

nisse aus seinen letzten Lebensjahren über Christsein und Theologie in dieser Zeit. Grundlage bildet der gemeinsame Glaube und das gemeinsame In-der-Kirche-Sein. Darauf hat Rahner immer kompromißlos Anspruch erhoben. Er bemerkte, als Theologe gewisse Dinge neu gesehen, dunkle Fragen angepackt und Antworten formuliert zu haben „und dabei eben doch im Rahmen der normalen, kirchlich gebilligten und beaufsichtigten Theologie“ (Glaube in winterlicher Zeit, S. 13) geblieben zu sein. Er habe „nie eine Theologie betreiben wollen, die das kirchliche Lehramt dort in Frage stellt, wo es mich unbedingt verpflichtet“ (ebd. S. 63).

Theologisch aber ging es ihm um *Gott*: „Die Hinwendung der modernen Theologie zur Welt übersieht allzuoft, daß sie Gott allzusehnlich vereinnahmt als Lückenbüßer für den Menschen, sein Glück und seine sogenannte ‚Selbstverwirklichung‘; und das ist die größte Gemeinheit und Unverschämtheit Gott gegenüber! Ich habe einmal ... betont, daß nicht Gott für uns, sondern daß der Mensch für Ihn da ist und daß wir nur dort,

wo wir uns mit Jesus, dem Gekreuzigten, kapitulierend und bedingungslos in die Unbegreiflichkeit Gottes fallen lassen, wirkliche Christen sind“ (ebd. S. 61). Und damit das wirklich wird, möchte er Menschen die ursprünglichste Gotteserfahrung nahebringen. „Der Mensch müßte merken, daß er im Grunde genommen in diesem ungeheuren Geheimnis nächster Nähe und unbegreiflicher Unbegreiflichkeit lebt und schwimmt. Man muß sehen, daß man mit diesem Gott zu tun hat und daß dieser absolute Gott sich selber den Menschen in absoluter Unmittelbarkeit, natürlich durch Gnade und Tod hindurch, mitteilen will ... Daß ich durch Jesus Christus hindurch berufen bin, die absolute Selbstmitteilung Gottes entgegenzunehmen, das ist die wahre Wirklichkeit des Christentums. Daß man das natürlich dem normalen Menschen anders sagen muß, als es ein abstrakter, theologischer Schulmeister wie ich tut, das ist selbstverständlich“ (ebd. S. 21f.). Auf dieser Basis ist auch heute theologisch zu reden.

Karl H. Neufeld

Von den ursprünglichen Ansätzen ist wenig geblieben

Das Scheitern des Frauenhirtenbriefs der US-Bischofskonferenz

In acht Jahren intensiver Arbeit ist es den US-amerikanischen Bischöfen nicht gelungen, ihr Pastoral Schreiben zu Fragen und Anliegen von Frauen in Kirche und Gesellschaft zu realisieren. Bei der Schlußabstimmung im November 1992 erhielt der vierte Entwurf nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Der Verlauf des Erarbeitungsprozesses sagt viel über die Schwierigkeiten, heute in diesen Fragen innerhalb der katholischen Kirche nicht nur der USA zu einem Konsens zu kommen.

Mit der Veröffentlichung des sogenannten Frauenhirtenbriefs der US-Bischofskonferenz nicht in der vorgesehenen, mit dem Plaket der Gesamtkonferenz ausgestatteten Form, sondern als „Bericht“ („report“) der zur Erarbeitung dieses Textes gebildeten Ad-hoc-Kommission (Titel „One in Christ Jesus, Toward a Pastoral Response to the Concerns of Women for Church and Society“; Wortlaut in: *Origins*, 31.12.92, 489ff.; im weiteren zitiert als „R“), ist ein ebenso für die polarisierte Lage innerhalb der US-Bischofskonferenz wie in der US-amerikanischen katholischen Bevölkerung überaus kennzeichnender Prozeß an sein vorläufiges Ende gekommen. Das entscheidende Wörtchen im Titel des nun endgültigen Berichtstextes lautet „toward“: Was als breit angelegter Prozeß zur Erstellung eines Pastoral Schreibens des US-Episkopates zu Fragen und Anliegen von Frauen in Kirche und Gesellschaft begann, endet mit dem Eingeständnis, daß das Endprodukt

allenfalls ein Zwischenergebnis auf dem Weg zu einer angestrebten Äußerung der Bischofskonferenz geworden ist. Die Veränderungen in dieser endgültigen Textfassung gegenüber der bei den Beratungen im November vorliegenden vierten Entwurfsfassung sind vergleichsweise marginal ausgefallen.

Eine Zäsur für die Arbeit der US-Bischofskonferenz

Daß eine Bischofskonferenz jahrelang an der Erstellung eines großen Pastoral Schreibens arbeitet und dieses Schreiben dann letztlich nicht die zur Verabschiedung als Hirtenschreiben erforderliche Zweidrittelmehrheit erhält (vgl. HK, Januar 1993, 7), verdeutlicht darüber hinaus noch einmal den Zustand der

US-Kirche – nach innen wie auch, in ihrem Verhältnis zu Rom, nach außen. Außerdem kann dieser Vorgang als eine Zäsur für die Arbeitsweise der US-Bischofskonferenz gelten: Man wußte um die kontroverse Einschätzung des vorliegenden vierten und letzten Entwurfs und schritt dennoch zur Abstimmung. Damit verließ man die bisher eingenommene Linie, im Rahmen des Erarbeitungsprozesses von Hirtenbriefen einen *möglichst weitgehenden Konsens* anzustreben. Zum Vergleich: Die bekannten großen Hirtenschreiben der 80er Jahre der US-Bischöfe zu friedens- und wirtschaftsethischen Fragen wurden bei je nur neun Gegenstimmen verabschiedet (vgl. *Thomas Reese*, *Womens Pastoral Fails*, in: *America*, 5.12.92, 443f.).

Daß es sich bei dem journalistisch-verkürzend gerne „Frauenhirtenbrief“ genannten Projekt nicht um einen normalen Hirtenbrief wie viele andere handeln würde, wurde gleich mit dem ersten Entwurf (Wortlaut in: *Origins*, 21.4.88, 757ff.; vgl. *HK*, Juni 1988, 267ff.) deutlich. „Partners in the Mystery of Redemption“ – so sein Titel – unterschied sich schon von seiner ganzen *methodischen Anlage* her von normalen Hirtenschreiben. Auch wenn sich dieser erste Entwurf in seinem Untertitel bereits „A Pastoral Response to Women’s Concerns for Church and Society“ nannte – über weite Strecken war er weniger eine lehramtliche Antwort auf innerkirchliche kontrovers diskutierte Anliegen von Frauen, als vielmehr der Versuch, die unterschiedlichen Stimmen von Frauen darzustellen und sich mit diesen Meinungen auseinanderzusetzen. In langen Zitaten wurden Äußerungen von Frauen zu vier Themenkomplexen wörtlich im Text des Entwurfes wiedergegeben: Fragen der Geschlechteranthropologie (1), die Situation von Frauen in partnerschaftlichen Beziehungen (2) sowie die Stellung von Frauen in Gesellschaft (3) und Kirche (4), wobei jeder Themenkomplex in vier Schritten behandelt wird: Man hört die eine Seite („voices of affirmation“), hört die andere Seite („voices of alienation“), bringt die Stimme der kirchlichen Tradition ein und schließt „Antworten als Bischöfe“ an, die gerade in den strittigen Fragen keine Türen zuschlagen.

Das Bemühen, mehr auf Frauen und ihre Fragen zu hören, als bereits definitive Antworten zu geben, wurde vor allem in Rom nicht gerne gesehen. Erzbischof *John Roach* von St. Paul und Minneapolis brachte die entscheidenden Streitpunkte auf die Formel: Die Debatte um den Hirtenbrief habe zu zwei Lackmustests geführt, an denen die US-Bischöfe in beiden Fällen nicht interessiert gewesen seien: „die Weihe von Frauen und die Rolle der Bischöfe als Lehrer des Glaubens“ (in: *National Catholic Reporter*, 4.12.92). Schon bei früheren Hirtenbriefen und ihrem mehrstufig und in aller Öffentlichkeit geführten Erarbeitungsprozeß war bemängelt worden, damit nehme man zuviel von der unableitbaren Eigenverantwortung des bischöflichen Lehramtes zurück; im Falle des ersten Entwurfs des Frauenhirtenbriefes sah man sich zu dieser Kritik um so mehr berechtigt, als hier die lehramtlichen Antworten alles in allem tatsächlich relativ schwach ausfielen, dafür je-

doch die Bereitschaft, dissidente Frauenstimmen zu Wort kommen zu lassen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, den Eindruck erwecken konnte, die Bischöfe gäben die lehramtliche Positionen z.T. allenfalls pflichtschuldig wieder, ohne sie offensiv zu vertreten.

Stimmen von Frauen durch Stimmen von Männern ersetzt

Der zweite Entwurf (Titel: „One in Christ Jesus“; Wortlaut in: *Origins*, 5.4.90, 717ff.; vgl. *HK*, Mai 1990, 207ff.) nahm gegenüber dem ersten Entwurf bereits stärker die Form eines *klassischen Hirtenschreibens* an: Die beherrschende Stellung der Zitate von Frauen zu den unterschiedlichen Themenbereichen wurde zurückgenommen – wenn einige Zitate blieben, geschah dies mehr im Stil von Illustrationen und Unterstreichungen und weniger als Darstellung der zentralen empirischen Basis des Schreibens. Die zwischen den beiden ersten Entwürfen erschienene Enzyklika Johannes Pauls II. „*Mulieris dignitatem*“ (vgl. *HK*, November 1988, 507ff.) hinterließ deutliche Spuren. Kritiker brachten die Veränderungen auf die Formel: Die Stimmen der Frauen würden zunehmend durch Stimmen von Männern ersetzt (vgl. *NCR*, a.a.O.).

Ein Detail veranschaulicht den schon recht bald unternommenen Versuch, Anliegen, wie sie gerade in der feministischen Theologie, aber inzwischen schon nicht mehr nur dort, vertreten werden, zurückzudrängen: In einem Abschnitt zur Rolle von Frauen als Jünger Jesu erwähnt der erste Entwurf den durch die männliche Form *Junias* verdrängten Namen der *Junia* (I, 206): bereits im zweiten Entwurf fehlt der Name an der entsprechenden Stelle (II, 94) und taucht auch später nicht wieder auf (III, 99; IV, 144; R 135).

Der lange Abstand von zwei Jahren zwischen dem zweiten und *dritten* Entwurf (Wortlaut in: *Origins*, 23.4.92, 761ff.; vgl. *HK*, Juni 1992, 292) rührte auch daher, daß im Frühjahr 1991 eine Sonderkonferenz von Kurienvetretern und Vertretern des US-Episkopats zum Frauenhirtenbrief abgehalten worden war (vgl. *HK*, Juli 1991, 299). Im Ergebnis setzte der dritte Entwurf die auch in Rom angemahnte Entwicklung hin zu einem klassischen Hirtenbrief mehr als nur fort: Zwischen dem zweiten und dritten Entwurf liegt die entscheidende Wende im gesamten Hirtenbriefprojekt („the third draft shift“, vgl. *NCR*, a.a.O.): Aus einem Text, der sich – sieht man von einigen die kirchliche Glaubenslehre im engeren Sinne betreffenden bedingten Festlegungen ab – induktiv zum Sprachrohr von Frauenstimmen macht, auch das Gedankengut der Frauenbewegung wenigstens teilweise und alles in allem wohlwollend übernimmt, wurde ein Hirtenbrief, der weithin deduktiv die lehramtliche Linie referiert, Kritik an in der Kirche anzutreffenden sexistischen Einstellungen und Handlungsweisen deutlich zurücknimmt.

Auch wenn der zweite Entwurf sich deutlicher als der erste am lehramtlichen Status quo orientierte, er enthielt dennoch eine

für Pastoral Schreiben dieser Art immer noch ungewöhnlichen verbalen Einsatz für die legitimen Ziele von Frauen, die gerade auch in der Kirche für eine Veränderung ihrer Rolle plädieren. So ermunterte man etwa die Teilnahme von Frauen „an allen liturgischen Diensten, die nicht die Weihe erfordern“ (II/120) – ein Aspekt, der im dritten Entwurf auf indirektere Weise berührt wird: Im Zusammenhang einer Situationsbeschreibung wird lediglich darauf hingewiesen, daß „Frauen dankbar anerkennen, von zahlreichen Priestern darin ermuntert worden zu sein, an allen liturgischen Diensten teilzuhaben, die nicht die Weihe zur Voraussetzung haben“ (III, 97).

Auch findet sich im zweiten Entwurf ein relativ ausführliches Kapitel über die „inclusive language“ (II, 133ff.). Darin werden Inhaber kirchlicher Dienste und Ämter aufgefordert, die Entwicklung auf dem Gebiet aufmerksam zu beobachten und „inklusive Formulierungen dort zu verwenden, wo dies sinnvoll ist“ (II, 133). Es wird auf entsprechende Entwicklungen im allgemeinen Sprachbewußtsein, auf eigene Bemühungen bei Bibelübersetzungen und der Gebetsprache hingewiesen. Erwähnt werden schließlich auch Versuche, die weiblichen Aspekte im Gottesbild herauszuarbeiten: „Wir sind auch der Ansicht, daß es wichtig ist, die Grenzen menschlicher Sprache im Sprechen von Gott zu erkennen und solche Sprechweisen gutzuheißen, die sowohl männliche wie weibliche Attribute Gottes berücksichtigen.“ „Die anthropomorphe Sprache der Schrift und Lehraussagen zur Trinität sollten nicht wörtlich genommen, so als wäre Gott mehr männlich als weiblich.“ Die Warnung vor Fehlentwicklungen auf diesem Gebiet beschränkt sich auf einen abschließenden Satz.

Ein Hirtenbrief zu Fragen der Sexualmoral

In den folgenden Entwürfen und im Bericht liest sich dies sehr viel zurückhaltender, um den Erhalt der „reinen Lehre“ ungleich besorgter: Das Thema bildet kein eigenes Kapitel mehr. Noch bevor man das Anliegen darstellt, wird vor „ideologischen Nebentönen“ gewarnt. Das Ersetzen von Wörtern wie „Männer“, „Brüder“ durch Begriffe, die Frauen einschließen, hält man zwar für „akzeptabel“, aber nicht ohne sofort zu möglichen Fehlentwicklungen zurückzukehren: „Die Integrität der biblischen Rede, die sich auf Christus bezieht, darf nicht kompromittiert werden. Vor allem müssen wir den normativen Charakter der Offenbarung Christi anerkennen, daß Gott unser Vater ist, sowie die trinitarischen Namen bewahren. Diese Sprechweise ist nicht einfachhin metaphorischer Natur. Sie ist analog, d. h., sie bringt – wenn auch auf unvollkommene und beschränkte Weise – die Wahrheit des Lebens der Trinität zum Ausdruck“ (R, 151).

Bereits im dritten Entwurf fehlt auch das im zweiten noch enthaltene Stichwort vom „christlichen Feminismus“. Dort hatte es immerhin geheißen, der Hirtenbrief unterstütze grundsätzlich die Bemühungen von Feministinnen, „die Frauen von Verhaltensweisen zu befreien, die verhindern, daß diese ihre Begabungen und Talente zum Wohl der Gesellschaft und der

Kirche nutzen“ (II, 131). Und selbst wenn der Entwurf auch eine Warnung vor einigen radikalen feministischen Gruppen enthielt, so dominierte alles in allem doch eine positive Sicht: „Christliche Feministinnen, die sich mit unserer Tradition befaßt haben, förderten für das Weiterkommen von Frauen wertvolle Einsichten zutage“ (II, 132). Die im zweiten Entwurf noch drucktechnisch hervorgehobenen Zitate von Frauen waren im dritten Entwurf gänzlich verschwunden. Dafür enthielt er aber ein Kapitel über die „christliche Anthropologie“ (III, 26ff.), das offenbar auf ein Monitum des römischen Kolloquiums zurückgeht.

Wenn der vierte, der Vollsammlung im November 1992 vorliegende letzte Entwurf bereits wenige Monate nach dem dritten an die Bischöfe versandt wurde, bedeutet dies nicht, daß die Änderungen nur unbedeutend gewesen waren. Das Gegenteil war der Fall. Das Auffallendste am vierten Entwurf ist die enorme Ausweitung der *Ausführungen zu sexualethischen Fragestellungen*; sie gehen weit über das hinaus, was dazu in einen Hirtenbrief über Frauenfragen hineingehört hätte, da es sich hierbei um alles andere als um spezifische Frauenfragen handelt, auch wenn dies in einer bestimmten Optik der Geschlechterbeziehungen bis heute immer noch gerne so gesehen wird. Ein entschiedener Befürworter einer Ablehnung dieses Hirtenbriefs durch die Bischofskonferenz, Bischof Lucker von New Ulm (Minnesota), wandte denn auch ungeschminkt ein, eine so sehr ausgeweitete Behandlung dieser Themen gehöre nicht in einen Hirtenbrief über Fragen und Anliegen von Frauen, sondern in einen Hirtenbrief zum Thema Sexualethik, der sich gleichermaßen an Männer wie an Frauen richte (vgl. *Origins*, 3. 12. 92, 422).

Die Veränderungen, die im Laufe des Erarbeitungsprozesses an den Textentwürfen eingetreten sind, belegen nicht nur den Versuch, ein im Kern unstrittiges Ziel so anzugehen, daß möglichst viele Bischöfe diesem Text zustimmen können, in Detailfragen zu Kompromissen zu finden, ausgewogener zu formulieren, Schärfen herauszunehmen, die in der Sache entbehrlich sind, bestimmten Bischöfen aber die Zustimmung schwer machen. Vergleicht man den ersten und vierten Entwurf bzw. den Berichtstext, zeigt es sich schnell, daß es sich um grundlegend verschiedene Ansätze handelt. Das wird besonders deutlich, wenn man das Schicksal bestimmter zentraler Ideen verfolgt: Etwa die Kategorie des *Sexismus*. Eine Gegenüberstellung dessen, was im ersten und was im vierten Entwurf zu diesem Stichwort zu lesen ist, macht deutlich, daß beide mit völlig unterschiedlichen sachlichen Anliegen und begrifflichen Grundlagen arbeiten.

Im ersten Entwurf hieß es u. a., „wir sind aufgerufen zu erkennen, daß sexistische Einstellungen auch kirchliche Lehre und Praxis über die Jahrhunderte hinweg beeinflußt haben und noch bis in unsere Tage hinein beeinflussen“ (I, 39). „Wir rufen das Volk Gottes auf zu individueller und kollektiver Reue für die Sünden des Sexismus, die die grundlegenden Lehren unseres Glaubens verletzt haben“ (I, 41). Als eine Definition von Sexismus enthielt der erste Entwurf ein Zitat aus

einem Hirtenbrief der Bischöfe *Victor Balke* (Crookston, Minnesota) und Raymund Lucker: „Sexismus, im direkten Widerspruch zu christlichem Humanismus und Feminismus, ist der fälschliche Glaube daran oder die Überzeugung oder das entsprechende praktische Handeln, aus dem die Meinung spricht, daß ein Geschlecht, das weibliche oder das männliche, dem anderen innerhalb der Schöpfungsordnung bzw. der natürlichen Ordnung nach überlegen ist ... Sexismus ist ein moralisches und soziales Übel“ (I, 39).

Ein anderer Sexismusbegriff

Bis zum vierten Entwurf ist aus dem Stichwort Sexismus etwas gänzlich anderes geworden: Es findet sich zwar ein Satz wie: „Wir werden alles in unserer Macht Stehende unternehmen, um sicherzustellen, daß die gesellschaftliche Erneuerung eines Tages die verhängnisvollen Wirkungen von Diskriminierung und Ungleichheit überwindet, vor allem die durch Sexismus hervorgerufenen“ (IV, 106). Sexismus ist in der Endphase des Hirtenbriefs jedoch nicht mehr die zentrale Kategorie zur Beschreibung einer über einen längeren Zeitraum prägend gewordenen strukturellen Benachteiligung von Frauen in den unterschiedlichsten Lebensbereichen – auch in Kirche und Christentum –, als vielmehr ein Sammelbegriff für allerlei vornehmlich Frauen betreffende sittliche Übel innerhalb der Gegenwartskultur: „emotionaler und physischer Mißbrauch, Vergewaltigung, Pornographie, Prostitution, Ehebruch, Abtreibung und Verlassenwerden durch den Ehepartner. Sexismus untergräbt das sittliche und soziale Wertgefüge, das die gerechte und liebende Behandlung der Ehepartner, der Unverheirateten, Kinder und Alten erst möglich macht.“ Erst in zweiter Linie werden dann Haltungen erwähnt, die gemeinhin mit dem Sexismusbegriff in Verbindung gebracht werden: „wenn Anliegen von Frauen als trivial angesehen werden, der Wert ihrer Leistungen nicht genügend gewürdigt und ihre Talente ignoriert werden“ (IV/R 13). Sexismus als das vorrangige Übel im Zusammenhang mit der Verzerrung der Beziehungen zwischen Frauen und Männern zu betrachten, wird im vierten Entwurf sogar an anderer Stelle ausdrücklich in Abrede gestellt: Dies sei eine nur „allzu oberflächliche“ Analyse des Problems (IV, 44; R, 54).

Bezeichnende Veränderungen lassen sich gleichfalls bei der Verwendung der Kategorie „Gleichheit“ („equality“) feststellen. Schon die Verwendung des Begriffs in den Überschriften der vier Kapitel („Gleich als Personen“, „Gleich als Personen in Beziehungen“, „Gleich als Personen in der Kirche“, „Gleich als Personen in der Gesellschaft“) im zweiten Entwurf hob die Gleichheit zur zentralen positiven Argumentationsfigur als Gegenüber zum negativ qualifizierten Sexismus: Auch wenn dieser „fundamental equality“ (II, 25) zugleich eine Männer und Frauen fundamental kennzeichnende Verschiedenheit gegenübergestellt wurde, das Grundanliegen, zu mehr gelebter Gleichheit zu kommen, wurde damit nicht aus den Augen verloren.

In den folgenden Entwürfen büßte die angenommene Gleichheit deutlich an Gewicht ein: Im dritten Entwurf verschwand interessanterweise die Kategorie der „Gleichheit“ ausgerechnet aus dem die kirchliche Situation betreffenden Kapitel: Statt analog zu den übrigen Kapiteln zu sagen: „Gerufen zur Gleichheit in der Kirche“ versucht man die Gleichheit mit einer Formulierung zu umgehen, deren Gewundenheit etwas von den Verlegenheiten verrät, in denen man sich offenbar sah: „Gerufen zum Kirchesein in der Einheit des Dienstes“. Zu der an anderer Stelle feierlich beschworenen „Gleichheit und Würde jedes von Gott geschaffenen Menschen, ob Mann oder Frau“ (III, 30) steht solche Ängstlichkeit in einem gewissen Gegensatz.

Im vierten Entwurf bzw. im Bericht wird die „Gleichheit“ als Ansatzpunkt zur Bestimmung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander weiter relativiert: Bei der grundlegenden Bestimmung der Würde des Menschen steht sie im Mittelpunkt („Gleich in der Würde“, R, Kapitel 1), bei den zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen wird ihr die „Verantwortlichkeit“ beigestellt (R, Kapitel 2), beim Thema Kirche kommt man ohne sie aus („Einheit und Vielfalt der Begabungen in der und für die Kirche“ (R, Kapitel 3). Schließlich enthält der Hirtenbrief auch ab dem vierten Entwurf eine scharfe Zurückweisung von vermeintlich allzu viel Gleichbehandlung der Geschlechter: Als einer von insgesamt drei für die Geschlechterbeziehungen unangemessenen Ansätzen (neben der Leugnung von sexistischem Verhalten und dem Ersatz einer männlichen dominierten Kultur durch eine weiblich beherrschte) wird der Versuch gewertet, Männer und Frauen am Arbeitsplatz, im Militär, in den sozialen Beziehungen und auch in der Familie möglichst identisch zu behandeln.

Ein solches Verständnis von Gleichheit verdanke sich eher dem Erbe der *Aufklärung* als der katholischen Tradition (IV und R, 48): In dieser Tradition sei die Menschheit ihr eigener Gott. Die Menschen hielten sich für frei, alles das zu werden, für das sie sich geeignet halten und mit dem sie sich selbst verwirklichen möchten. Wahrheitssuche werde reduziert auf eine pluralistische Achtung vor subjektiver Meinung und Überzeugung (R, 48). Dies führe im übrigen zu einer Verringerung wenn nicht gar Leugnung jeder Form von Unterscheidung zwischen den Geschlechtern: „Dieser Ansatz vernachlässigt den einzigen Weg, auf dem eine Frau und ein Mann eine geteiltes Menschseins realisieren; er verlängert und verschlimmert die Übel, denen viele Frauen ausgesetzt sind“ (R, 49). Als Beispiel dafür wird u. a. auf die „sexistische Ausbeutung“ von Frauen im Zusammenhang mit – ohne Unterscheidung nebeneinandergestellt – Empfängnisregelung und Abtreibung hingewiesen (R, 50).

Die bezeichnendsten Veränderungen im Erarbeitungsprozeß betreffen selbstredend die Teile, die sich mit der *Amtsfrage* befassen. Schon der Vergleich der entsprechenden Kapitelüberschriften verdeutlicht die Umorientierung: Im zweiten Entwurf sprach man noch von dem Verhältnis von „Frauen und priesterlichem Dienst“ (II, 113), in den folgenden Ent-

würfen und dem Bericht heißt es nur mehr lapidar „Der priesterliche Dienst“ (III, 109; IV, 126; R 120). Im ersten Entwurf wird die Auffassung zur Ordinationsfrage aus „Inter insigniores“, daß man nicht frei sei, von dem von der Tradition vorgegebenen Weg abzugehen, zwar wiedergegeben. Im unmittelbar darauf folgenden Abschnitt zu den Antworten der Bischöfe wird aber zunächst die Auffassung von der allen Getauften gemeinsamen Berufung als normativ festgehalten. Im übrigen wird – untertreibend oder ironisch – darauf hingewiesen, daß nicht wenige Katholiken, einschließlich Exegeten, Anthropologen und systematische Theologen, „nicht alle“ in „Inter insigniores“ vorgebrachten Argumenten überzeugend fänden. Im übrigen weisen die Bischöfe auf die Bedeutung weiterer Studien zu diesem Themenfeld hin, u. a. zur Klärung der Identifikation des Vorstehers der Eucharistiefeier und aller Teilnehmer an ihr mit Christus (I, 219). Davon unterschieden drängen die Bischöfe auf baldigen Abschluß der entsprechenden Studien bzw. auf Änderung mit je unterschiedlicher Dringlichkeit beim Diakonenamt sowie den Laienämtern von Lektor und Akolyt (I, 220–221).

Im zweiten Entwurf wird die kirchenamtliche Position in der Ordinationsfrage bereits deutlich offensiver verteidigt: Die kirchliche Tradition habe ihre Basis nicht einfachhin „in der Konformität mit den jeweiligen kulturellen Umständen“: „Jesus brach aus freien Stücken mit vielen kulturellen Verboten seiner Zeit, durch die Frauen unterdrückt wurden, trotzdem rief er nur Männer in die Gruppe der Zwölf“ (II, 116). Oder es wird darauf hingewiesen, daß die Kirche Unterscheidungen zwischen den Geschlechtern nicht ebenso behandle wie kulturelle, ethnische oder rassische Unterschiede (II, 118) – mit anderen Worten: Jeder „equal-rights“-Perspektive wird damit im Zusammenhang mit der Frauenfrage eine Absage erteilt. In diesem Sinne heißt es auch im dritten Entwurf, daß die Unterscheidung in den Begabungen („gifts“) im Gottesvolk nicht im Widerspruch zur Gleichheit der Kirchenglieder stehe.

Ist „Inter insigniores“ das letzte Wort?

Während im dritten Entwurf der gesamte Themenbereich gegenüber früheren Entwürfen knapper ausfällt – möglicherweise in der Hoffnung, ihn dadurch insgesamt zu relativieren –, fällt der Abschnitt zum Thema „Priesterlicher Dienst“ im vierten Entwurf wieder deutlich länger aus – diesmal aber mit dem Ziel, den Ausschluß von Frauen vom Priesteramt mit Blick auf die „sakramentale Natur des Priestertums“ ausführlicher zu rechtfertigen (IV, 126ff.). Im Zusammenhang mit den im ersten Entwurf angeregten Studien zur Ordinationsfrage wird offengelassen, wohin sich die Diskussion bewegt – im vierten Entwurf und im abschließenden Bericht ist daraus eine ausgesprochen wortreiche – deswegen aber in ihren Kernpunkten nicht überzeugendere – Apologie der lehramtlichen Auffassung geworden. Was den Diakonat und die Beauftragung als Lektor und Akolyt angeht, bleibt eine

blasse Formulierung zur Notwendigkeit weiterer Reflektion (IV, 132).

Auch der Verlauf der abschließenden Beratung im November spricht für sich und macht nur ein weiteres Mal die Verlegenheiten deutlich, mit denen das Vorhaben von Anfang an behaftet war: Einer der zentralen Persönlichkeiten der US-Bischöfenskonferenz, ihr früherer Vorsitzender und Autor des Friedenshirtenbriefs von 1983, der Chicagoer Erzbischof Kardinal *Joseph Bernardin* witterte, daß eine Abstimmung über den Hirtenbrief – bei der die nötige Zweidrittelmehrheit sehr unwahrscheinlich geworden war – zu einer Reihe möglicher Mißverständnisse Anlaß bieten könnte, an denen den US-Bischöfe nicht gelegen sein konnten. Es war die merkwürdige Situation eingetreten, daß sich diejenigen für den Hirtenbrief aussprachen, die dem Projekt lange eher distanziert bis ablehnend gegenüberstanden, während ihm diejenigen, die ihn auf den Weg gebracht und gefördert hatten, schlußendlich die Gefolgschaft verweigerten. Auch die besonderen Umstände des vergangenen Herbstes prägten der Diskussion um den Hirtenbrief ihren Stempel auf: Nicht erst durch den Beschluß der Church of England am 15. November letzten Jahres, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen (vgl. HK, Dezember 1992, 543), aber jetzt erst recht spielte das Ordinationsthema die zentrale Rolle in der Diskussion um den Hirtenbrief. Für die amerikanische Öffentlichkeit waren das anglikanische Ja in England und das römisch-katholische Nein der US-Bischöfe ohnehin ein zusammenhängendes Thema (vgl. die Titelgeschichte von *Time Magazine*, 23.11.92: *God and Women. A second Reformation sweeps Christianity*).

Kardinal Bernardin empfahl seinen Mitbrüdern im Bischofsamt, den Hirtenbrief weder gutzuheißen, noch ihn abzulehnen. Auf Grund der kontroversen und vor allem wegen der Frauenordinationsfrage „politisierten“ Debatte befürchtete er, daß man den Bischöfen eine Verweigerung der erforderlichen Zustimmung als eine mangelnde Bereitschaft auslegen würde, die mit „Inter insigniores“ von 1976 (vgl. HK, März 1977, 151 ff.) festgeschriebene kirchenamtliche – ablehnenden – Auffassung auch tatsächlich zu vertreten. Bernardin, der immer wieder betonte, unzweideutig hinter der kirchenamtlichen Linie in diesem Punkt zu stehen, war sich andererseits auch bewußt, daß eine einfache Gutheißung des vorliegenden Entwurfs kein Problem wirklich lösen würde. Daß die Nichtannahme des Hirtenbriefs mit der erforderlichen Mehrheit von der kirchlichen Öffentlichkeit wie ein Votum gelesen wird, daß in der Ordinationsfrage das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, konzedierte auch der Vorsitzende der mit der Erarbeitung des Hirtenbriefs beauftragten Ad-hoc-Kommission, Bischof *Joseph Imesch* (Joliet, Illinois).

Kardinal Bernardin konnte sich auf der Vollversammlung zunächst nicht durchsetzen mit seinem Vorschlag, weder Ja noch Nein zu sagen, so daß es gegen seinen Wunsch zur Abstimmung kam. Erst nach erfolgter Ablehnung – der Brief erhielt zwar die Mehrheit der abgegebenen Stimmen, nicht jedoch die erforderliche Zweidrittelmehrheit – brachte er den

Teil seines ursprünglichen Vorstoßes erneut ein, der durch die Abstimmung des Hirtenbriefes nicht gegenstandslos geworden war. In gegenüber dem Vorschlag Bernardins modifizierter Form führte dies zum Beschluß, den Brief als Bericht der federführenden Kommission zu veröffentlichen und ihn ansonsten dem geschäftsführenden Ausschuß der Bischofskonferenz weiterzuleiten, damit dieser dann entscheidet, auf welchen Gebieten und an welchen Themen weitergearbeitet wird.

Als ob es noch eines Beweises dafür bedürfte, wie sehr die US-Bischofskonferenz gegenwärtig in diesen Fragen gespalten ist, lieferten sich zwei Protagonisten unterschiedlicher Lager Anfang Dezember einen Schlagabtausch in einer der bedeutendsten Zeitungen des Landes. In der New York Times erschien am 6. Dezember ein Beitrag von Erzbischof *Rembert Weakland* (Milwaukee, Wisconsin; Wortlaut in: *Origins* 14.1.93, 532f.), in dem dieser sich für eine grundlegende Änderung der Haltung der katholischen Kirche gegenüber Frauen einsetzte: „Die Kirche ist an einem Wendepunkt angelangt, und die Rolle, die Frauen in ihr spielen, könnte so etwas sein wie ein neuer Fall Galileo Galilei. Vielleicht spüren wir hier in Amerika die mit dieser Frage verbundenen Spannungen stärker als anderswo ... Die Kirche könnte versuchen, in ihr altes romantisches mittelalterliches Modell zurückzufallen ... Sie könnte aber auch die neuen Einsichten der Anthro-

pologie, Psychologie und Soziologie akzeptieren und weiterentwickeln, sich die verblüffenden Entdeckungen der Wissenschaft zu eigen machen und eine zunehmend wichtiger werdende Führungsposition in der neuen globalen Kultur übernehmen.“

Vier Tage später wies der New Yorker Erzbischof, Kardinal *John O'Connor* in einer Entgegnung in derselben Zeitung (Ausgabe vom 10.12.; Wortlaut in: *Origins*, 14.1.93, 533ff.) Weaklands Ansinnen und verschiedene seiner Einzelforderungen und Behauptungen zurück. Dabei machte er jedoch eine Bemerkung, die vielleicht besser als vieles unter den vermeintlich ausschließlich theologisch begründeten Ansichten die innere Zerrissenheit des US-Katholizismus nach dem Scheitern des Frauenhirtenbriefes veranschaulicht: Weakland und er würden die Welt – so O'Connor – mit den Augen unterschiedlicher Temperamente betrachten: „Erzbischof Weakland ist optimistisch, was die Möglichkeit angeht, zwischen Kirche und Welt eine kulturelle Harmonie zu schaffen. Ich tendiere eher zur Annahme, daß wir uns auf Jahre hinaus in einer Konfrontation befinden ... Ich glaube zutiefst, daß die katholische Kirche sich heute wie eine Gegenkultur („countercultural“) verhält und dies auch weiter tun muß. Wir lehren mehr oder weniger das genaue Gegenteil dessen, was die Welt uns sagt.“

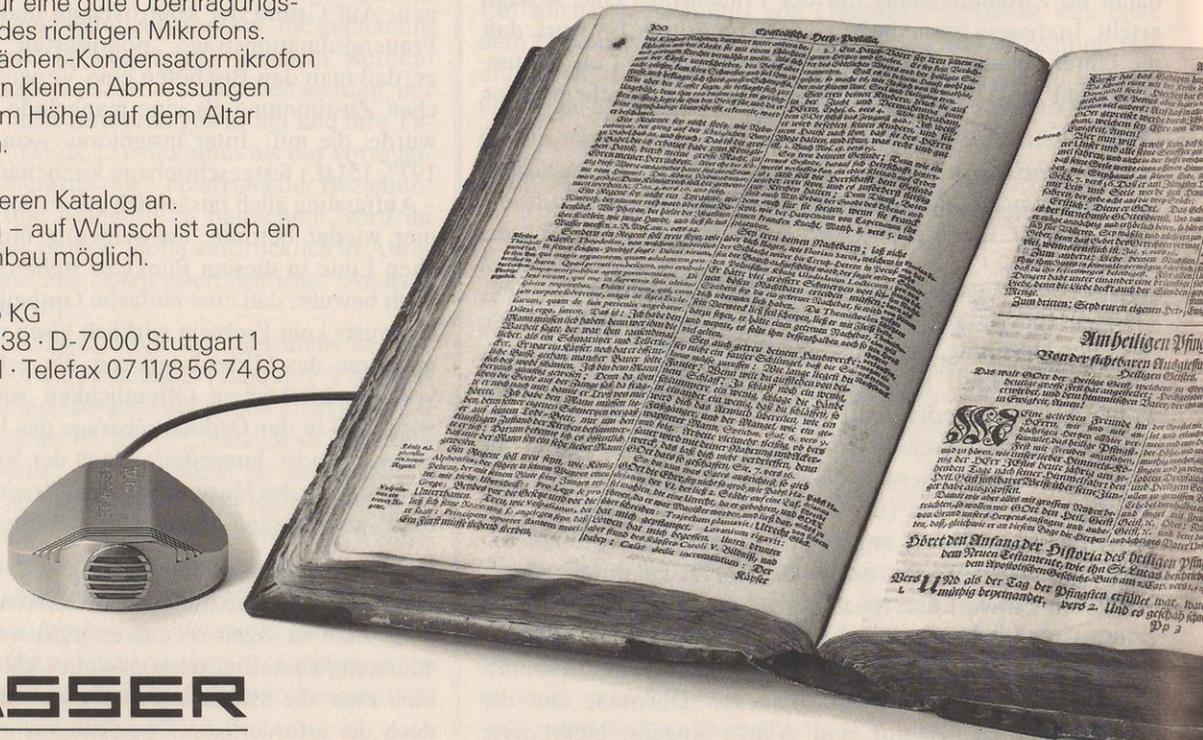
Klaus Nientiedt

Ein hochwertiges Mikrofon...

Die Voraussetzung für eine gute Übertragungsqualität ist die Wahl des richtigen Mikrofons. Unser neues Grenzflächen-Kondensatormikrofon CM 700 ist mit seinen kleinen Abmessungen (70 mm Ø und 21 mm Höhe) auf dem Altar kaum noch zu sehen.

Bitte fordern Sie unseren Katalog an. Wir beraten Sie gern – auf Wunsch ist auch ein kostenloser Probeeinbau möglich.

Strässer GmbH & Co KG
Löwentorstraße 36-38 · D-7000 Stuttgart 1
Telefon 0711/8145 21 · Telefax 0711/856 74 68



STRÄSSER
ELEKTRO-AKUSTIK