

Frauenordination : was sagt die Tradition wirklich?

Autor(en): **Oeyen, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **75 (1985)**

Heft 2

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404697>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Frauenordination: Was sagt die Tradition wirklich? *

Im Gespräch über Frau und kirchliches Amt scheint man meist von der Existenz einer zweitausendjährigen Tradition gegen die Ordination der Frau ausgegangen zu sein. Entsprechend dieser Annahme 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 orthodoxe, sich konsequent dagegen ausgesprochen hätten.

Wenn die Situation so richtig umschrieben wäre, dann hätte man auch schon die altkatholische Entscheidung vorweggenommen. Wir halten ja am Prinzip des Vinzenz v. Lerin fest: «Das sollen wir festhalten, was überall, immer und von allen geglaubt worden ist, denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch.» Etwa in dieser Richtung dachte die Erklärung der Internationalen Bischofskonferenz vom 7. Dezember 1976. Dort hiess es: «Die Internationale Alt-Katholische Bischofskonferenz der Utrechter Union kann in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen.»¹ Deutlich ist dabei die Berufung auf die Tradition, und zwar sogar so, dass die altkatholische Bischofskonferenz – man kann sagen einmalig – auch das Amt des Diakons in ihrem Namen für die Frau ausschliesst. – Das haben wohlweislich die römisch-katholische Glaubenskongregation und die orthodoxen Patriarchate nicht getan, die sich nur gegen das Priestertum der Frau aussprachen².

Diese Erklärung ist allerdings nicht einstimmig verabschiedet worden und hat verschiedentlich in den Kirchen Widerspruch hervorgeru-

* Referat, gehalten an der 24. Internationalen Altkatholischen Theologenkongferenz in Schöntal. In den Anmerkungen wird auf einige Fragen der Diskussion eingegangen.

¹ Text u. a. bei *U. Küry*, Die Altkatholische Kirche, Stuttgart/Frankfurt 1982, 460. Vgl. meinen Kommentar ebda., S. 406f.

² Vgl. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. Oktober 1976, Herder-Korrespondenz 31/1977, S. 151–157; Kommentar von *P. Hünermann* ebda., S. 206–209; Orthodoxe Stellungnahmen KNA ÖKI 45/1977, S. 930; 5/6/1978, S. 103; 39/1978, S. 934; 29/1981, S. 570. Nur der koptische (altorientalische) Patriarch Shenuda III. scheint sich gegen jedes Amt für die Frau ausgesprochen zu haben, vgl. KNA ÖKI 8/1978, S. 175.

fen, so dass man sie nicht als ein endgültiges und verpflichtendes Wort der Altkatholischen Kirchen in dieser Frage ansehen kann³.

Ich möchte nun diese angeblich zweitausendjährige Tradition gegen die Frauenordination etwas genauer untersuchen und den Versuch unternehmen, vielleicht etwas zu differenzieren.

Eine solche Untersuchung wurde selten vorgenommen, wohl aus den genannten Gründen: die Kirchen der Reformation sind nicht stark daran interessiert, die Tradition zu untersuchen; die Kirchen, die mehrheitlich gegen die Ordination der Frau sind, meinen die Tradition schon genug zu kennen.

1. Ich möchte mit einer ersten Tatsache beginnen: Es ist jedenfalls nicht wahr, dass die gesamte Tradition die Ordination der Frau zu einem jeglichen kirchlichen Amt ausgeschlossen hat. Über tausend Jahre lang hat es in der Kirche Frauen gegeben, die zum Diakon ordiniert wurden. Vor allem war dieses Amt in der Ostkirche verbreitet, von Makedonien bis Syrien⁴; ökumenische Konzile haben sich damit befasst; in Konstantinopel hat es bis zum Fall dieser Stadt Diakoninnen gegeben⁵. Im Westen gibt es zwar erst im 5. Jahrhundert Zeug-

³ Die Synodalvertretung der Altkatholischen Kirche Deutschlands schrieb an die Bischofskonferenz, die Erklärung sei ohne Einvernehmen mit den Kirchen entstanden. Die Bischofskonferenz antwortete, die Diskussion über diese Frage sei nicht abgeschlossen und sollte weitergeführt werden.

⁴ Paulus nennt Röm. 16,1 «Phöbe, die Dienerin (Diakonin) der Gemeinde von Kenchreae». 1. Tim. 3,11 erwähnt in einem Abschnitt über die Diakone «die Frauen» (das Wort *διάκονος* gilt für beide Geschlechter). Dass hier tatsächlich Diakoninnen gemeint sind, wird von Klemens von Alexandrien und Pelagius (der zahlreiche Kontakte zum Orient pflegte) und Johannes Chrysostomus (P6 62, 553) bestätigt, sowie durch die Tatsache, dass die «Didaskalia Apostolorum» im Abschnitt über die Diakoninnen sie genau in der gleichen Weise als «die Frauen» anführt. Auch Origenes bestätigt, dass in der Kirche Diakoninnen eingesetzt werden, und Plinius der jüngere erwähnt, dass er zwei Sklavinnen, die unter den Christen «Dienerinnen» (*ministrae*) genannt wurden, hat foltern und ausfragen lassen. Vgl. die Texte bei *A. G. Martimort*, *Les diaconesses*, Rom 1982, S. 74f., 192, 32 ff. Martimort spielt allerdings alle früheren Zeugnisse herunter, offenbar vor allem weil sie keine liturgischen Dienste der Diakoninnen erwähnen (wohl aber ihre seelsorgerlichen und caritativen Aufgaben). Über dieses Argument vgl. Fussnote 11.

⁵ Vgl. *E. Theodorou*, *Das Amt der Diakoninnen in der christlichen Tradition*, *Una Sancta* 31/1978, S. 164–172; Kanon 19 des Ökumenischen Konzils von Nizäa, Kanon 15 des Ökumenischen Konzils von Chalkedon, Kanon 14 und 48 des «*Concilium Trullanum*». Vom Beginn des 4. Jahrhunderts an wird ausführlich über die Diakoninnen in den Kirchenrechts-Sammlungen (*Didaskalia Apostolorum*, *Constitutiones Apostolorum*, *Testamentum Jesu Christi*) gehandelt.

nisse über Diakoninnen; einige Lokalkonzile in Gallien nahmen sogar Stellung gegen diese Institution⁶; aber man hört auch dort weiter von Diakoninnen und ihrer Ordination⁷; in Rom ordinierte man noch im 11. Jahrhundert Frauen zum Diakonat⁸.

Das Diakonat der Frau wies alle Merkmale eines echten kirchlichen Amtes auf. Der Ordinationsritus unterschied sich in keinem wesentlichen Merkmal von der Ordination eines männlichen Diakons⁹. Die

⁶ Die Konzile von Orange (441) und Epaon (517) verbieten die Ordination von Diakoninnen (Texte RAC III, 925), vielleicht auch das Konzil von Nîmes (vgl. Fussnote 32). Ebenfalls dagegen schreibt der Ambrosiaster: die Apostel hätten sieben Diakone erwählt, und Paulus verbiete der Frau, in der Gemeinde zu reden. Er berichtet, dass die Kataphrygier (Montanisten) sich auf 1. Tim. 3, 11 berufen, um Diakoninnen zu ordinieren (PL 17, 496 f.). In Armenien gab es vom 4. bis zum 6. Jahrhundert Bestimmungen, die jede weibliche Hilfe bei der Taufe verboten (RAC III, 922).

⁷ Bischof Medardus von Noyon ordinierte die heilige Radegunde, die Gattin des Chlotar I: «manu superposita consecravit diaconam» (Vita s. Radegundae, 12; MG Scr. ant. 4, 2, 41); die Tochter des heiligen Remigius von Reims Hilaria wird in seinem Testament «diacona» genannt (PL 65, 969/974; Echtheit nicht gesichert); ebenso Ermengundis, die Schwester eines Diakons in Verdun (Trierer Z. 7/1932, S. 81). Ida von Remiremont ist zugleich Äbtissin und Diakonin (Neues Archiv 19/1894, S. 66). In Italien sind die Zeugnisse zahlreich, vor allem in Gebieten, die unter byzantinischem Einfluss standen (vgl. RAC III, 924–926; J. Mayer, Monumenta de viduis diaconissis tractantia, FIP 42/1938), aber auch in Rom.

⁸ Vgl. M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut moyen âge I (1931), S. 596 s. v. diacona; RAC III, 925–927. In einem Brief Gregors des Grossen wird Bezug auf ein kaiserliches Gesetz genommen, das der Diakonin das Privileg der kirchlichen Gerichtsbarkeit einräumt (Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen, Freiburg 1926, S. 66 mit Anm. 44). Die Päpste Benedikt VIII., Johann XIX. und Leo IX. bestätigen dem Bischof von Porto das Privileg der Konsekration von Presbytern, Diakonen, Diakoninnen und Subdiakonen im Transtevere (PL 139, 1621; 141, 1121; 143, 602. Vgl. 141, 1056). Als Leo III. im Jahr 799 von Paderborn zurückkehrt, wird er von ganz Rom «cum sanctimonialibus et diaconissis et nobilissimis matronis seu universis feminis» eingeholt (Lib. pont. 2, 6 Duch.).

⁹ Die Diakoninnen wurden mit Handauflegung des Bischofs ordiniert (Konzil von Chalkedon, Kan. 15; Trullanum, Kan. 14; Const. Apost. VIII, 19–26; Ordnung der Ordination der Jakobitischen Kirche in Persien, etwa 5.–6. Jhdt., Kan. 18 und 15–17, wobei die Handauflegung vom Subdiakon abwärts ausgeschlossen wird; griechische Ordinatio diaconissae, J. L. Assemani, Codex Liturg. 11/1763, S. 115, abgedruckt bei A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen, RQ.S 22, Freiburg 1926, S. 69 ff., Auszug PG 144, 1173; Ordination der Radegunde siehe Fussnote 7. Der Kanon 19 des Konzils von Nizäa über die Wiederaufnahme der Anhänger des Pauls von Samosata erklärt ihre Sakramente für ungültig: Taufe und Handauflegungen sollen wiederholt

Aufgaben der Diakoninnen waren zwar auf Frauen beschränkt und wurden in ihrem liturgischen Teil nach und nach beschnitten¹⁰; aber es waren die Aufgaben, die auch der männliche Diakon entsprechend vornahm¹¹. Die Diakoninnen gehörten zum Klerus und nahmen in der Reihenfolge nach dem männlichen Diakon und vor dem Subdiakon Platz¹².

werden. Dies gelte auch für die Diakoninnen. Diakoninnen, die keine Handauflegung empfangen haben, sind allerdings den Laien gleichzusetzen. Das scheint zu bedeuten, dass es bei den Paulinianern zweierlei Diakoninnen gab. Vgl. *O. Casel*, JLW 1931, S.274; *J. Funk*, Klerikale Frauen? ÖAK 1963, S.272; *J. Daniélou*, Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, La maison-Dieu 1960, S.86. Ein (spätes) Formular der Nestorianer interpretiert die Handauflegung bei der Ordination der Diakonin als Segnung: «non per modum chirotoniae sed benedictionis». Der Titel des Abschnitts lautet aber im Gegensatz dazu: «Ordo chirotoniae mulierum diaconissarum». *H. Denzinger*, Ritus Orientalium, 1863/67, 2, S.261 f.). – Sie empfangen die Stola (bei den Monophysiten: Severus von Ant., *Denzinger* 2, S.71; bei den Griechen *Assemani* a. a. O.; in Rom *Andrieu* a. a. O.). Ihnen wurde der Kelch überreicht (*Assemani* a. a. O.). Die Ordination geschah innerhalb der Altarschranken (griechische und nestorianische Riten), bei den Griechen während des eucharistischen Hochgebets. Der Anruf «Die heilige Gnade» während der Ordination der Diakonin und die Tatsache, dass zwei Gebete über sie gesprochen werden, kennzeichnen im griechischen Ordinationsformular ebenfalls die Handlung als Verleihung einer höheren Weihe. Byzantinische Codices vermerken: «dabei vollzieht sich alles, was auch bei den Diakonen geschieht, und nur weniges geschieht anders» (*Theodorou* a. a. O., S.167 f.).

¹⁰ Vielleicht haben Diakoninnen wie die Witwen in den ersten Jahrhunderten die Taufe gespendet. Die «Didascalia apostolorum» verbietet diesen Brauch und untersagt auch Frauen, zu predigen. Nach dem «Testament unseres Herrn Jesus Christus», ein ostsyrisches Werk aus dem 5. Jahrhundert, stehen die Diakoninnen während des eucharistischen Hochgebets innerhalb des Vorhangs mit dem Klerus (I, 23, 1; vgl. *Martimort*, S.45 f.). In den etwa gleichzeitigen «Constitutiones apostolorum» bleiben sie die ganze Zeit an der Tür der Frauenseite, wie bei dem Wortgottesdienst (*Martimort*, S.57). Auch ihr Dienst bei der Austeilung der Kommunion bzw. Hauskommunion für kranke Frauen wird nach und nach abgeschafft.

¹¹ Primär sind beim Diakonat die caritativen, katechetischen und seelsorgerlichen Dienste in der Gemeinde; die liturgischen Dienste ergaben sich daraus und nicht umgekehrt. Ähnliches gilt übrigens auch für Episkopat und Presbyterat: so ergibt sich z. B. der Vorsitz der Eucharistiefeyer beim Bischof aus seiner Stellung als Vorsteher der Gemeinde. *Martimort* a. a. O. scheint als Liturgieforscher das Wesen eines Amtes in seiner liturgischen Funktion zu sehen und wird darum den frühen Texten über die Diakoninnen nicht gerecht.

¹² Sie empfangen die Kommunion in der Regel nach den männlichen Diakonen, oder, wenn Männer und Frauen getrennt kommunizierten, als erste unter den Frauen. In Auflistungen des Klerus werden sie nach den männlichen Dia-

Der massgebende Kirchenrechtler der Ostkirche, Theodor Balsamon, ein berühmter Kanonist aus dem 12. Jahrhundert, schreibt über die Diakoninnen: «Einstmals war der Ordo der Diakoninnen den kirchlichen Gesetzen zufolge bekannt; sie selbst hatten Zutritt zum Altar. Infolge ihrer allmonatlichen Verunreinigung wurde ihr Amt jedoch aus dem Kultbereich und vom heiligen Altar verdrängt. In der ehrwürdigen Kirche von Konstantinopel werden zwar Diakoninnen ausgewählt, einen Zugang zum Altar haben sie aber nicht. An mehreren Orten haben sie Konvente und leiten dort eine Frauengemeinschaft nach kirchlicher Vorschrift.»¹³. Dieses Zeugnis verdeutlicht die allmähliche Verdrängung der Diakoninnen aus ihren liturgischen Diensten, die sich am Anfang parallel zum männlichen Diakon entwickelt hatten¹⁴.

Dieser Überblick über die Praxis der alten, ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends müsste ausreichen, um festzustellen, dass eine gewisse Teilnahme der Frau am kirchlichen Amt nicht nur von der alten Kirche nicht verboten, sondern sogar weitgehend praktiziert wurde. Die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz hat nach einer eingehenderen Beschäftigung mit den Zeugnissen der Tradition im Jahr

konen aufgezählt (Cod. Justinian. 1, 3, 20 vom Jahr 434; Nov. 3 praef. u. 1 u. 2; 6 Titel; Nov. 3 praef. 3, 1 vom Jahr 425 werden die 40 Diakoninnen in der Gesamtzahl der Kleriker an der Hauptkirche gezählt; vgl. Conc. Trull. Kanon 14). Die «Constitutiones apostolorum» vergleichen den Bischof mit Gott dem Vater, den Diakon mit Christus, die Diakonin mit dem Heiligen Geist und die Presbyter mit den Aposteln. Der Ordinationsritus der Diakonin wird nach der Ordination des männlichen Diakons angeführt (VIII, 20).

¹³ Responsa ad interrogationes Marci, Interr. 35, PG 138, 987. Ähnlich *M. Blastares* (14. Jahrhundert), PG 144, 1174. Dass Balsamon die frühen Quellen gut kennt, wird deutlich, als er im Gegensatz zu seiner Zeit die in der Welt lebende Diakonisse als das Gewöhnliche, die Nonnendiakonisse als das Aussergewöhnliche ansieht (vgl. *Kalsbach*, S. 57, 68). Dass die Menstruation als Grund für das Verbot liturgischer Funktionen galt, wird ebenfalls im 12. Jahrhundert durch die Aussagen des Kanonisten Rufin von Bologna bestätigt (Vgl. *I. Raming*, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt*, Köln 1973, S. 89 und Anm. 84).

¹⁴ Es ist zu berücksichtigen, dass auch der männliche Diakon ursprünglich wenige liturgische Dienste innehatte: hauptsächlich waren es die Austeilung der Kommunion und die Krankenkommunion (Justin, 1. Apol. 65, 17) und die Hilfedienste bei der Erwachsenentaufe (Hippolyt, apost. Überl. 21, 11; 35 Dix). Gerade diese Dienste haben die Diakoninnen bei den Frauen ausgeübt.

1982 die Errichtung eines ständigen Diakonats für die Frau beschlossen¹⁵.

In einem Punkt konnte jedoch die Tradition der alten Kirche keine unzweideutige Auskunft geben. Die Siebenzahl der Sakramente und damit zusammenhängend der engere Sakramentenbegriff ist bekanntlich erst im 12. Jahrhundert, ausgehend von der westlichen Kirche, festgelegt worden¹⁶. Erst dann unterschied man Sakramente von den sog. Sakramentalien, d. h. von anderen Riten, die zwar eine gewisse Wirkung haben («kraft des Gebets der Kirche»), aber nicht die Gnade in gleicher Weise wie die Sakramente vermitteln. Diese in der alten Kirche nicht bekannte Unterscheidung brachte viele Probleme mit sich, die in der Reformationszeit teilweise sichtbar wurden und den Dialog der Konfessionen noch immer belasten¹⁷. Als es damals in Anwendung dieser Unterscheidung darum ging, festzulegen, welche Ämter zum Sakrament des Ordo gehörten, beschränkte man dieses auf die im Neuen Testament bezeugten Ämter von Bischof, Presbyter und Diakon und liess vom Subdiakon abwärts alle anderen Ordinationen als Sakramentalien gelten. Diese Weihen hatten jedoch eine enge Hinordnung zu den sakramentalen Weihen, und ihre Inhaber gehörten zum Klerus. Die Frage, was dann das damals nicht mehr vorhandene Diakonat der Frau gewesen wäre, blieb unter den Theologen kontrovers im Sinne einer ungelösten, mehr akademischen Frage. Einige zählten sie zu den niederen Weihen¹⁸, andere zu den höheren¹⁹. Es fehlte auch nicht die Meinung, daß es sich nur um eine Segnung ge-

¹⁵ Text des Beschlusses in: *Alt-Katholische Kirchenzeitung*, Bonn 27/1983, 1, S. 2.6. Vgl. auch *Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland*, 1982, Nr. 1, S. 3.

¹⁶ Vgl. die These 8 der ersten Bonner Unionskonferenz von 1874: «Wir erkennen an, dass die Zahl der Sakramente erst im 12. Jahrhundert auf sieben festgesetzt und dann in die allgemeine Lehre der Kirche aufgenommen wurde, und zwar nicht als eine von den Aposteln oder von den ältesten Zeiten kommende Tradition, sondern als das Ergebnis theologischer Spekulation» (*Küry*,³1982, S. 463).

¹⁷ Vgl. *R. Hotz*, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich 1979.

¹⁸ *A. Ludwig*, *W. Plöchl*, *J. Daniélou*, schon 1695 *J. Morinus* (vgl. die Stellen bei *Ida Raming*, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt*, Köln 1973, S. 37, Anm. 158).

¹⁹ *K. H. Schäfer*, *J. Funk*, *Ch. R. Meyer*. Für *A. Kalsbach* steht es zwischen den niederen und höheren Weihen. *Zscharnak* zählt die Diakoninnen zum Klerus, ohne weiter zu differenzieren (vgl. *Raming*, S. 37, Anm. 159).

handelt habe, die nichts direkt mit dem Ordo zu tun hätte²⁰. Diese letzte Meinung entstand allerdings weitgehend aus Unkenntnis der Quellen, vor allem der ostkirchlichen. Die Formulare der Ordination der Diakoninnen waren nicht mehr vorhanden und viele Zeugnisse der Tradition verschollen.

Dagegen haben andere Texte eine grosse Rolle gespielt, vor allem ein Kommentar zu den paulinischen Briefen, das fälschlich dem Kirchenvater Ambrosius zugeschrieben wurde und die Ordination der Frau zur Diakonin bekämpft. Seit Erasmus wird der Verfasser dieses Kommentars «Ambrosiaster» genannt, d.h. Pseudo-Ambrosius. Dieses Werk wurde im Dekret des Gratian, der Hauptquelle des mittelalterlichen Kirchenrechts, stark berücksichtigt und sehr häufig zitiert²¹.

Der gelehrte Theologe Louis Morin, der mit seinem Traktat über die Weihen am Ende des 17. Jahrhunderts zur massgebenden Autorität in der katholischen Theologie wurde, schrieb jedenfalls, die Auffassung, das Diakonat der Frau habe überhaupt nichts mit dem Ordo zu tun, sei unhaltbar: «Wenn jemand so finster (tetricus) ist, zu meinen, dass nichts, was zum kirchlichen Ordo gehört, den Frauen zugestanden werden kann, wird er sehr leicht mit einer sehr alten Tradition von vielen Jahrhunderten widerlegt und seine Finsterkeit wird deutlich.»²² Mit anderen Worten: wer das sagt, ist seiner Meinung nach nicht informiert über die Quellen der Tradition.

Das alles zeigt, dass diese Frage innerhalb der katholischen Theologie des Westens diskutiert wurde und keineswegs als im negativen Sinne entschieden angesehen werden kann. Meiner Meinung nach ist es in den Quellen klar, dass die Weihe der Diakonin der des Diakons grundsätzlich gleichstand. Daran ändert das schon erwähnte schrittweise Zurückdrängen ihres liturgischen Dienstes nichts.

Eine neuere Entwicklung der späten römisch-katholischen These, das Diakonat der Frau hätte nichts mit dem Ordo bzw. mit dem Klerus zu tun, ist der Vorschlag, zwischen einem apostolischen Amt für Männer und einem nicht-apostolischen Amt für Frauen zu unterschei-

²⁰ J. Pohle, M. Premm, Th. Specht, J. Brinktrine, E. Friedberg, G. Phillips (*Raming*, S.37, Anm.160). Im 12. Jahrhundert vor allem Rufin von Bologna, der unter dem Einfluss des Ambrosiasters stand (*Raming*, S.84 ff.), und Johannes von Faventino (*Raming*, S.92 ff.).

²¹ Vgl. *Raming*, S.41 ff., und unsere Fussnote 6.

²² *Ludovicus Morinus*, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, Antwerpen 1695, S.143 f.

den. Ich möchte hier einige Gesichtspunkte nennen, die für die Beurteilung dieses Vorschlags wichtig scheinen.

Die Aufgabe des Amtes in der Kirche ist die Führung und Pflege der christlichen Gemeinde in Gemeindeleben, Seelsorge, Gottesdienst und Unterweisung. Die Ersten, die in der Kirche mit dieser Aufgabe betraut waren, sind die Apostel bzw. «Apostel und Propheten» oder «Apostel und Lehrer» gewesen²³. Diese haben dann die übrigen Ämter der Bischöfe, Presbyter und Diakone eingesetzt. So ist jedes Amt in der Kirche direkt oder indirekt apostolisch (direkt wohl nur das bischöfliche Amt, alle anderen Ämter in irgendeiner Weise davon abgeleitet). Ein nicht-apostolisches Amt in der Kirche ist insofern eine «*contradictio in adjecto*». Oder wer sollte ein solches Amt einrichten? Wohl doch die Bischöfe. Und woher sollte es seine Vollmacht nehmen? Wohl aus dem Amt der Kirche. Woher sonst? – Wie jedes kirchliche Amt wurden die Diakoninnen in der alten Kirche vom Bischof ordiniert und bekamen aus der Amtsfülle, die der Bischof verwaltet, bestimmte Aufgaben zugeteilt. – Es gibt also kein «nicht-apostolisches» Amt in der Kirche und kann es nicht geben, ebensowenig wie es eine «nicht-apostolische» Kirche geben kann.

Aus dem bisher Gesagten scheint es mir klar, dass man nicht von einer Stellung der Tradition gegen die Ordination der Frau sprechen kann, sondern präzise nur von einer Tradition gegen die Ordination der Frau für bestimmte Ämter, nämlich Presbyter und Bischof. Es kann in einer an der Tradition orientierten Untersuchung dieser Fragen also nicht darum gehen, eine Theologie zu entwickeln, die aufgrund von Schöpfungsunterschieden zwischen Mann und Frau das Sakrament des Ordo bzw. das kirchliche, apostolische Amt oder den klerikalen Stand als ein ausschliesslich männliches Gebiet ansieht, sondern es geht um etwas Bescheideneres, nämlich herauszufinden, aus welchen Gründen die alte Kirche das Diakonat für die Frau offengehalten hat und ihr das Presbyterat und das Episkopat verschlossen hielt.

2. Ich möchte den zweiten Teil meines Referates mit einer ebenso klaren Feststellung beginnen. Mit grosser Einmütigkeit hat die alte Kirche das Presbyterat und dementsprechend noch stärker das Episkopat als ausschliesslich männliche Ämter angesehen. Dabei han-

²³ Vgl. *Christian Oeyen*, Apostolisches und nicht-apostolisches Amt, IKZ 62/1972, S. 194–208. Der Titel des Artikels ist in Hinblick auf meine jetzigen Ausführungen überholt. Man sollte ein Amt ausserhalb der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes nicht als «nicht-apostolisch» bezeichnen, sondern als nicht bischöflich-apostolisch verfasst.

delte es sich nicht immer um eine rein theoretische Frage, deren Selbstverständlichkeit derart eingeleuchtet hätte, dass die gegenteilige Lösung undenkbar gewesen wäre: gerade eine Reihe von Randbewegungen, die aus der grossen Kirche hinausgedrängt und als häretisch bezeichnet wurden, haben Frauen in höhere Ämter eingesetzt. Bei den Montanisten im 2. Jahrhundert waren Frauen wie Maximilla und Priscilla Prophetinnen, sogar die massgebenden unter ihren Propheten. Im Zusammenhang mit dieser Bewegung sind vielleicht später Frauen zum Presbyterat ordiniert worden²⁴. Im 4. Jahrhundert scheinen die Priszillianer Frauen zum Priestertum geweiht zu haben. Die Synode von Nîmes in Südfrankreich (394) nimmt vielleicht dagegen Stellung²⁵. Hundert Jahre später wendet sich der Papst Gelasius (494) gegen Fälle, in denen Frauen «an heiligen Altären gedient hätten». Ob das eine Stellungnahme gegen das Diakonat der Frau ist oder ob es sich um ein echtes Priestertum der Frau handelt, ist dabei nicht klar²⁶.

Im Mittelalter waren es die Waldenser und Katharer, die ebenfalls das Priestertum bzw. bestimmte Ämter der Frauen kannten. So haben bei den Waldensern Frauen als «Magistrae» gegolten, die gleich den männlichen «Magistri» gestellt waren; sie durften predigen, was ihnen später wiederum verboten wurde²⁷. Bei den Katharern hat es Frauen gegeben, die sehr versiert in Theologie waren und öffentliche Diskussionen mit katholischen Theologen unternahmen. Sie ordinierten auch Diakoninnen.²⁸ Damals erlebte Südfrankreich eine kultu-

²⁴ Epiphanius berichtet, dass die Kataphrygier (Montanisten) Frauen als «Vorsteher und Priester» einsetzten (PG 41, 848.858; GCS 31, 211). Sie hätten sich dafür auf Maria, die Schwester des Moses und auf die Töchter des Diakons Philippus berufen, die Prophetinnen gewesen waren, und auf Gal. 3,28 (PG 41, 880f.) Vgl. auch das Zeugnis des Ambrosiasters, Fussnote 6.

²⁵ Vgl. Fussnote 32.

²⁶ «Nihilo minus impatienter audivimus, tantum divinarum rerum subiisse despectum, ut foeminae sacris altaribus ministrare ferantur et cuncta, quae non nisi virorum famulati deputata sunt, sexum, cui non competit, exhibere» (*Mansi VIII*, 44 cap. 26).

²⁷ Vgl. RGG³, 6, 1531; LThK 10, 934.

²⁸ Esclarmonde (geb. 1155), die Schwester des Herzogs von Foix, war Erzdiakonin der Katharer und hatte ihre caritative Tätigkeit an zahlreichen Orten organisiert. Sie nahm am Religionsgespräch von Pamiers (1207) teil, wo einer der katholischen Teilnehmer zu ihr sagte, sie sollte schweigen und zu ihrem Spinnrad zurückkehren (nach *P. Cassé*, *Mes ancêtres les cathares*, Paris 1969, S. 86f., 127f.). «Die Katharer hatten auch Diakonissen, welche wahrscheinlich auch durch Handauflegung ordiniert wurden. Da sie der katholischen Kirche einen Vorwurf daraus machten, dass sie nicht nach der Vorschrift des Apo-

relle Hochblüte, die mit dem Albigenser-Kreuzzug jäh zerstört wurde. Man könnte sich vorstellen, dass die Aufwertung der Frau in diesem Gebiet mit einer Frucht der kulturellen Entwicklung gewesen ist. Gegen die Praxis der Häretiker haben sich Konzilien und Kirchenväter, Bischöfe und Päpste einmütig ausgesprochen. Allerdings ist unsere Frage mit dieser blossen Feststellung nicht erledigt. Denn die Kirche hat z. B. lange Zeit und einmütig auch Zinswesen und Tanzveranstaltungen verurteilt. Später kam sie zu einer anderen Meinung. Der Brief an Timotheus, der den Frauen verbietet, in der Kirche zu reden, verbietet ihnen auch, Schmuck aus Gold und Perlen zu tragen. Paulus gebietet den Frauen, einen Schleier im Gottesdienst zu tragen. Alle diese Bräuche hat man inzwischen abgeschafft. Sieht man die Geschichte der christlichen Überlieferung genauer an, muss man feststellen, dass es oft Gebote oder Verbote gegeben hat, die eine grosse Kraft zu haben schienen und doch später abgeändert wurden. So müsste man zwischen abänderlichen und unabänderlichen Traditionen unterscheiden, um mehr Licht in dieser Frage zu gewinnen.

Auch das Argument, dass nur die Häretiker Frauen zu Priestern geweiht hätten, ist an und für sich noch nicht entscheidend, denn diese wurden aufgrund anderer Lehren verurteilt und nicht wegen der Ordination von Frauen. Dieses war für die Polemik gegen sie höchstens ein zusätzliches Argument.

Aber wann ist eine Tradition abänderlich?

Im nachhinein ist es leicht, dieses festzustellen, d. h. nachdem die Gesamtkirche ihre Handlungsweise abgeändert hat. Schwieriger ist es, die grundsätzliche Abänderlichkeit einer Tradition zu behaupten, während sie noch in Kraft ist. Denn damit wird diese Tradition relativiert. So ist es nicht überraschend, dass häufig historische Entwicklungen, die vom Geist der jeweiligen Zeit, nicht vom Geist des Evangeliums verursacht wurden, nachträglich mit immer neuen dogmatischen und

stels, solche Kirchendienerinnen habe, so hatte wohl jede Gemeinde bei ihnen wenigstens eine. Wenn nach Sacchoni's Angabe im Nothfalle, wo kein männlicher Gemeindebeamter zu haben war, das Consolamentum auch von weiblichen Mitgliedern der Sekte ertheilt werden konnte, so bezieht sich diess nach dem Zeugnisse Moneta's auf die Diakonissen. Diese mögen auch gemeinschaftlich mit den Diakonen die Aufsicht über jene Hospizien geführt haben, welche in allen Gemeinden errichtet und für die Aufnahme und Verpflegung auswärtiger Glaubensgenossen bestimmt waren.» (*I. v. Döllinger*, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, I, München 1890, S.203 f.) Das 1244 geschriebene Werk des Dominikaners Moneta gegen die Katharer wurde in Rom 1743 von Th. A. Ricchini herausgegeben.

exegetischen Argumenten untermauert wurden, um sie in Geltung zu erhalten. Ein gutes Beispiel dazu ist die römisch-katholische Zölibatsgesetzgebung, die, wie *Heinz-Jürgen Vogels* gezeigt hat²⁹, heute mit ganz anderen Argumenten begründet wird als die der Urheber dieser Gesetze. Damals ging man von einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit des Dienstes am Altar mit der Ehe oder von der angeblichen Unreinheit des Geschlechtsverkehrs aus. Heute wird das gleiche Gesetz mit mehr mystischen Argumenten, dem Charisma der Ehelosigkeit und dem Entschluss der römischen Kirche, nur Charismatiker zu weihen, begründet. Das Gesetz bleibt, die Begründung ist aber anders geworden.

Im Spätmittelalter und in der Reformationszeit hat man versucht, Klarheit in der Frage der Tradition zu schaffen, indem man göttliche und kirchlich-menschliche Tradition unterschied, Gesetze «de jure divino» und Gesetze «de jure ecclesiastico» bzw. «de jure humano». Damit hätte man eine klare Unterscheidung: was von Gott kommt, ist unabänderlich. Gerade in der Sakramentenlehre hat aber die neuere Forschung gezeigt, dass diese Unterscheidung oft weder sinnvoll noch hilfreich ist³⁰. Denn weder ist alles, was im Neuen Testament vorkommt, einfachhin identisch mit dem Willen Gottes für alle Zeiten – auch im Neuen Testament gibt es zeitbedingte Aussagen –, noch ist zu übersehen, dass der Heilige Geist die Kirche führt, auch über die neutestamentlichen Zeiten hinaus. Gewiss hat diese Unterscheidung, grob genommen, ihren Sinn, aber es kann im Einzelfall sehr schwierig sein, den genauen Verlauf einer Grenze zwischen beiden Gebieten zu zeigen.

Ähnliches gilt für die zweite in Frage kommende Eingruppierung in Glaubensentscheidungen und Disziplinarmaßnahmen bzw. Dogma und Kirchenrecht. Denn ein richtig verstandenes Kirchenrecht muss sich irgendwie auf das Dogma stützen. Andererseits gibt es in Glaubenssachen auch Entscheidungen, die ergänzt oder revidiert werden können. Augustinus schreibt in seinem Traktat über die Taufe gegen die Donatisten, dass in der Kirche alles offen besprochen wird: die

²⁹ *H. J. Vogels*, *Das Pflichtzölibat*, München 1978.

³⁰ Wenn nur das «de jure divino» ist, was wörtlich von Jesus Christus selbst im Neuen Testament eingesetzt wird, dann können nur die Taufe, die Eucharistie und eventuell die Busse als Sakramente gelten (reformatorische Auffassung). Das Konzil von Trient ging ebenfalls von einer Einsetzung durch Jesus Christus selbst aus (Kanon 1, DS 1601), in dessen Namen die Apostel (Epheserbrief, Jakobusbrief, Apostelgeschichte) gehandelt hätten. Die neuere katholische Theologie und das II. Vatikanische Konzil sehen die apostolische Kirche selbst als Ursakrament, versehen mit Vollmachten, die zur Entfaltung der einzelnen Sakramente führten (Konst. Lumen Gentium Nr. 1).

Schriften der Bischöfe, die Autorität besitzen, können von einem Konzil korrigiert werden, wie auch Lokalkonzilien durch allgemeine Konzilien korrigiert werden «und dass selbst frühere, allgemeine Konzilien oft von späteren verbessert werden, wenn durch irgendeine sachliche Erfahrung eröffnet wird, was verschlossen war, und erkannt wird, was verborgen war»³¹. Zu seiner Zeit war die Kirche lebendig genug, um gelegentlich auch ihre Meinung zu revidieren.

Mit diesen Einschränkungen möchte ich zunächst einmal diese Unterscheidungen als Arbeitshypothese benutzen und davon ausgehen, dass unabänderliche Traditionen das Wesen der geoffenbarten Wahrheit betreffen, während andere Traditionen, die kirchlichen Ursprungs sind und oft nur Disziplinaentscheidungen in einer bestimmten, konkreten Situation beinhalten, abgeändert werden dürfen.

Damit kommen wir zurück zum Zeugnis der Tradition. Welche Tragweite haben die Entscheidungen und Aussagen der genannten Autoritäten, und mit welchen Argumenten haben sie sie begründet? Denn nur so können wir dann unterscheiden, welchen Stellenwert eine Tradition hat. Zuerst möchte ich die genannte Synode von Nîmes des Jahres 394 zitieren. Sie ist wohl gegen die Priszillianer gerichtet: «Entgegen der apostolischen Ordnung und obwohl es bis in unsere Zeit unbekannt ist, haben gewisse Leute eingeführt, dass offenbar Frauen an mir unbekanntem Ort zum levitischen Dienst herangezogen werden, was freilich die Kirchenordnung nicht erlaubt, weil es gegen gute Sitten ist. Und so soll eine gegen das Gesetz vollzogene Weihe aufgehoben werden»³². Dieser Text besagt dreierlei:

1. Frauen zum «levitischen» Dienst zu weihen, ist gegen die «apostolische Ordnung» bzw. gegen die «Kirchenordnung». Beide Bezeichnungen werden gebraucht und scheinen – wie ich es gleich erklären werde – letzten Endes dasselbe zu meinen.

2. Der Grund, warum diese Ordnung es verbietet, ist: weil es gegen gute Sitten ist. Das heisst wohl, dass Frauen am Altar als eine Versuchung für die Männer empfunden wurden.

3. Die unerlaubt vollzogene Weihe einer Frau ist nicht grundsätzlich nichtig, aber es wird verfügt, dass sie aufgehoben werden soll.

³¹ Auf dieses berühmte Zitat Augustins machte schon der Altkatholik *Josef Langen* aufmerksam. Es wurde wieder von *Hans Küng* in seinem Buch «Unfehlbar?», Zürich 1971, S.168f., verwendet. Vgl. auch *F. Hofmann*, Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus, Freiburg 1960, S.82–89.

³² *Hefele/Leclercq*, 2, S.93.

Der Ausdruck «levitischer Dienst» ist hier ungenau. Oft wurden die Diakone mit den Leviten verglichen, manchmal aber auch Presbyter und Diakone zusammen. Vielleicht ist diese Ungenauigkeit gewollt, so dass hier allgemein jede Ordination von Frauen zum kirchlichen Amt abgelehnt würde³³. Zu dem Begriff «apostolische Ordnung» ist zu vermerken, dass in der damaligen Zeit diverse Kodifizierungen der geltenden kirchlichen Ordnungen als Lehren der Apostel ausgegeben wurden und unter Namen wie «didaskalia apostolorum», «constitutiones apostolicae» u. ä. im Umlauf waren. Es ist inzwischen unbestritten, dass der Inhalt nicht von den Aposteln stammte. Es handelt sich vielmehr um Sammlungen von kirchlichen Vorschriften, die den Stand der jeweiligen Zeit wiedergeben, z. B. für die «didaskalia apostolorum» am Anfang des 3. Jahrhunderts³⁴. Man kann also aus diesem Kanon nicht schliessen, das Konzil habe gemeint, dass es sich um eine Ordnung handelte, die ausdrücklich von den Aposteln stammte, sondern eher, dass diese Ordnung zu dem gesamten Gut der kirchlichen Ordnungen gehörte, die im weitesten Sinne «apostolisch» zu nennen ist. (Vielleicht ist hier die «Apostolische Überlieferung» des Hippolyt [†235] gemeint, die weibliche Diakone nicht erwähnt³⁵.) Dieses wird noch mit dem Vermerk bekräftigt, dass dieser Brauch «bis in unsere Zeit unbekannt ist», d. h. nicht von den Aposteln stammen kann.

Dieser Kanon hat aber wenig Verbreitung erfahren. Von grösserer Tragweite ist eine andere Bestimmung, der Kanon 44 des Konzils von Laodicea. Wir wissen nicht genau, wann dieses Konzil stattgefunden hat, frühestens 334 und spätestens 381, also vor dem 1. Konzil von Konstantinopel. Dieser Kanon beschloss lakonisch: «Den Frauen ist

³³ Nach *Hefele/Leclercq*, 2, S. 93, Anm. 9, und *P. H. Lafontaine*, *Le sexe masculin, condition de l'accession aux ordres aux IV^e et V^e siècles*, in: *Revue de l'Université d'Ottawa* 31/1961, S. 150, ist in diesem Kanon der priesterliche Dienst gemeint.

³⁴ Vgl. LThK 6, 238. Dom *B. Botte* schreibt über die «*Constitutiones Apostolicae*»: «C'est un mélange de fiction apostolique, de réforme idéale et de réalité dans lequel on ne doit puiser qu'avec une critique vigilante» (*Les plus anciennes collections canoniques*, OS 5, 1960, S. 346).

³⁵ Für die Witwen wird eine Handauflegung ausdrücklich abgelehnt (*B. Botte*, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*, Münster/W. 1963, N. 12, S. 32f.). Damit stellt der Verfasser fest, dass der Witwenstand kein ordiniertes Amt war und nicht zum Klerus gehörte. Wenn sich *Martimort* S. 28 als Schlusssatz seiner Behandlung des Hippolyts fragt, ob dieser damit die Ordination von Diakoninnen, von der er «mehr oder weniger» vielleicht schon gehört hätte, und zwar als «Initiative» oder «Neuerung» ablehnen wollte, dann steckt nichts dahinter als der Versuch, auch hier seine Thesen unterzubringen.

nicht erlaubt, den Altarraum zu betreten»³⁶. Es wurde keine Begründung dafür mitgeliefert. Sicherlich galt dieser Kanon nicht für die Diakoninnen, die sowohl bei der Ordination als auch zum Empfang der Kommunion den Altarraum betreten durften. Aber in vielen Lokalkirchen war es Brauch, dass Laien, Männer und Frauen ebenfalls die Kommunion im Altarraum empfangen. Ferner durfte der Altarraum zum Opfergang und zum privaten Gebet ausserhalb des Gottesdienstes betreten werden, wie die Synoden von Tours (567) und Macon (585) es kodifiziert haben³⁷. Was das Konzil von Laodicea beschliesst, ist nicht der allgemeine Brauch der alten Kirche; es handelt sich um ein besonders streng asketisch ausgerichtetes Konzil. Dieser Beschluss hatte jedoch einen starken Einfluss auf die nachfolgende Gesetzespraxis. Er wurde in die Kapitularien (Gesetzessammlung) der fränkischen Könige, des Bischofs Martin von Braga, des Bischofs Haito von Basel, in die Dekretalien Gregors IX., von der Synode von Reims und über diese auch von Gratian übernommen. Er ging also über in die gesamte Gesetzgebung der westlichen Kirche. Es ist allerdings ein Gesetz, das heute nicht mehr beachtet wird, auch in der römischen Kirche nicht.

Die Sammlung, oder das Dekretbuch des Kamaldugensermönchs und Magisters Gratian, der an der berühmten juristischen Fakultät von Bologna lehrte, war ursprünglich eine scholastische Sammelarbeit, wurde aber später als wichtigste Quelle des mittelalterlichen Kirchenrechts angesehen, wobei auch die Kommentare des Gratian grosse Autorität hatten. Dies Buch enthält nur indirekt das Verbot der Priesterweihe für Frauen. Es verbietet nämlich den Frauen Folgendes:

1. die geweihten Tücher und Gefässe zu berühren,
2. den Altar zu inzensieren,
3. die Krankenkommunion zu überbringen,
4. öffentlich zu lehren,
5. zu taufen,
6. sog. «Presbyterae» einzusetzen (griechisch *πρεσβύτιδαι*)³⁸.

Die ersten zwei dieser Vorschriften stammen aus den pseudo-isidorischen Dekretalien, einer berühmten Fälschung, die übrigens auch

³⁶ *Hefele/Leclercq*, 1, S. 1020; *Mansi* 2, 571.581. Vgl. *F. X. Funk*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, II, Paderborn 1899, S. 369 ff.

³⁷ *Hefele/Leclercq*, 3, S. 186; *Mansi* 9, S. 793 (Tours); *Hefele/Leclercq*, 3, S. 209 (Macon). Vgl. dazu *H. van der Meer*, Priestertum der Frau?, Freiburg 1969, S. 116 f.

³⁸ Vgl. die Ausführliche Abhandlung von *I. Raming*, S. 7–34.

starken Vorschub den päpstlichen Machtansprüchen gab und gerade von Döllinger angeprangert wurde. Das Tauf- und Lehrverbot kommt aus der syrischen «Didaskalia apostolorum», der Schrift eines syrischen Bischofs aus dem frühen 3. Jahrhundert. Das Verbot bei der Krankenkommunion stammt angeblich aus der Synode von Reims; es taucht jedoch nur in mittelalterlichen Quellen auf und könnte ebenfalls gefälscht sein. Das Verbot, «Presbyterae» einzusetzen, stammt aus dem schon erwähnten, rigoristischen Konzil von Laodizäa. Unter «πρεσβύτιδαι» sind wahrscheinlich die Vorsteherinnen der Witwen gemeint; es ist nicht klar, ob diese eine bestimmte Ordination empfangen³⁹.

Wir können abschliessend feststellen, dass diese Frage nie von einem ökumenischen Konzil behandelt wurde. Lokalsynoden haben sich gelegentlich gegen die Ordination der Frau zum Priestertum durch die Häretiker ausgesprochen – wie wir sehen, spärlich; ansonsten haben sie gewirkt im Sinne einer fortschreitenden Zurückschneidung der Funktionen, die Frauen als Prophetinnen, Witwen, Diakoninnen, Vorsteherinnen oder später Äbtissinnen einmal gehabt hatten, was indirekt ein Priestertum der Frau unmöglich machte. In dieser zweiten Hinsicht waren die Vorschriften nicht einheitlich. Man kann mindestens für dieses zweite Gebiet von einer Tendenz der Spätantike und des Frühmittelalters sprechen, von einem Zeitgeist im wahren Sinne des Wortes. Denn es ging darum, Funktionen abzuschaffen, die die Frauen einmal gehabt hatten. Die kirchenrechtlichen Vorschriften wurden selten dogmatisch begründet, ausser durch allgemeine Sätze, wie z. B. dass sie gegen die guten Sitten oder gegen die kirchlichen Ordnungen seien. Eine Ausnahme bildet die syrische «Didaskalia apostolorum», die das Taufverbot mit Argumenten, die schon vorher von Tertullian und Origenes gebraucht worden waren, begründet. Aber dieses Buch ist das Werk eines einzelnen Bischofs und gerade nicht die Frucht einer konziliaren Entscheidung.

³⁹ Im «Testamentum Domini Nostri Jesu Christi» werden die drei vorstehenden Witwen «presbyterae» genannt (1, 35; 2, 19). Ähnlich bei Epiphanius (PG 42, 746). Im Westen wurden später die Ehefrauen der Presbyter «presbyterae» genannt (RAC III, 925 f.). Interessant, aber nicht mehr ganz präzise sind die Äusserungen des Atto von Vercelli († 960), der in einem Brief erklärt, in der alten Kirche habe es zwei Frauenämter gegeben: presbyterae oder praesidentes mit der Aufgabe praedicandi, iubendi vel edocendi, und diaconae, ihre Gehilfinnen zum Zweck ministrandi vel baptizandi. Ausserdem seien presbyterae und diaconae die zur Enthaltbarkeit verpflichteten Ehefrauen der betreffenden Kleriker gewesen. Jedoch zieht er die erste Erklärung vor (ep. VIII, PL 136, 113–115).

3. Eine dogmatische Begründung kann also nur aus den Werken der zeitgenössischen oder älteren Kirchenväter eruiert werden, wobei sich freilich jeweils die Frage stellt, ob der betreffende Verfasser in diesem Punkt im Sinne eines kirchlichen Konsenses schreibt oder mehr seine eigene Meinung vertritt. Denn in den einzelnen Argumenten waren sich die Kirchenväter oft uneins. So schreiben z. B. Kyrill von Alexandria und der Ambrosiaster, im Anschluss an 1. Kor. 11, dass die Frau nur mittelbar und abgeschwächt Bild Gottes sei. Basilius aber schreibt korrekt nach Gen. 1,28, dass beide aus dem gleichen Stoff seien und gleichmässig Gottes Bild⁴⁰. Ich kann aber hier die Unterschiede in den Auffassungen der Kirchenväter nicht vertiefen und werde mich damit begnügen, zunächst einmal allgemein die patristischen Argumente zusammenzufassen und zu kommentieren.

Wir finden bei den Kirchenvätern folgende Gruppen von Argumenten gegen die Priesterweihe von Frauen:

a) Dies 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 – eine wohl von den Asketen geprägte Denkweise. Aus diesem Grund wurde sogar an verschiedenen Orten, u. a. bekanntlich in Rom, den Frauen verboten, im Gottesdienst zu singen. Die Praxis der Knabenchöre und später auch der kastrierten Sänger in Rom, die bis zum letzten Jahrhundert andauerte, hat hier ihren Ursprung. Interessanterweise wird es dem Mann zugetraut, Gottesdienste zu leiten, ohne für das andere Geschlecht zu einer «Gefahr» zu werden, der Frau aber nicht. Oder hängt das vielleicht mit der Art zusammen, in der Männer die Frauen betrachten?

Hinter diesem Argument steckt aber letzten Endes die alttestamentliche Abscheu gegen die heidnischen Fruchtbarkeitskulte. Einige Kirchenväter lassen die Furcht spüren, dass weibliche Priester den Kult von weiblichen Gottheiten begünstigen würden. Epiphanius bekämpft seinerseits den Dienst der Frauen zusammen mit Übertreibungen des Marienkultes und scheint anzudeuten, dass Frauen im Amt Maria als eine Art Gottheit mitbedingen würden⁴¹.

Mit der Vergeistigung der Agape schien aber im Neuen Testament die Frage des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern eine ganz an-

⁴⁰ Kyrill PG 74, 881; Ambrosius CSEL 50, 51; Basilius PG 31, 240 f. Vgl. *van der Meer*, S. 75 ff., der weitere Beispiele nennt.

⁴¹ PG 42, 740 ff.; GCS 37, 475 ff. Vgl. *van der Meer*, S. 62 ff.

dere Lösung gefunden zu haben. «Alles ist den Reinen rein» (Tit. 1,15). Die Christen grüssten einander im Gottesdienst mit heiligem Kuss (Röm. 16,16; 1.Thess. 5,26; 1.Kor. 16,20; 2.Kor. 13,12; 1.Petr. 5,14). Männer und Frauen wurden unbekleidet getauft, ohne sich zu schämen – wie Kyrill von Jerusalem es betont⁴², und Prophetinnen, Diakoninnen und Witwen wirkten im Gottesdienst mit. Das sind Zeugnisse einer spiritueller begründeten Überwindung der Angst vor der Gefahr der Sexualität.

Spätestens die grosskirchlichen Zustände nach der konstantinischen Wende brachten eine Verflachung dieser Haltung mit sich. Die mit einer Flut von oberflächlichen Beitritten ringende Kirche versuchte sich mit äusserlich betonter Sittenstrenge zu wehren – eigentlich nicht der richtige Weg, dieses Problem zu lösen, aber eine Tatsache, die die christliche Kirche mehr oder weniger bis in unsere Tage hinein belastet. Heute würde allerdings es in der westlichen Welt niemand mehr als unschicklich empfinden, dass eine Frau öffentlich auftritt. Und die Gefahr des Wiederauflebens von heidnischen Kulturen ist wohl in unseren Ländern 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 mir gut, wenn intensiver als bisher über sie nachgedacht wird.

b) Die Frau könne keine leitenden Ämter bekleiden, denn sie sei von Natur aus dazu bestimmt, zu gehorchen und zu dienen. Die Kirchenväter haben unterschiedlich stark die Theorie der Minderwertigkeit der Frau vertreten. So z. B. Augustinus, der allerdings bestimmte Erfahrungen hinter sich hatte: er hatte mit einer Frau aus niedrigerem Stand, die ihm wohl keine geistig ebenbürtige Partnerin gewesen war, zusammengelebt. Er schreibt, dass der Mann den Geist vertritt und die Frau das Fleisch. Das versucht er aus dem Epheserbrief zu beweisen: «Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst, denn niemand hasst ja sein Fleisch» (Eph. 5,28f.). Also vertritt die Frau das Fleisch! Für Augustinus entspricht es auch der natürlichen, von Gott als Schöpfer verfügbaren Ordnung, dass das Niedrige dem Höheren dient: so die Kinder den Eltern, die Sklaven ihren Herren, die Untertanen den Königen und die Frauen den Männern. Wenn die Genesis sagt, die Frau sei als Gehilfin des Mannes erschaffen worden, dann interpretiert Augustinus: als Gehilfin für die Erzeugung von Kindern. Denn das ist das

⁴² Katechesen II, 2; PG 33.

einziges Gebiet, wo dem Mann die Hilfe einer Frau eigentlich wertvoller sei als die eines Mannes. Für Arbeit, aber auch Freundschaft oder Gespräch scheinen ihm andere Männer geeigneter zu sein⁴³. Johannes Chrysostomus sagt, Gott habe den Frauen die häusliche Sphäre zugewiesen, den Männern die öffentliche. So wird also die Welt sauber in zwei Sphären getrennt. Das Notwendige und Ehrenvolle – sagt Chrysostomus – hat Gott dem Mann gegeben, das Geringere und wenig Ehrenvolle der Frau⁴⁴. – Hieronymus meint, es sei gegen die Ordnung der Natur oder des Gesetzes, wenn in einer Männerversammlung Frauen reden⁴⁵. Schon Tertullian beruft sich im 2. Jahrhundert auf 1. Kor. 14, 34f. und 1. Tim. 2, 12: «Die Frauen sollen schweigen in der Gemeinde und zu Hause ihre Ehemänner befragen»⁴⁶. Wie gesagt, begründen Kyrill von Alexandrien und der Ambrosiaster die Unterordnung der Frau mit der Lehre, dass der Mann unmittelbar zum Bild Gottes erschaffen, die Frau nur ein Abbild des Mannes sei⁴⁷. Johannes Chrysostomus schreibt, der Apostel verbiete der Frau nicht, über weltliche Dinge zu reden, wohl aber über geistliche – denn «irgendwie ist dieses Geschlecht schwatzhaft, deshalb lässt er es überhaupt nicht zu Wort kommen»⁴⁸. – Hieronymus kommentiert Eph. 5, 33 folgendermaßen: «Der Mann soll seine Frau lieben, die Frau aber ihren Mann fürchten, denn dem Mann kommt die Liebe, der Frau die Furcht zu.» Er vermerkt aber gleich dazu, dass es viele Frauen gibt, die besser als ihre Ehemänner seien. Und dann sagt er: «Ob diese ihre Ehemänner beherrschen oder fürchten sollen, das überlasse ich dem Urteil des Lesers»⁴⁹ – Eine etwas feige Aussage! Man könnte die Zitate noch vervielfältigen.

Als Gegenbeispiel wäre der Text anzuführen, in dem Gregor von Nazianz von seiner verstorbenen Mutter spricht und sagt, sie habe ihren Mann in vielem geleitet und geführt: «Sie hielt es für das Beste (!), sich dem Gesetz der Ehe zu fügen und sich darum dem Mann unterzuordnen, doch schämte sie sich nicht, sich als Lehrerin in religiösen Fragen anzubieten»⁵⁰.

⁴³ PL 35, 1395; 34, 590 (hier wird die Unterwerfung als Folge der Sünde gesehen); 34, 395 ff. = CSEL 28, 271. Vgl. zur Sache *M. Müller*, Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesesehe, Regensburg 1954.

⁴⁴ PG 51, 230 f.

⁴⁵ PL 30, 762, vgl. 878.

⁴⁶ De baptismo CCL 1, 291 f.

⁴⁷ Vgl. Fussnote 40.

⁴⁸ PG 62, 543 ff.

⁴⁹ PL 26, 536 f.

⁵⁰ PG 35, 993 ff.

Die Theorie der naturgegebenen Unterordnung einiger Glieder der Gesellschaft unter andere, die schon der Apostel Paulus vertritt, muss als zeitbedingte Ansicht, nicht als allgemein gültige Wahrheit angesehen werden. Das wird z. B. auch deutlich an unserer Auffassung von der Vollmacht der Regierenden. Wenn Paulus sagt, man solle sich dem König unterordnen, dann müssen wir sagen: Die Regierung wird heute von den Bürgern gewählt; sie sind also auch verantwortlich für deren Taten. Sie haben sich also nicht einfach unterzuordnen, sondern auch kritisch der Regierung gegenüberzustehen. Das ist eine ganz andere Auffassung der gesamten Gesellschaft, die auf Geschwisterlichkeit und Gleichheit gründet und nicht auf Unterordnung. Man kann sich fragen, welches von beiden christlicher ist.

Sowohl die Ordnung der Schöpfung (Gen. 1,26ff.) als auch die Ordnung der neuen Schöpfung in der Kirche (Gal. 3,28) verkündet die grundsätzliche Gleichheit und Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Darum wird das Argument von der Minderwertigkeit der Frau heute immer seltener ausdrücklich vertreten.

Es gibt wohl noch eine verkappte Form dieses Argumentes, in der statt «Minderwertigkeit» «Verschiedenheit» steht. Dann nämlich, wenn die Verschiedenheit der Geschlechter so verstanden wird, dass die Aufgaben der Leitung und der Stellvertretung Gottes dem Mann zugesprochen werden, während es Aufgabe der Frau wäre, alles mögliche zu tun, nur eben nicht, zu leiten und Gott zu vertreten. Was dabei herauskommt, ist dann letzten Endes doch das Unterordnungsmuster.

c) Das Argument, Jesus selber habe keine Frau in ein kirchliches Amt berufen, ist erstmals in der syrischen «Didaskalia apostolorum» formuliert, die den Frauen das Taufen und das Lehren verbietet – die Taufe ausdrücklich den Witwen, die wohl zu dieser Zeit als Charismatikerinnen taufen durften. Das syrische Gebiet war dasjenige, wo Christen und Juden am längsten miteinander verkehrt haben und wo der stärkste Einfluss der Synagoge z. B. auf die östliche Liturgie festzustellen ist. Über das syrische Gebiet hat die östliche Kirche ihre starke alttestamentliche Prägung erhalten, besonders im liturgischen Bereich. Die Textstelle in der «Didaskalia» lautet: «Es waren mit uns Jüngerinnen, Maria von Magdala und Maria von Jakobi, Martha... Er hat sie jedoch nicht ausgesandt mit uns, das Volk zu lehren. Denn wenn es nötig gewesen wäre, dass Frauen lehrten, so hätte unser Lehrer ihnen befohlen, mit uns zu unterweisen.» Und etwas später: «Wenn es erlaubt wäre, von einer Frau getauft zu werden, so wäre un-

ser Herr und Meister von seiner Mutter Maria getauft worden. Nun aber ist er von Johannes getauft worden.»⁵¹

Es ist zu vermerken, dass in einzelnen Traditionen Frauen auch den Apostelnamen tragen. Zunächst im Römerbrief, wo von einer Junia die Rede ist, die einen hervorragenden Platz unter den Aposteln einnahm (Röm. 16, 7). Später haben die Übersetzer ihren Namen mit «Junias» wiedergegeben, also daraus einen Mann gemacht, obwohl es einen solchen männlichen Namen in der Antike nicht gab. Heute ist es exegetisch klar, dass es sich hier um eine Frau handelt, auch wenn die Einheitsübersetzung noch immer «Junias» schreibt!⁵² Dann auch Maria Magdalena und Martha, die als Apostolinnen der Provence angesehen werden – auch und besonders in der alten Kirche – oder bei den Georgiern, wo die heilige Nina, die das Christentum in Armenien eingeführt hat, als «Apostel-Gleiche» verehrt wird⁵³.

Diese einzelnen Traditionen relativieren gewissermassen das Argument der «Didaskalia». Es gab aber keine «apostolische Nachfolge» dieser Frauen, so dass diese Berichte einen mehr symbolischen Charakter erhielten. – Festzustellen ist, dass die Apostel im «technischen Sinne» als Zeugen der Auferstehung Jesu galten (vgl. Apg. 1, 21 f.; Lk. 24, 48), und dass zur Zeit Jesu weder im jüdischen noch im griechisch-römischen Raum das Zeugnis einer Frau vor Gericht galt. Es wäre also völlig unmöglich gewesen, auch wenn es Jesus gewollt hätte, eine Frau als offiziellen Zeugen irgendwohin zu schicken. Darüber hinaus haben Jesus und seine Apostel zunächst in den Synagogen gepredigt (Mt. 4, 23; 9, 35; Apg. 9, 20; vgl. Joh. 9, 22). Noch heute darf jeder erwachsene jüdische Mann in der Synagoge die Thora lesen und auch auslegen. Wenn ein Gast zugegen ist, wird er gern dazu eingeladen. Frauen dürfen das aber nicht; nur bei den liberalen Juden ist seit einiger Zeit auch die Frau zu diesem Dienst berechtigt. – So wären damals Frauen als Apostel keineswegs in der Lage gewesen, in den Synagogen zu predigen. Es ist beinahe absurd, zu fordern, Jesus hätte Frauen als Apostel aussenden müssen, damit wir heute wüssten, dass die Frau ein solches Amt bekleiden kann – während das in seiner Zeit eine zwecklose Geste gewesen wäre.

Hinter solchen Argumenten steckt gewissermassen ein monophysitisches Verständnis der Psychologie Jesu: Man meint, als Sohn Gottes

⁵¹ *Achelis/Fleming*, S. 76 f., 81.

⁵² Vgl. *B. Bosold*, Wenn aus Junia ein Junias wird, *Publik-Forum* 13/1984, Nr. 13, S. 28.

⁵³ Vgl. *Alt-Katholische Kirchenzeitung*, Bonn 1983, Nr. 10, S. 3.

wäre er allwissend und allvoraussehend gewesen; er hätte schon im voraus alles beschliessen und planen sollen, was die Kirche später ausführen sollte. In einer richtigen Christologie muss man daran festhalten, dass die Einheit Jesu in der Person besteht und nicht in den Naturen, dass also Jesus in seiner menschlichen Natur ein menschliches Gedächtnis hatte wie jeder andere Mensch, ein menschliches Gehirn und eine menschliche Lernfähigkeit, und dass er demnach nur begrenzt Informationen speichern und die Zukunft vorausschauen konnte.

Dass Jesus etwas nicht getan hat, bedeutet nicht, dass er es verboten hat, sondern höchstens, dass es zu seiner Zeit nicht zweckmässig war.

d) Schliesslich gibt es ein Argument, das heute sehr häufig vorgebracht wird, in der Tradition der alten Kirche aber kaum vertreten wurde. Es handelt sich um die Theorie, dass der Zelebrant am Altar Christus vertritt, und weil Christus ein Mann war, könne nur ein Mann ihn gebührend darstellen. Mir ist keine Stelle bei den Kirchenvätern bekannt, in der diese Ansicht vertreten würde. Nur eine Stelle des schon genannten Pseudo-Ambrosius sagt etwas Ähnliches, aber nicht in bezug auf die Eucharistie: «Die Frau... soll die Vollmacht zu reden nicht haben, denn der Bischof hat die Rolle Christi (personam habet Christi). Sie soll darum so vor dem Bischof stehen, wie vor dem Richter Christus. Denn jener ist der Stellvertreter des Herrn (vicarius Domini). Wegen der Ursünde soll sie als Untertan erscheinen.»⁵⁴ Der Verfasser wiederholt hier etwas, das schon Tertullian gesagt hatte: die Frau sei schuld an der Ursünde und solle sich deshalb zum Zeichen der Busse verschleiern; der Mann sei dagegen nur der Verführte und brauche das nicht. Vor allem aber wird der Bischof als «personam Christi habentem» herausgestellt. Persona ist bekanntlich die Maske in einer Theaterrolle. Der Bischof «spielt» also die Rolle Christi, aber nicht in bezug auf die Eucharistie, sondern als Vorsteher der Gemeindeversammlung: Wenn die Gemeinde unter dem Vorsitz des Bischofs versammelt ist, dürfe die Frau nicht reden.

Alles andere, was zu diesem Argument zitiert wird, ist mittelalterlich. Das Amt wurde nämlich in der alten Kirche in erster Linie im Hinblick auf die ekklesiale Funktion verstanden, nicht im Hinblick auf die kultische Seite, die daraus fliesst. Der Vorsteher der Eucharistie ist der Vorsteher der Gemeinde und nicht umgekehrt, d. h. wenn die Gemeinde sich als solche versammelt, um Eucharistie zu feiern, ist es natürlich und normal, dass der Vorsteher auch den Vorsitz hat. Ur-

⁵⁴ Komm. I. Kor.

sprünglich war der Bischof der Vorsteher, später – wie Ignatius von Antiochien sagt – im Auftrag des Bischofs auch jemand anderes, grundsätzlich ist dann der Presbyter damit beauftragt worden.

Wenn jemand in der Eucharistie Christus vertritt, dann ist es die ganze Kirche, die der Leib des Herrn ist, und nicht der Zelebrant allein – obwohl zuzugeben ist, dass der Zelebrant die liturgische Funktion hat, die Christus beim letzten Abendmahl hatte: die Funktion des Familienvaters beim jüdischen Paschamahl, der das Gebet im Namen der Gemeinschaft sprach. Dieses Christus-Vertreten, d. h. den Vorsitz auszuüben, ist wohl nicht im Sinne eines Laienspiels, eines Theaterspielens gemeint, bei dem der, der Christus vertritt, auch so wie er aussehen, seine Gestik und Aussprache haben soll; gemeint ist vielmehr, dass dieser in der Vollmacht Christi handelt. Das Handeln in der Vollmacht einer anderen Person ist aber nicht an das Geschlecht gebunden, im Kirchenrecht ohnehin nicht. In der Patenschaft oder sogar der Eheschliessung durch einen Bevollmächtigten, «per procuratorem», kann eine Frau den Mann vertreten – auch im römisch-katholischen Recht. Darum ist es nicht einzusehen, warum eine Frau nicht Christus vertreten, d. h. in seiner Vollmacht handeln kann.

Ich möchte mit einer These schliessen, die ich hier als Ergebnis dieser Untersuchung zur Diskussion stellen möchte: Alle traditionellen Argumente gegen die Ordination der Frau zum Priesteramt erweisen sich als zeitbedingt bzw. als falsch. Das bisherige Verbot ist demgemäss eine Disziplinar-massnahme, die in einer neuen Situation und in einer neuen Geisteshaltung von der Kirche abgeändert werden kann.

Es sollte schliesslich davor gewarnt werden, nicht-traditionelle Argumente zu entwickeln, nur um ein nicht mehr sinnvolles Verbot aufrechtzuerhalten. Dadurch würde man gerade das tun, was die altkatholische Bewegung in der römischen Theologie bekämpft, nämlich Spekulation und Dogma miteinander zu vermischen. Dogma ist das, was immer und überall und von allen geglaubt worden ist. Wenn man irgendwo zeigen kann, dass es sich um jüngere Ideen handelt, um neue Argumente, hat man schon den Beweis, dass es sich nicht um Dogmen, sondern um Spekulationen handelt. Spekulation kann oft sinnvoll sein. Theologen haben auch ihre Aufgabe in der Kirche: sie sollen das Verständnis des Geheimnisses vertiefen. Aber man sollte sich hüten, Spekulationen zu benutzen, um Entscheidungen zu begründen oder Verbote aufrechtzuerhalten, die nur im Namen des Dogmas gefasst werden können.

Bonn

Christian Oeyen