

Wie definitiv ist das Verbot der Frauenordination?

Eine Frage der Theologie

Es wird wieder darum gestritten, ob man über die Priesterweihe für Frauen innerhalb der katholischen Kirche überhaupt diskutieren darf. Könnte aber ein entsprechendes Verbot des Lehramts wirklich „irreformabel“, gar „unfehlbar“ sein? Der katholische gesunde Menschenverstand sagt hier: definitiv nein! VON JOHANNA RAHNER

Die Frage nach der Möglichkeit eines Weiheamtes für Frauen in der katholischen Kirche entwickelt sich langsam aber sicher zum Klassiker nachkonziliarer Dogmenhermeneutik, also der Frage nach verbindlicher, gar „unfehlbarer“ Glaubenslehre, nach Glaubensgehorsam und mehr. Während andere Jahrhunderte Fragen wie die nach der Wesensgleichheit von Vater und Sohn, dem Verhältnis der beiden Naturen in Christus oder der angemessenen Frage nach Gnade und Rechtfertigung bewegten, beschäftigt sich die Kirche im 21. Jahrhundert also mit sich selbst.

Diese Tatsache macht deutlich, dass es sich beim genannten Sachverhalt um im wahrsten Sinn allenfalls „sekundäre Objekte“ der Offenbarungswahrheit handelt. Nichtsdestotrotz dürfte auf „dem Felde der Neuchoreografie der Geschlechterrollen (...) gegenwärtig einer der ‚main exits‘ der katholischen Kirche aus dieser Gesellschaft liegen“ (Rainer Bucher, *Kirche ohne Geld und Vertrauen*. Die heilsame Provokation der Krise, in: *Marianne Heimbach-Steins* [Hg.], „... nicht umsonst gekommen“. Pastoriale Berufe, Theologie und Zukunft der Kirche, Münster 2005, 52).

Es geht um die Glaubwürdigkeit der Kirche. Und so werden die schweren Geschütze katholischer Doktrin aufgeföhren: „Definitiv“, gar „unfehlbar“ sei die Feststellung der mangelnden kirchlichen Vollmacht, Frauen zu ordinieren und diese Entscheidung daher in unbedingtem Glaubensgehorsam anzunehmen. Mit dem Begriff der „definitiven Lehre“ können wir in den vergangenen beiden

Jahrzehnten eine subtile, unterschwellige, „schleichende“ Ausdehnung des Unfehlbarkeitsbegriffs beobachten. Sie hat ihren vorläufig letzten Höhepunkt mit der Einführung des Treueeids (1989), in der „Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen“ (1990) und in der durch das *Motu proprio* „*Ad tuendam fidem*“ (1998) eingebrachten Ergänzung des CIC erreicht.

Unmöglichkeit der Frauenordination als „definitive“ Glaubenslehre

Dabei ist der Begriff zunächst keineswegs unbekannt: „Definitiv“ beschreibt in der Dogmatischen Konstitution „*Lumen Gentium*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 25, „die Natur einer unfehlbaren Aussage entweder des Bischofskollegiums oder des Papstes. Wenn eine Aussage die strengen Kriterien der Unfehlbarkeit erfüllt, ist sie definitiv, das heißt, sie kann sich nicht mehr ändern. Sie muss mit einem Akt des Glaubens angenommen werden“ (*Ladislas Örsy*, *Von der Autorität kirchlicher Dokumente*, *Stimmen der Zeit* 216 [1998], 737).

Freilich meinen sowohl das *Motu proprio* als auch der lehrmäßige Kommentar dazu mit dem Ausdruck „definitiv“ etwas anderes, Neues: Es ist keine unfehlbare Aussage, sie fordert keinen Glaubensakt, soll aber „fest angenommen und bejaht“ werden. Wie kann aber „eine Lehre, die nicht durch den Beistand des Heiligen Geistes als unfehlbar gewährleistet wird, wie es bei unfehlbaren Definitionen der Fall ist, irreformabel, unveränderlich sein?“ So umschreibt Örsy das dogmenhermeneutische Kernproblem.

In einem im Jahr 1998/1999 in der Zeitschrift „*Stimmen der Zeit*“ ausgetragenen Disput zwischen Örsy und dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, *Joseph Ratzinger*, ging es daher genau darum: Sind die Einlassungen des veränderten Kirchenrechts und die damit verbundenen Sachverhalte eine „neue Lehre“ oder entsprechen sie den traditionellen „sekundären Objekten der Unfehlbarkeit“ (so Ratzinger in seiner „*Stellungnahme*“, 217 [1999] 169). Letztere sind in Verbindung mit der Aufwertung des ordentlichen, „authentischen“ Lehramts indes auch eine nicht wirklich „alte“ Tradition, sondern eine „Erfindung“ des 19. Jahrhunderts. Sie atmen die Luft des extremen Papalismus *Joseph De Maistres* wie des spiritualistischen Mystizismus *Joseph Kleutgens* im Umfeld der Entscheidungen des Ersten Vatikanums (vgl. u.a. *Hubert Wolf*, *Die Nonnen von Sant’Ambrogio*, München 2013).

Die Feststellung ihres inneren Zusammenhangs mit der Offenbarung unterliegt dem kritischen theologischen Diskurs. Und sie kann nur dort relevant werden, wo ein Konsens des Bischofskollegiums vorhanden ist, also von Papst und Gesamtepiskopat bezüglich einer Lehre und des Willens, diese Lehre als endgültig verpflichtend vorzutragen. Dieser Konsens kann diachroner oder synchroner Natur sein (*Hermann Josef Pottmeyer*, *Auf fehlbare Weise unfehlbar?*, *Stimmen der Zeit* 217 [1999] 235).

Gerade die für den Akt selbst notwendige Feststellung des Konsenses des Bischofskollegiums stellt die eigentliche dogmenhermeneutische Herausforderung

rung dar. Wie lässt er sich feststellen, wer stellt ihn fest und von welcher theologischen Qualität und damit Verbindlichkeit ist dann diese Feststellung? Sie kann den Papst „als außerordentlichen Interpreten (...) erscheinen lassen, der sich zu einem umgehenden und alleinigen Handeln veranlasst sieht, so als ob die übrigen Träger des ordentlichen und universalen Lehramtes momentan nicht handlungsfähig seien. Dieses Vorgehen könnte die Erinnerung an jenen unglücklichen Ausspruch wachrufen, der *Pius IX.* nachgesagt wird: „La tradizione sono io!“ (241).

So ist wohl Örsy zuzustimmen, wenn er hier eine Aus- beziehungsweise Überdehnung des Verständnisses von Unfehlbarkeit konstatiert. Denn nach dem Text des *Motu proprio* wie des sich anschließenden „lehrmäßigen Kommentars“ hat das Lehramt die Vollmacht, eine unfehlbare Lehre auch ohne feierliche Definition festzulegen, das heißt durch einen „definitiven“ Akt, der in sich keine Definition ist. „Die päpstliche Unfehlbarkeit wird in endgültigen Erklärungen wirksam; eine feierliche Definition *ex cathedra* ist nicht erforderlich“ (Örsy, Antwort an Kardinal Ratzinger, 308).

Damit werden die schützend-restriktiven Voraussetzungen, an die sich eine unfehlbare Lehrentscheidung im Sinne der dogmatischen Festlegung des Ersten Vatikanums bindet, schlicht irrelevant – und es scheint auch eine Umkehr der Beweislast damit verbunden, denn bisher galt als leitender Grundsatz, dass, wo „anerkannte und kompetente Autoritäten in ihrer Sicht der Dinge zu keiner Übereinstimmung finden können, (...), juristisch gesehen, die Beweislast bei denen [liegt], die den Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben. Denn nach den Grundsätzen des Kirchenrechts ist eine nicht zweifelsfrei unfehlbare Lehraussage praktisch als fehlbar zu betrachten (c. 749 §3 CIC)“ (Avery Dulles, Lehramt und Unfehlbarkeit, in: Handbuch der Fundamenttheologie, Band 4 – Traktat Theologische Erkenntnislehre, 174f.).

Jetzt aber gilt: „Wir können nicht mehr sagen, dass der Papst in den seltenen und feierlichen Fällen unfehlbar ist, wenn er *ex cathedra* spricht und damit beabsichtigt, einen Glaubenssatz zu definieren. Wir müssen vielmehr (...) sagen, dass dieser Bereich viel größer ist. Der Papst ist unfehlbar, wann immer er beabsichtigt, eine endgültige Aussage zu machen“ (Örsy, Antwort 310). Er ist also auf fehlbare Weise unfehlbar – eine kanonistisch plausible Möglichkeit und nichtsdestotrotz theologisch höchst fragwürdig, blickt man beispielsweise auf die Geschichte authentischer, „definitiver“ Lehre, zu der auch im

19. Jahrhundert die fatalen Äußerungen des Lehramts zu Demokratie, Glaubens- und Gewissensfreiheit zählen.

Diese Fragwürdigkeit verstärkt sich mit Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil. Denn wenn das Konzil ein ganzheitliches – „kommunikationstheoretisch“ orientiertes – Offenbarungs- und Glaubensverständnis betont, hat das auch ein anderes Verständnis von „Glaubenswahrheit“ zur Folge. Beides bleibt nicht ohne Einfluss auf das Verständnis von „Unfehlbarkeit“, beziehungsweise „Unbeirrbarkeit“ und „Bleiben in der offenbarten Wahrheit“ und ihrem Zustandekommen: „Der Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist (...) alles andere als beliebig. Der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, dass er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2)“ (Hermann Josef Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, Freiburg 1999, 133f.).

Das Lehramt duldet nicht jeden Stil seiner Ausübung

Glaube ist wie die Offenbarung selbst ein kommunikativer Akt zwischen Gott und Mensch. Das heißt „Unfehlbarkeit“ beziehungsweise das „Bleiben in der Wahrheit“ wird als kommunikativer und kommunikativer Prozess dargestellt, mit verschiedenen, je unterschiedlich wirksam werdenden, synchron und diachron verteilten Instanzen, die in normalen wie in Konfliktsituationen wirksam werden. Denn „Lehramt“ ist „grundlegend nicht eine römische Behörde mit angegebener Adresse, auch nicht die Dienstpflicht einzelner Amtsträger oder einer Gruppe von Amtsträgern, sondern ein ‚Amt der Gesamtkirche‘. Die Kirche als ganze schuldet der Welt das verbindliche Zeugnis ihres Glaubens an das Evangelium, das ist ihr ‚Amt‘ der Lehre“ (Otto Hermann Pesch, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes – Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: Hans Küng – Neue Horizonte des Glaubens und Denkens, 116f.).

Gerade in diesem Gesamtprozess hat aber das Lehramt im engeren Sinne eine besondere und unaufgebbare Aufgabe. Denn in Konfliktsituationen sind Akte notwendig, die das Bleiben in der Wahrheit als solches feststellen (nicht schaffen!) können. Akte, die dafür sorgen, dass „im Vorgang des stets weitergehenden Glaubensgesprächs über das Evangelium (...) auch wirklich hingehört wird – und man sich nicht jener Ver-suchung [des Zeitgeistes] überlässt“ (118).

Johanna Rahner

wurde 1962 geboren und ist seit 2014 Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. Zuvor unterrichtete sie Systematische Theologie an der Universität Kassel und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bamberg. Sie hat Bücher und Aufsätze zu ekklesiologischen, sakramententheologischen und ökumenischen Fragestellungen veröffentlicht.

So hat es einen guten Sinn, dass das Lehramt im katholischen Verständnis immer traditionsgebunden und damit im positiven Sinne „konservativ“ ist. „Nur ein ‚Gedächtnis der Kirche‘, das stets mehr enthält, als der einzelne Glaubende oder auch die einzelne Gruppe in der Kirche konkret verlebendigen, kann den alten Schatz vor Vergeudung bewahren. (...) Es hält den Dialog der Glaubenden nicht nur mit dem Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt, konkret: mit der Bibel wach, sondern auch mit der Geschichte der Auslegung des Evangeliums in der Kirche, kurz: mit der Tradition“ (ebd.).

Dieses Verständnis des Lehramtes im Rahmen der *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und des erneuerten Offenbarungs- und Traditionsverständnisses duldet indes nicht jeden Stil seiner Ausübung, vor allem macht es das Gewissen des Gläubigen zu einem aktiv gestaltenden Organ und erklärt den *sensus fidelium* für theologisch höchst relevant. Daher sind zur Erfüllung einer solchen Funktion die Einhaltung dialogischer Grundprinzipien und die Berücksichtigung rechtlich erst noch zu entwickelnder struktureller Dialog- und Partizipationsorgane notwendig. Gerade in der rechtlichen Umsetzung der dialogisch-kommunikativen Struktur des In-der-Wahrheit-Bleibens sind je länger je deutlicher die Desiderate spürbar, stehen sich Theologie und geltendes Recht spannungsvoll gegenüber.

Man kann und muss weiter über die Frauenordination reden

Wo dies aber der Fall ist, sollte man sich davor hüten, den theologischen Anspruch des Rechtes selbst zu unterschätzen. Das Verhältnis von Theologie und Recht ist keine Einbahnstraße, sondern ein komplexes Beziehungsgeflecht, dessen konkrete Konstellation – historisch betrachtet – auch theologisch je unterschiedlich bewertet wurde.

Eine Interpretation des Rechts, die auf die Autorität des Gesetzgebers als alleinige Norm rekurriert, ist nicht falsch, weil sie die theologische Doktrin ignorierte. Im Gegenteil! Sie rekurriert doch selbst ausdrücklich auf eine theologisch-ekkle-

siologische Position. Und zwar eine, die im Gefolge des Ersten Vatikanums steht, die dem das Recht autoritativ setzenden absoluten Souverän auch die Interpretationshoheit in Sachen Theologie in exklusiver Weise zuschreibt und daher gesetztes Recht und Theologie widerspruchlos zusammendenken kann.

Demgegenüber konstellierte das Zweite Vatikanische Konzil durch seine offenbarungstheologischen und – ihr folgend – ekklesiologischen Perspektivenöffnung zum einen die handelnden Subjekte in Sachen Glaube und Glaubensweitergabe neu. Zum anderen bestimmt sich die theologische Doktrin in veränderter Weise, nämlich als eine die verschiedensten Kräfte und theologischen *loci* integrierende Gestalt beziehungsweise Denkform, die von theologischen und ekklesiologischen Faktoren ebenso beeinflusst ist wie von historischen, philosophischen, anthropologischen, soziologischen, liturgischen, pastoralen, politischen und eben auch rechtlichen. In der Folge hat sich also nicht nur der Inhalt, sondern auch der Status des kirchlichen Rechts innerhalb dieses komplexen Geflechtes der Theologie als Ganzer zu verändern. Dass das bisher noch nicht geschehen ist, sondern demgegenüber gar eine Ausdehnung eines, die instruktionstheoretischen Formationen des Ersten Vatikanums wiederholenden, exklusivierenden Verständnisses der Unfehlbarkeit des Papstes zu verzeichnen ist, zeigt einen grundlegenden theologischen Mangel des aktuell geltenden Kirchenrechts, der schnellstmöglich revidiert werden muss.

Denn dieser Mangel beschädigt auf Dauer die Glaubwürdigkeit des Lehramtes, weil eine „schleichende“ Ausdehnung der Unfehlbarkeit gerade jene Punkte, auf die es zur Wahrung des Glaubens wirklich ankäme, in ihrem theologischen Wahrheitsgehalt und dem daraus fließenden Verbindlichkeitscharakter von innen her aushöhlt. „Das Dogma der Unfehlbarkeit ist auch das Dogma innerkirchlicher Freiheit. Denn indem es bestimmten päpstlichen Lehraussa-

gen, die in besonderer Form ergehen, Unfehlbarkeit beimisst, sagt es zugleich, dass die übrigen päpstlichen Lehraussagen, auf welcher Seite der Authentizität sie auch stehen mögen, an dieser Unfehlbarkeit nicht teilhaben, also grundsätzlich fehlbar sein können“ (*Ernst Wolfgang Böckenförde*, Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach, in: Religionsfreiheit – Die Kirche in der modernen Welt, Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Band 3, Freiburg 1990, 78). Wer daher die Frage nach der Frauenordination allein mit dem Verweis auf die legitime Befugnis des Lehramtes, sogenannte „definitive Lehren“ zu verabschieden, beantwortet, springt nicht nur theologisch zu kurz.

Was ist nun aber der theologische Status der Feststellung der Unmöglichkeit der

Frauenordination? Für diesen gilt: „Das (nie unfehlbare) ordentliche Lehramt des Papstes legt in O(rdinatio) S(acerdotalis) eine Lehre vor, deren Wahrheit bald darauf bezweifelt wird. Durch eine Erklärung der (ebenso nie unfehlbaren) Glaubenskongregation wird diese Lehre aber als wahr

Glaube ist wie die Offenbarung selbst ein kommunikativer Akt zwischen Gott und Mensch.

bezeichnet – weil sie durch das (gegebenfalls unfehlbare) ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche schon lange als endgültig verpflichtend und so unfehlbar gelehrt worden sei. Dies sei durch das [nicht unfehlbare] ordentliche Lehramt des Papstes festgestellt worden, dem zu widersprechen, jedenfalls prinzipiell, auch einfachen Christen, beispielsweise Theologen, freisteht“ (*Heiko Franke*, Das Unfehlbarkeitsdogma in der neueren römisch-katholischen Theologie, in: *Walter Fleischmann-Bisten* [Hg.], Papstamt – pro und contra, Göttingen 2001, 232).

Ergo ist mit *Karl Rahner* festzuhalten: Der Theologe (und die Theologin – dass man diesen Sachverhalt selbst bei einem Text von Karl Rahner ergänzen muss, zeigt den eigentlichen Notstand der Debatte) „hat (...) nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, es [das Dekret] kritisch zu prüfen und ihm unter Umständen zu widersprechen. Der Theologe respektiert dieses Dekret, indem er möglichst unvoreingenommen

die Gründe zu würdigen versucht, die es vorträgt, indem er selbstverständlich die aus ihm folgende Praxis der Kirche als für ihn verbindlich (wenigstens jetzt noch verbindlich) respektiert, indem er aus dem Dekret die Erkenntnis bestätigt sieht, dass das allgemeine Bewusstsein der Kirche über die legitimen Möglichkeiten der Frau in der Kirche im ganzen noch nicht jenen Punkt erreicht hat, an welchem es allgemein anders geworden ist. (...) Bei dieser Sachlage hat also der Theologe Recht und Pflicht, die Argumentation des Dekrets zu prüfen, und zwar unter der Voraussetzung, dass, wenn eine Prüfung der Argumente negativ ausfällt, auch die Grundthese der römischen Erklärung bezweifelt oder auch sogar als irrig angefochten werden kann“ (Priestertum der Frau?, in: Sämtliche Werke, Band 30, Freiburg 2009, 514).

Über die Stichhaltigkeit der in den verschiedenen lehramtlichen Schreiben zur Geltung gebrachten Argumente wurde in den letzten Jahren immer wieder diskutiert und sie sind stets wohlbegründet zurückgewiesen worden.

Das „Mannsein Jesu“ gehöre „zur Selbstaussage des Logos im Fleisch“ und bilde so „die Grundlage für die Ursprungsrelation Christi zur Kirche“; zur „Substanz des Weihesakraments“ gehöre „auch der Geweihte“, mithin

das, schöpfungstheologisch in der Dualität der Geschlechter grundgelegte Mannsein, um „in seiner Person“ Christus und seine konstitutive Beziehung zur Kirche darzustellen (Gerhard Ludwig Müller, Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis“, in: Müller [Hg.], Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 299; 307; 309).

Weder rechtgläubig noch wirklich katholisch

Aussagen wie diese werfen die nun wirklich zum Kernbestand des christlichen Glaubens gehörende Frage auf, warum diese Konkretion – das Mannsein des Erlösers als dogmatisch relevante Eigenschaft – nicht dem altkirchlichen Verdikt „Was nicht angenommen, das nicht erlöst“ verfällt, wie es gegen die Häresien unzulänglicher christologischer Denkmodelle stets in Anschlag gebrachte wurde.

Keiner (!) der Väter der altkirchlichen Konzilien und keiner (!) der großen Theologen der ersten fünf Jahrhunderte kennt oder vertritt den Satz, dass der Logos „Mann“ geworden sei. Dieser Satz war und ist weder rechtgläubig noch katholisch und das aus gutem Grund!

Ein Letztes: In der Begründung der nicht vorhandenen Vollmacht zur Ordination von Frauen rekurriert man auf Sachverhalte, deren biblisches Fundament nicht ausreicht, um die Frage nach der Priesterweihe für Frauen zu entscheiden. Das hat schon die päpstliche Bibelkommission in ihrem Gutachten 1976 vorlaufend zu „Inter Insigniores“ festgehalten. Die dazu auch in den Dokumenten des Lehramts vorgebrachten theologiegeschichtlichen Rekonstruktionen sind mitunter kaum gegen den Verdacht einer kulturell bedingten, patriarchal imprägnierten Denkform einer impliziten oder expliziten Abwertung der Frau zu verteidigen, die das Bekenntnis zur gleichen Würde und gleichen Berechtigung der Frau wieder infrage stellte (vgl. Rahner, Priestertum, 519).

Es gab und gibt dafür bei genauem Hinsehen weder diachron noch synchron wirklich einen theologischen Konsens in der Kirche. So mag sich ein jeder und eine jede einfach die Frage stellen: Könnte eine so begründete Lehre wirklich „irreformabel“, gar „unfehlbar“ sein? Der katholische gesunde Menschenverstand sagt hier: definitiv nein! ■

Weitere Artikel zum Thema finden Sie in unserem Dossier „Endlich Bewegung in der Frauenfrage?“ auf www.herder-korrespondenz.de.