesverheißung gehört (Gen 15,5), daß das Volk zahlreich wird wie die Sterne am Firmament, wie die Sandkörner am Meeresstrand. In der Mutterschaft der Frau sieht Israel denn auch eine Heilsfunktion. Bei den Siegen Israels – auch sie gehören zum Heil – werden nicht nur Männer genannt, sondern auch Deborah (Ri 4, und das

herrliche Siegeslied der Deborah in Ri 5,7: Die Führer fehlten; in Israel gab es nicht einen – bis du aufstandest, Deborah, du, Mutter in Israel) und Judith (16,7) und Esther. Neben den männlichen Propheten, die für Israel religiöse Erneuerung brachten, steht die Prophetin Hulda (4 Kön 22,14). Neben König David steht auch eine Esther als Königin.

Es ist klar, daß wir die Heilsfunktion der Frau nicht auf ein bestimmtes Amt beschränken, eben weil das Heil weiter ist als der Kultus. Man könnte aber gerade deshalb auch fragen, warum die Frau im Alten Testament nicht als Priesterin genannt wird. Das priesterliche Amt ist im Alten Testament nur eine der heilsvermittelnden Funktionen, nämlich die kultische. Man verkennt noch keineswegs die aktive Rolle der Frau bei der Heilsvermittlung, wenn man sagt, daß sie keine Priesterin sein kann.

Zudem könnte das wohl auch eine Reaktion gegen die heidnischen Priesterinnen sein, wie es anfangs in Israel ja auch keine offiziellen Priester gab, aus Reaktion gegen die Bräuche der umgebenden Völker, bei denen gerade die Priester mit dem Götzendienst verbunden waren.

Außerdem möchten wir die Aufmerksamkeit noch auf folgende nüchternen Bemerkungen lenken: Die eigentliche Priesterarbeit in Israel war Männerarbeit. Für die offiziellen Opfer mußten Mengen von Vieh geschlachtet werden. Außerdem galt für die ältesten Zeiten ein Patriarchalregiment, in dem die Männer die Häupter und die Väter die Priester des Stammes waren: patriarchales Familienpriestertum. Man vergesse schließlich nicht, daß das levitische Priestertum eine Art Erbschaft war, die ausschließlich den Nachkommen Aarons zukam.

Aus dieser summarischen Sicht auf das Alte Testament geht trotzdem genügend hervor, daß die Frau durchaus eine echt tätige Rolle in der Heilsvermittlung spielte.

b) *Das Neue Testament*

Bevor wir zu einer Bewertung des neutestamentlichen Materials übergehen, sei darauf hingewiesen, daß die greifbaren Realitäten, in denen das Heil im Alten Testament Gestalt erhielt, in der Zeit Jesu verdunkelt waren: kein König, kein Friede, kein Sieg, kein anfeuerndes Gesetz mehr – das Gesetz war «tot» gemacht worden. Statt dessen gab es einen Messianismus; aber der Inhalt dieser Heilserwartung war so unbestimmt und vielsinnig, daß sich Jesus weigerte, sich mit einer der traditio-

nellen Konkretisierungen des alttestamentlichen Heils zu identifizieren: Königtum, Gesetz, Prophetentum. Zudem ist Jesus tatsächlich die neuere und vollere Konkretisierung des Heils: Er ist Weg, Wahrheit, Leben, Manna, Gesetz, König, Prophet, kurz: alle Konkretisierungen des Heils. Das Heil ist nicht mehr ein bestimmter Zustand, sondern eine konkrete Person: dieser Jesus. Damit wird das Heil personifiziert, vertieft und vergeistigt.

Die Frage nach der aktiven Rolle der Frau bei der Heilsvermittlung wird jetzt die konkrete Frage nach der aktiven Rolle der Frau in Hinsicht auf diesen historischen Jesus, und schließlich zur Frage nach der aktiven Rolle der Frau in Hinsicht auf den Christus des Glaubens.

Für den ersten Teil dieser Frage – die aktive Rolle der Frau in Hinsicht auf den historischen Jesus – finden wir eine reiche Auskunftsquelle beim Evangelisten der weiblichen Frömmigkeit, bei Lukas. Die alttestamentliche religiöse Deutung der Frau als Mutter erfüllt sich im Kindheitsevangelium unter einer unerwarteten Perspektive. Gott schaut herab auf die Niedrigkeit seiner Magd (Lk 1,48): «Sieh, du wirst empfangen und einen Sohn zur Welt bringen, dem du den Namen Jesus (Gott rettet) geben sollst. Er wird groß sein [nun folgen Konkretisierungen des Heils] und Sohn des Allerhöchsten genannt werden. Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird auf ewig König sein über das Haus Jakob, und sein Königtum wird kein Ende haben» (Lk 1,31–34). Frauen werden in das öffentliche Leben Jesu tätig mit einbezogen und werden zu Zeugen seiner Auferstehung. Für Jesus selbst ist der Geschlechtsunterschied zwischen Mann und Frau ganz unwichtig, was sogar die Verwunderung seiner Jünger weckt (vgl. Jo 4,27). – Ausführlicher brauchen wir hier den ersten Teil der Frage nicht zu beantworten. Es bleibt aber noch die weit schwierigere Frage: Welches ist die aktive Rolle der Frau in Hinsicht auf den Christus des Glaubens?

Jeder wird der allgemeinen Formulierung zustimmen können, daß das Heil der Zukunft im Fortleben dieses Christus bestehen wird; denn in ihm sind alle Scheidewände niedergedrückt: «Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Weib» (Gal 3,28). Wer ohne Vorurteil in die neutestamentlichen Schriften hineinhorcht, wird vernehmen, daß es auch in diesem Prozeß des Fortlebens nicht mehr um Männer oder Frauen geht, sondern um Männer *und* Frauen, um Menschen. Im Prinzip sind die biologischen Gegensätze überwunden.

In den neutestamentlichen Schriften begegnen wir Namen von Frauen, die sich, allein oder gemeinsam mit ihrem Mann und ihrer Familie, in den Dienst der «Heiligen» stellen. Soeben bekehrte Frauen werden zum Mittelpunkt der Gemeinde. Frauen setzen ihr Leben aufs Spiel und werden verfolgt. Warum? Weil sie für den Zeugnis ablegen, den sie kennen.

In Apg 1,14 sehen wir Frauen gemeinsam mit Maria, der Mutter Jesu, beharrlich im Gebet verweilen. Ohne Abwertung wegen ihres Geschlechts werden hier Frauen zusammen mit den Aposteln und den Brüdern Jesu genannt. Auch Frauen bestätigen die Wahl des Matthias, der Judas im Apostelkollegium ersetzen soll.

In Apg 2,16–18, wo Petrus in seiner Predigt die Joëlprophetie zitiert, um den Menschen klarzumachen, was eigentlich an diesem ersten Pfingstfest geschah, ist die Frau, über die der Geist ebenfalls herabgekommen ist, sicherlich kein minderwertiges und unmündiges Geschöpf, das nur verschleiert da sein darf und in der Gemeinde zu schweigen hat. «Ja selbst über meine Knechte und Mägde werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen, und sie werden prophetisch reden.» Wo der Geist Gottes offenbar tatsächlich ohne Maß verliehen wird, wäre es anmaßend, ihn auf ein einziges Geschlecht beschränken zu wollen. Wer weiß, ob wir ihn damit nicht teilweise auslöschten (1 Thess 5,19).

Apg 21,9 berichtet, daß die vier Töchter des Philippus diese Gabe der Prophetie tatsächlich besitzen. Auch die Armenpflege in Apg 9,36ff ist ein Diakonat, das nicht allein auf die Männer beschränkt bleibt, sondern von Tabita, einer Jüngerin in Joppe, auch unermüdlich in der Praxis ausgeübt wird. Als Lehrerin ist es u.a. Priszilla, die dem beredten Alexandriner Apollos den Weg Gottes genau darlegt (Apg 18,26). Es ist deshalb keineswegs eine Phrase, wenn Paulus sie und ihren Mann seine Mitarbeiter nennt. Wir sind uns zwar bewußt, daß von Amt (in jener prägnanten Bedeutung, die wir dem Wort heute geben) in den neutestamentlichen Schriften kaum die Rede ist. Dennoch meinen wir feststellen zu können, daß die aktive Vermittlung und das Fortwirken des Christus unsres Glaubens, unsres Heils, nicht auf den Mann beschränkt ist, sondern auch die Frau in diesem Prozeß eine tätige Rolle spielt und ausfüllt.

Wie aber kommt es dann, daß in der Weiterentwicklung der Theologie das Amt so verengt aufgefaßt und die Frau ausdrücklich von ihm ausgeschlossen wird?

II. DIE HISTORISCHE BESCHRÄNKUNG
DES PRIESTERLICHEN AMTES UND DER
AUSSCHLUSS DER FRAU
VON DIESEM BESTIMMTEN AMT

In den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Bewegung sehen wir Frauen immer wieder Funktionen ausüben, die wir heute priesterliche Funktionen nennen würden. Sie spenden die Taufe, reichen Kranken und Kindern die Eucharistie, sie werden geweiht, haben einen Platz in der Hierarchie und gehören zum Klerus.

Das wird anders, als die junge Christenheit nicht mehr Bewegung ist, sondern Institution wird. Im Jahre 313, unter Kaiser Konstantin, wird das Christentum Staatsreligion. Der amtliche Apparat des römischen Staates übernimmt die Aufgaben eines geistlichen Apparates. Hier ist auch ein merklicher Unterschied zwischen der Christenheit des Ostens und des Westens.

Als Hilfe der Apostel zeigte die Frau in der Kirche des Ostens eine weitreichende Tätigkeit, besonders in drei Richtungen: als christliche Prophetin, aber als solche findet man sie hauptsächlich auf gnostischer und montanistischer Seite; im katechetischen und missionarischen Werk; und für diakonische Aufgaben wurde die Frau unentbehrlich (auch für die Handauflegung bei den Kranken).

Auf mehrere Art und Weise wurde die diakonische Aufgabe der Witwe selbständig ausgeübt; wir sehen sogar, daß sie in einer Linie mit den Presbytern steht. Das Diakonenamt der Witwe ist bezeugt für Syrien, Ägypten und Byzanz, das sich später ebenfalls vom zentralisierenden Rom losmachen wird. Diese Verbreitung ging nicht ohne Widerspruch vor sich. Dem Range nach stand sie im Osten zwischen dem höheren und dem niederen Klerus. Nach Handauflegung und Verleihung der Stola durch den Bischof verpflichtet sie sich zu lebenslangem Dienst. Auch im Abendland bleibt für Frauen ein Ritus in Kraft, der der Priesterweihe gleicht und später in die Äbtissinnen- und Kanonissinnenweihe übergeht.

Im Abendland geht es beim Ausschluß der Frau vom Amt vor allem um typisch presbyteriale und liturgische Funktionen. Wo sich das Amt auf die Darbringung des Opfers richtet, wird die Frau ausdrücklich vom Altardienst ausgeschlossen.

Im Mittelalter hat das Bild der Frau drei Hintergründe: 1. die Frauenfeindlichkeit in Kirche und Theologie; 2. die erotische Minnesängerkultur, die den Wert der Frau auf den Liebespartner verengte; 3. den ersten Ansatz der religiösen und po-

litischen Emanzipation der Bürger. Im Mittelalter wird die Frau hauptsächlich als Besitz und Arbeitskraft gewertet. Die Weihe der Frau zur Äbtissin mit Jurisdiktion wird allerdings auch im Mittelalter aufrechterhalten.

Dem wäre noch hinzuzufügen, daß seit Aufkommen der Definition des Sakraments als Zeichen, das Gnade anzeigt und gibt, und seit Aufnahme des Amtes als *sacramentum ordinis* in die Zahl der Sakramente – das geschah im zwölften Jahrhundert –, sich immer mehr die Überzeugung durchsetzte, daß nur der Mann Zeichen Jesu (des einzigen Priesters) sein kann. Zur selben Zeit gibt es in Konstantinopel, also in der östlichen Kirche, noch weibliche Diakone.

Der Frau bleiben Mutterschaft und Jungfräuschaft vorbehalten, wobei die Jungfräuschaft religiös überbewertet wurde. Im Lauf der Geschichte wird also der Mann zum Träger des amtlichen Priestertums, und über diese in Kultur und Geschichte gewachsene Tatsache beginnt man *dann* theologisch nachzudenken und kommt schließlich zu der Behauptung, der einzige Träger des christlichen Amtes sei der getaufte Mann.

Verwunderlich ist, daß die Reformation, die behauptete, auf ein Urchristentum zurückzugreifen, in diesem Punkt keine Korrektur anbrachte. Die Reformatoren haben bei ihrer Sicht auf die Frau in der Kirche sich im allgemeinen der gängigen Meinung angeschlossen und die Stellung der Frau als gottgewollt hingenommen. Begründet sah man den Ausschluß der Frau vom Amt durch 1 Kor 14, 34 f und 1 Tim 2, 11. Diese Bibelstellen wurden als hinreichende Begründung angesehen. In 1 Kor 14, 34 lesen wir: «Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen in den Versammlungen schweigen. Denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz vorschreibt.» Und in 1 Tim 2, 11 heißt es: «Beim Unterricht soll die Frau sich unterordnen und schweigen.»

Bei Luther finden wir keinen *grundsätzlichen* Ausschluß der Frau vom Amt der Verkündigung. Die Amtsauffassung der Reformatoren legt den Akzent auf den Dienst des Wortes. Obwohl Luther anfangs behauptet hatte (1516), daß Gottesdienst und Predigt dem Mann vorbehalten seien, weil die Frau viel mehr für Aberglaube und Okkultismus zugänglich sei, lehrte er im Jahre 1522: Wenn geschieht, daß kein Mann zugegen ist, so kann eine Frau auftreten und den anderen predigen, nach bestem Vermögen. Aufgrund biblischer Fakten wie des allgemeinen Priestertums der Gläubigen

wird die Frau nicht mehr ausgeschlossen; wohl wird der Mann für geeigneter angesehen.

Calvin will mehr, aber auch weniger. Gegenüber Luther, der die Armenpflege dem Staat überließ, will er mehr. Calvin will eine echte kirchliche Armen- und Kranken-Diakonie. Dafür will er auch Frauen, obwohl das in der Kirchenordnung nicht ausdrücklich gesagt wurde. Weniger will er, insofern er Taufen, Reden und Unterrichten in der Kirche der Frau nicht gestattet. Sie kann kein öffentliches Amt verwalten – ausgenommen das Diakonenamt.

III. DIE SUCHE DER MODERNEN THEOLOGIE NACH EINEM EIGENEN PLATZ FÜR DIE FRAU INNERHALB DES SAKRAMENTALEN AMTSRAUMES

Die bisherigen Feststellungen zusammenfassend darf man sagen:

1. Exegetisch lassen sich keine zwingenden Gründe anführen, die für den Ausschluß der Frau vom kirchlichen Amt sprechen.
2. Der faktische Ausschluß der Frau vom Amt läßt sich aus der Geschichte genügend relativieren, um ihm seinen Absolutheitsanspruch oder zumindest seine Selbstverständlichkeit zu nehmen.
3. Das christliche Verständnis des Amtes als charismatischer Heilsvermittlung und charismatischen Dienstes (an Stelle einer juridischen Auffassung vom Amt) zwingen auch den katholischen Theologen, kritisch nach dem der Frau eigenen Platz und Beitrag im und zum priesterlichen Amt zu suchen und die Frage zu stellen, ob die Frau nicht Trägerin einer Heilsfunktion im Sinn einer weiteren und mehr biblischen Sicht auf das Amt sein kann.

Nach der unumgehbaren Entklerikalisierung des Amtes¹ werden umfangreichere und höhere Forderungen an den Amtsträger gestellt werden als in jener Zeit, da das Heilige noch eine abgesonderte Welt bildete, die eindeutig und klar umschrieben war. Damals konnte der Priesterberuf noch erlernt werden: Messe halten, gut oder schlecht predigen, taufen usw. Heute aber ist es so, daß dem Menschen in der unverständlichen Wirklichkeit geholfen werden muß, in der er nach dem Sinn seines Daseins sucht. Der Amtsträger soll dabei den Weg weisen, soll dem Menschen helfen, den Weg mit Hilfe des Evangeliums zu finden. Der Amtsträger soll seinen Mitchristen in der Deutung des Daseins beistehen.

Das alles verlangt eine *höhere Kompetenz des Amtsträgers*, nicht nur in intellektueller Hinsicht, son-

dern auch durch religiöse Begabung. Das Religiöse ist im menschlichen Dasein eine eigene Dimension, wie das Ethische und das Ästhetische. Die einen sind für das Religiöse weniger, andere sind dafür mehr begabt. Diese religiöse Begabung, eine psychische Struktur, ist natürliche Anlage, die nicht bei allen Menschen gleich ist. Diese psychische Struktur wird in der Weihe bestätigt und unterstrichen, nicht aber hervorgebracht; in ihr geschieht keine *creatio ex nihilo*.

Der Amtsträger wird entdecken, daß seine Zuständigkeit am meisten für Geleit und Deutung fundamentaler Fragen des Daseins in ihrer religiösen Dimension verlangt wird. Diese religiöse Dimension ist gerade das Wesentliche sowohl des Christentums wie auch des vorangehenden Amtsträgers. Dieser «Vorläufer» geht aber nicht allein voran, sondern auch andere Menschen sind bei ihm. Wohl ist es schwierig, genau anzugeben, was nicht und was wohl sakramental ist; zum Beispiel bei Beicht und Bußfeiern. Wer will hier die Grenzen des Amtes abstecken? Das Amt wird sich um bestimmte Kernpunkte gruppieren müssen. Von Christus her, der die neue Welt für die Menschen geöffnet hat, werden wir danach suchen müssen, was unsere Sendung wirklich ist.

Das Amt muß immer wieder vom Menschen selbst geformt werden. In jeder Zeit muß es ein anderes Gesicht haben, so daß es anerkannt und in Anspruch genommen werden kann. Das soll auch heißen, daß das Amt so menschlich wie möglich sein soll; daß es möglichst viele menschliche Aspekte und Nuancierungen, Gabenreichtum und Verständnisreichtum erkennen lassen soll. Aufgrund dessen müßte man doch wohl sagen, daß auch die Frau ihren Platz im Amt haben muß. Beraubt die Kirche sich nicht selbst, wenn sie meint, nur Männer könnten ihr Gesicht prägen? Nimmt sie sich damit nicht ein Stück Reichtum? In der modernen Anthropologie ist uns doch wohl klar geworden, daß Menschsein bedeutet: Mann und Frau sein. Gemeinsam müssen sie dem Amt das Gesicht geben und das Amt ausüben, so daß das Amt seine Einseitigkeit verliert. Menschliche Amtsführung verlangt Ausweitung des Amtes, so daß Mann und Frau seine Träger sein können.

Kommt die Frau nun ins Amt oder nicht? (Mit Absicht vermeiden wir hier das Wort Priester.) Das einzige durchschlagende Argument ist das soziologische Argument. Der Platz der Frau im Amt hängt ab von der Stellung der Frau in der Kultur. Es geht um die Frage, ob von der Frau angenommen wird, daß sie auf nützliche Weise und mit der rechten

Wirkung eine Amtsaufgabe erfüllen kann. Die Kirche selbst hat die Richtung des Amtes, wie es vom Neuen Testament her im Lauf einer langen geschichtlichen Entwicklung gewachsen ist, größtenteils bestimmt. Deshalb könnten wir die Frage stellen, ob die Kirche nicht auch in unserer Zeit das Recht hat, für die Frau im Amt neue Formen zu schaffen. Die Kirche sollte als Mutter wieder einmal schöpferisch sein! Wenn wir dem Amt im Neuen Testament nachgehen, finden wir nicht viel, was immer bleiben müßte. Wohl sehen wir, daß sowohl im Alten Testament wie auch im Neuen Testament bestimmte Menschen im Namen Gottes als Heilmittler bestellt werden. Christus selbst ist solch ein Erwählter, der seinerseits wieder andere erwählt. Dieses Moment «im Namen Gottes» ist für das Amt als biblische Tatsache wesentlich.

Wir gehen das Problem also in bestimmter Richtung an: Für uns ist das Heil keine *Sache*, sondern eine menschliche Größe; es ist das Heil des einzelnen Menschen. Dieses Heil, das in Christus auch eine personale Gestalt hat, soll die Kirche vermitteln; das tut sie in ihrem Amt. Dieses Amt umfaßt damit schon menschlichere Elemente als lediglich den Dienst des Wortes und die Sakramentspendung. Es geht uns also vor allem darum, das Heil weiter zu sehen, nicht als eine gesonderte Region der menschlichen Wirklichkeit oder als etwas, das von außen her dem Menschen als vorhandener Größe hinzugefügt wird. Erst wenn wir das entdeckt haben, wird auch theologisch klar werden, daß dies erweiterte Amt nicht vom Mann allein getragen werden kann; das würde den Inhalt des Heils verkürzen. Es könnte allerdings auch genauso wenig von der Frau allein getragen werden. Es ist ein Auftrag für *Menschen*. Die Trennungslinie zwischen den Geschlechtern müßte dafür aufgehoben werden. Bei Vermenschlichung des Amtes wird das selbstverständlich werden.

Die moderne Anthropologie hat darauf aufmerksam gemacht, daß es ebensowenig rein männliche wie rein weibliche Eigenschaften gibt, sondern daß man auf der Grundlage verschiedener biologischer Konditionen versuchen muß, Mensch, Christ und demnach auch Amtsträger – also: Heilsmittler zu sein.

Sehen wir nicht allmählich ein, daß die Fixierung der Frohbotschaft als Lehre, als rationales und gut durchdachtes Dogma notwendig, aber längst nicht alles ist? Verlangt die Handhabung eines Machtinstrumentes wie die Exkommunikation nicht nach einem weiblichen Korrelat? Die erste Frage bezüglich des Amtsträgers wird also nicht sein:

Muß es ein Mann sein oder kann es auch eine Frau sein – sondern: Wie kann bei der Heilsmittlung möglichst vollkommene Menschlichkeit in Dienst genommen werden?

In der Literatur, die z. Z. über dieses Thema erscheint, zeigt sich noch ein außerordentlicher Unterschied der Mentalität. Dürfen wir nicht voraussetzen, daß – falls sich das Konzil an die Frage herangewagt hätte – dies bestimmt eine Zurückweisung zur Folge gehabt hätte, weil die Mehrzahl der Konzilsväter für eine positive Antwort noch nicht vorbereitet war? Ganz ist der Mensch nur in Mann *und* Frau da, und mit diesem Argument möchten wir feststellen, daß es nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert wäre, daß die Frau zum Amt zugelassen wird. Wir meinen, damit müßte die Symbolbegründung, die lange gegen «die Frau im Priestertum» vorgebracht wurde, überwunden sein. Wenn die Schrift Gott männlich darstellt und wenn der historische Jesus ein Mann ist, kann man mit modernem Symbolempfinden daraus nicht mehr folgern, daß der Vermittler von Gottes Heil in der Kirche Christi ein Mann sein muß. Man wird auch theologisch die Folgerung wagen müssen, daß in einem wirklich katholischen (das heißt allgemeinen) Amt biologische und kulturelle Differenzen überwunden werden müssen. Das soll sicherlich nicht zu einer weiblichen Imitation des Amtes führen, wie es der Mann bis heute in der abendländischen Kirche verwirklicht hat.² Das Monopol des Klerusamtes scheint vorbei zu sein und damit auch die Zeit des Sicherungsmechanismus, mit dem der Mann das Amt gegen die Frau abgeschirmt hat. Vielgestaltig wie die Kirche selbst wird auch das Amt werden. Unsere Verteidigungsrede zugunsten eines Platzes der Frau im kirchlichen Amt ist kein Plädoyer für eine Doublette oder eine Wiederholung, sondern eine Verteidigung der menschlichen Fülle des Amtes und der Einheit in Christus, wie sie Paulus andeutete: «Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Weib; ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3, 28). Rassendiskriminierung, Klassenhass und Geschlechterverfemung werden damit grundsätzlich zurückgewiesen.

¹ Vgl. Ivan Illich, *Métamorphose du Clergé*: Esprit 364 (Oktober 1967) 584–601.

² Eine gute Literaturübersicht findet sich in «Kosmos en Occumene» 2 (1967). Die Weltunion der Frauenorganisationen hat für ihren Kongreß in Rom (1968) dieses Thema ebenfalls auf dem Programm stehen.

Wie der Ök. Rat der Kirchen für das Thema Frau in der Kirchenordnung eine eigene Abteilung hat, so ist in den Niederlanden von

seiten der Willibrordus-Vereinigung ein Plan für die Errichtung eines eigenen Sekretariats für diese Fragen zu erwarten.

Eine der Abschlußentscheidungen des dritten Weltlaienkongresses 1967 in Rom verlangt in wohlabgewogenen Formulierungen einen Platz für die Frau im kirchlichen Amt: «*Le congrès formule le vœu de voir accorder à la femme toutes les responsabilités du chrétien au sein de l'Église catholique, et qu'une sérieuse étude doctrinale soit entreprise sur la place de la femme dans l'ordre sacramental et dans l'Église*» (Informations Catholiques Internationales, Nr. 299 [November 1967] 7).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Geboren am 25. April 1921 in Elsloo (Niederlande), unbeschuheter Karmelit, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte in Löwen und Nimwegen und doktorierte 1957 in Theologie. Er war 1949–1966 Professor für Dogmatik und Spiritualität an der Ordenshochschule in Smakt-Venray (seit 1957 zudem Studienleiter), ist theologischer Berater von CONCILIUM, Experte des niederländischen Pastorkonzils und Sekretär der niederländischen katholischen Theologischen Gesellschaft.

Bulletin

Henry Chadwick

Die Diskussion um die anglikanischen Weihen in der modernen anglikanischen Theologie

Das Suchen nach einer *via media* – das anglikanische Ideal, das sich von den ersten Augenblicken seines Aufkommens an als ausgeprägter Typ eines kirchlichen Vorbildes dargestellt hat, zeigt sich nirgends deutlicher als in der anglikanischen Lehre über die heiligen Weihen. Wenn sie einerseits für das römisch-katholische Empfinden nicht «sacerdotal» genug war, so war sie andererseits zu traditionsgebunden und zu nahe beim Katholizismus, um für die Protestanten des linken Flügels – die Anhänger Zwinglis oder die Puritaner – annehmbar zu sein. Und bis heute stellt sie zumindest ein gewissenhaftes Bemühen dar, einen richtig proportionierten, ausgewogenen und apostolischen Glauben zu bewahren, der auf der Heiligen Schrift begründet und von tiefster Achtung erfüllt ist vor der Überlieferung und der Gemeinschaft der Christen. Man übertreibt nicht, wenn man sagt, daß die seit langem immer wiederkehrende Kontroverse über die englischen Weihen eine Zusammenfassung der ganzen Debatte um die anglikanische Auffassung von der Kirche und den Sakramenten ist. In einer Zeit lebhaften ökumenischen Gesprächs zwischen den getrennten Brüdern kann daher dieses Problem nicht am Rande abgehandelt werden.

Die Kontroverse um die anglikanischen Weihen

hat eine lange und äußerst komplizierte Geschichte. Aber ihre grundlegenden, elementaren Leitsätze sind einfach genug. Manchmal scheint es, als ob sie nur deshalb weiterbeständen, weil sie zu starr und nicht abzubauen sind. Da versucht werden sollte, sowohl die katholische als auch die protestantische Aussage in einem positiven Sinn zu übernehmen, hat man das Amt in das Grunddokument selbst – in das englische Weiherituale – eingebaut. Schon bei den allerersten Versuchen zur Formulierung eines anglikanischen Standpunktes findet man die Verteidigung des Amtes, insbesondere in den Neununddreißig im Jahr 1563 von der Provinzialsynode von Canterbury unter Erzbischof Parker angenommenen Artikeln, und in sehr strenger Form bei ihrer endgültigen Formulierung im Jahr 1571. Die Artikel von 1563 waren eine drastische Revision der in der Hauptsache protestantischen Artikel von 1553, vor allem durch die Ausmerzung einer zwinglianischen Lehre über die Eucharistie. Der Artikel 36 schied zwei einander widersprechende und gegensätzliche Kritiken des englischen Weiherituals von 1550 aus. Er bestätigt, daß das Weiherituale alle notwendigen Elemente enthält und bestreitet, daß in ihm irgend etwas enthalten ist, was mit Aberglauben zu tun hat. Mit anderen Worten, der Artikel gibt Antwort auf die Kritik, daß die englischen Weiheriten entweder zu weit vom Lateinischen Pontifikale entfernt sind und so wesentlicher Elemente erman-geln oder so eng von ihm abhängen, daß sie völlig unreformatorisch sind.

Im Verlaufe der vergangenen vier Jahrhunderte konnte man wieder und wieder beobachten, wie die anglikanischen Theologen versuchten, inmitten dieser polemischen und verwundbaren Situation, die den Angriffen von beiden Seiten zugleich ausgesetzt war, ihre Weihedoktrin aufzustellen. Es galt für anglikanische Theologen als unumstößliche Tatsache, daß die Weihe ein lebenslanger Auftrag von Gott ist, der nicht nur durch ein inneres Gefühl