

Johanna Rahner

Das Amt weiter denken

Sondierungen in unübersichtlichem Gelände

Will man heute von Ämtern und Diensten in der Kirche, gar von deren Zukunft sprechen, ist man mit vielfältigen Abbruchzonen in der Landschaft der gewohnten Pastoral konfrontiert. Gerade auch eine Diskussion über Frauen in kirchlichen Ämtern geschieht nicht im luftleeren Raum; man muss sich darüber im Klaren sein, wie sehr diese Frage von grundlegenden soziologischen Verschiebungen abhängig ist. All dies macht eine theologische Grundorientierung deutlich schwieriger als dies noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war. All das fordert auch die institutionalisierten Angebote massiv heraus bzw. drängt zu neuen Wegen in der Pastoral, die nicht ohne Rückwirkung auf die eigenen, institutionellen Selbstvollzüge von Kirche und damit ihre Ämterstruktur bleiben. Will man indes angemessen darauf reagieren, dürfte man an den notwendigen, internen ‚Flurbereinigungen‘ nicht vorbeikommen.

1 Flurbereinigung

a) Eine notwendige Klärung zur ekklesiologischen Identität der Laien im pastoralen Dienst¹

„Es gibt nämlich genug der Themen auf dem Gebiet der Dogmatik, die zwar

nicht umstritten sind, die in einem gewissen Sinn jeder Christ im Glauben für wahr hält, die ihm auch präsent werden als selbstverständlich in seinem Glaubensbewusstsein enthalten, wenn davon ausdrücklich gesprochen wird, die aber dennoch meist viel zu unausdrücklich in diesem Glaubensbewusstsein leben, viel zu wenig durchreflektiert werden, viel zu weit aus der durchschnittlichen Perspektive herausgerückt sind, unter der der normale Christ die Wirklichkeit des Glaubens zu sehen pflegt, als dass sie eine wirklich bildende und bestimmende Macht im konkreten christlichen Daseinsvollzug sein könnten. Es gibt so etwas wie die Häresie der Vergesslichkeit, des Nichtbeachtens, des Aufsichberuhenlassens, die auch innerhalb der Kirche selbst in einem recht erheblichen Ausmaße möglich ist.“² Diese Sätze entstammen einem Beitrag Karl Rahners zur ‚Sakramentalen Grundlegung des Laienstandes in der Kirche‘. Und es scheint mir kaum erstaunlich, dass es gerade die ekklesiologischen Strukturfragen der Kirche sind, in denen sich dieser Typus von Häresie am häufigsten antreffen lässt. Und wenn es ein klassisches Beispiel genau dafür gibt, ist es die theologische Sendung der Laien in der und für die Kirche. Sie gilt daher als die große ‚Wiederentde-

¹ Eva-Maria Faber, Ambivalente Konstellationen aushalten. Dogmatische Amtstheologie in geschichtlichem Kontext, in: Herder Korrespondenz spezial 1/2009 ‚Arbeiten in der Kirche – Ämter und Dienste in der Diskussion‘, 2–5, hier: 4.

² Karl Rahner, Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche (1960), in: ders., Sämtliche Werke. Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentlehre, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 376–391, hier: 376.

ckung' des Konzils, indem die Konzilstexte das Apostolat der Laien als Teilhabe an der Sendung nicht der Hierarchie, sondern der Kirche (vgl. AA 1) zu verstehen geben und damit die in der christlichen Berufung (wie die Hierarchie von ein und demselben Herrn eingesetzt) selbst gründende Eigenständigkeit des Laienapostolates (vgl. AA 2) ratifizieren³ und sie so der ‚Häresie der Vergesslichkeit‘ entreißen.

Nun werden aber in der Regel auch die nach dem Konzil in verschiedenen Ortskirchen entstandenen Laienämter in dieser ‚Wiederentdeckung‘ des Laienapostolates begründet. Dabei ist mit Eva-Maria Faber ein Paradox festzuhalten: Es ist „gerade diese bessere Konturierung der Eigenständigkeit des Laienapostolates, die es erschwert, die hauptamtlichen Dienstämter von Laien in der Kirche geradlinig aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu begründen und die umstrittenen Fragen von dort her zu klären. Das Konzil überwand die Vorstellung, dass jegliches Laienapostolat eine unmittelbare Mitarbeit von Laien mit dem Apostolat der Hierarchie ist. Damit konnte ein neues Verständnis dieses Laienapostolates wachsen. Dadurch aber blieben jene Stellen, die in den Konzilstexten eine unmittelbarere Mitarbeit von Laien mit dem Apostolat der Hierarchie anvisieren (vgl. AA 22; LG 33) [...] eher unverbunden zum Kontext.“⁴ Es ist also gerade diese Einordnung der hauptamtlichen Dienstämter von Laien in den „Kontext der

vorher beschriebenen Formen des Laienapostolates“, die theologisch wie ekklesiologisch „verdeckt, dass es sich um eine anders grundgelegte Form von Laienapostolat handelt“; daher kommt der „bedeutende Unterschied zwischen dem Laienapostolat, das auf der christlichen Berufung und ihrer Besiegelung in Taufe, Firmung und Eucharistie beruht, und einem Laienapostolat, das Mitarbeit am Apostolat der Hierarchie ist“⁵ nicht in den Blick.

Diese Einordnung in das Laienapostolat erkennt aber gerade die neue, eben „amtliche Beziehung, in die diese Laien zum Volk Gottes gestellt werden“; es wird daher „vor allem versäumt zu fragen, was es genau bedeutet, wenn in diesen Ämtern – in manchmal nicht eingestandenem Ausmaß – Aufgaben übertragen werden, die als ‚spezifische‘ Aufgaben der Hirten deklariert werden, wenngleich sie das Weiheamt nicht strikt voraussetzen. So wird geflissentlich übersehen, was mit der Existenz pastoraler (hirtlicher) Dienste von Laien Wirklichkeit ist.“⁶ Denn hier gilt, was Karl Rahner schon 1954 explizit festhielt: „Das eigentliche Laiessein hört auf dort, wo man im eigentlichen Sinn an den der Hierarchie eigentümlichen Gewalten in habitueller Weise partizipiert, so dass die Ausübung dieser Gewalten für das Leben des Trägers charakteristisch, d. h. stand(ort-)bestimmend ist.“⁷ Damit wird zugleich die pastorale Wirklichkeit unserer Gemeinden nicht angemessen wahrgenommen,

³ Eva-Maria Faber, Dringliche Fingerübungen theologischer Erkenntnislehre. Zu ungeklärten Fragen hinter den Rahmenstatuten aus dogmatischer Perspektive, in: Sabine Demel (Hg.), Vergessene Amtsträger/-innen? Die Zukunft der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 52–77, hier: 58.

⁴ Ebd., 59.

⁵ Ebd., 60 f.

⁶ Ebd., 69.

⁷ Karl Rahner, Über das Laienapostolat, in: ders., Sämtliche Werke. Bd. 16: Kirchliche Erneuerung. Studien zur Pastoraltheologie und Struktur der Kirche, Freiburg. i. Br.–Basel–Wien 2005, 51–76, hier: 60.

denn die „Beauftragung zu ‚unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie‘ geschieht heute faktisch in einem Ausmaß, das die am Rand der einschlägigen Konzilstexte in LG 33, AA 24 sowie in LG 35 ausdrücklich für Notsituationen der Verfolgung thematisierten Konstellationen sprengt“⁸.

Mit Rekurs auf Bernard Sesboüé plädiert Eva-Maria Faber daher dafür, „aus der Entwicklung der pastoralen Dienste von Laien nach dem Konzil die Existenz zweier unterschiedlicher ‚Apostolate‘ und unterschiedlicher ‚Berufungen‘ von Laien als ‚neue ekklesiale Realität‘“ zu erkennen und sie theologisch unterschiedlich zu legitimieren. „Denn mit der Beauftragung von Laien zum pastoralen Dienst wird nach Sesboüé ‚eine neue ministerielle Identität [une identité ministérielle nouvelle]‘ in der Kirche begründet“, die letztlich eine „Mischform“ darstellt, weil es sich weder um einen auf Ordination beruhenden Dienst noch um einen schlechthin auf der Taufe beruhenden Dienst handelt. Sesboüé sieht darin einen „dritten Pol, eine pastorale Realität, die zwar noch in Entwicklung ist, jedoch in vielen Ländern bereits ein erprobtes ‚ekklesiales Faktum‘ darstellt – jedoch ein Faktum, das nicht hinreichend reflektiert ist“⁹. Wenn Laien in einem weitgehenden Sinn mit einer pastoralen Beauftragung versehen werden, entsteht dadurch „eine neue ministerielle Identität“, und, so fügt Sesboüé an, „es wäre sehr bedauerlich, wenn die Kirche eine derart bedeutsame Sache tun würde, indem sie gleichzeitig erklärt, dass sie sie nicht tut“¹⁰ bzw. sich nicht wirklich Re-

chenschaft darüber ablegt, was sie eigentlich tut, wenn sie tut, was sie tut!

Alle bisher eingeschlagenen Wege, dieses Problem ekklesiologisch befriedigend und theologisch stimmig zu lösen, bleiben aber im letzten aporetisch, bzw. in einer nicht auflösbaren Dialektik gefangen. Die eine (sakramental-presbyterale) Option plädiert „vor allem anfänglich positiver Bewertungen eines genuinen kirchlichen Amtes von Laien“ für eine „Integration des neu entstandenen Dienstes in den sakramentalen Ordo“, wobei das natürlich, „eine Veränderung der Zulassungsbedingungen oder [...] die Unterscheidung einer neuen Ordo-Stufe bedingen“ würde, in „vielen Fällen dürfte dies dem Selbstverständnis von Laien im pastoralen Dienst ebenso wie der konkreten Weise ihres Einsatzes entsprechen und dann die bessere Lösung sein“¹¹. Die andere (sakramental-laikale) Option „versteht die neu entstandenen pastoralen Berufe als genuine Ämter von Laien, auf der Basis der Grundamtlichkeit der Kirche, personal bezogen auf der Basis von Taufe und Firmung der Gläubigen, also [...] Konzentrationen, wo das Priestertum aller Gläubigen einen kirchenamtlichen Ausdruck findet – so Ottmar Fuchs. Dabei wird von einer Entflechtung der Vielfalt pastoraler Aufgaben, welche in vergangenen Jahrhunderten zu Unrecht auf den alleinzuständigen Priester fokussiert wurden, [...] eine Wiedergewinnung der Vielfalt pastoraler Dienste erwartet.“¹² Zwischen beiden Optionen sind nicht nur die Übergänge z. T. fließend, sie teilen sich auch – so Faber – einen entscheidenden ‚Problemüberhang‘, dass nämlich „die ent-

⁸ Eva-Maria Faber, Dringliche Fingerübungen theologischer Erkenntnislehre (s. Anm. 3), 69.

⁹ Ebd., 65.

¹⁰ Ebd., 71.

¹¹ Eva-Maria Faber, Ambivalente Konstellationen aushalten (s. Anm. 1), 4.

¹² Dies., Dringliche Fingerübungen theologischer Erkenntnislehre (s. Anm. 3), 62.

standen hauptamtlichen pastoralen Ämter von Laien unverkennbar eine neue Realität in der Kirche“ darstellen, die auch das bisher Gewohnte grundlegend verändert.¹³ Würde man sie also „durch presbyterale Ordination dem Ordo einfügen, so wäre dies zwar die ‚traditionellere‘ Variante, doch dürfte sich dadurch das Profil presbyteralen Dienstes gleichwohl verändern. Würde man diese Dienste als neue Ordo-Stufe verstehen, so wäre genauer zu beleuchten, welches die spezifische Eigenart und Aufgabe dieser neuen Ordo-Stufe wäre. Möchte man sie als laikale Ämter verstehen, so wäre gleichwohl zu berücksichtigen, dass sie nicht schlechthin baptismal grundgelegt sind, sondern eine kirchliche Beauftragung voraussetzen.“ Damit liegt die entscheidende theologische Herausforderung darin, zu klären, ob ihre Beauftragung, ‚missio canonica‘, eine „Anerkennung spezifisch laikaler Charismen, nicht-sakramentale Bevollmächtigung“ oder ob sie „als Teilgabe an einer pastoralen Autorität [fungiert], die regulär kraft der sakramentalen Ordination im Namen Jesu Christi wahrgenommen wird?“¹⁴

Gerade letzteres ist in gnaden- und sakramententheologischer Perspektive alles andere als harmlos. Denn dies würde dazu führen, „dass ein Amtsträger in der Pastoral (nur) im Auftrag und Namen des Bischofs im Namen Jesu Christi agiert statt aus eigener sakramental vollzogener Bevollmächtigung heraus“; damit aber würde – so Faber – „der Sinn der Ordination verkehrt“. Denn um „der Unmit-

telbarkeit des Volkes Gottes zum dreieinen Gott willen kennzeichnet die Ordination den Dienst von Ordinierten als einen Dienst im Namen Jesu Christi, aus fremder Autorität also. Diese fremde Autorität wird im Konzept der ‚Mitarbeit am Apostolat der Hierarchie‘ dann doch wie eine eigene Autorität behandelt und weitergegeben mit der Folge, dass die so Beauftragten (nicht in ihrem Selbstverständnis, jedoch der Zeichenstruktur nach) kraft einer nur aus zweiter Hand nochmals weiterverliehenen Autorität handeln müssen.“¹⁵ Kurz: Es wäre eine ‚Weihe‘ quasi ‚zweiter Hand‘. Eine solche theologische Einordnung – so elegant sie auf den ersten Blick die spannungsvolle Dialektik von Weiheamt und laikalen Ämtern auflösen würde – verdunkelt den inneren Gehalt dessen, was wir innerhalb der katholischen Ekklesiologie zu Recht immer als theologischen Legitimationspunkt des Weiheamtes und als gnadentheologische Tiefendimension der Ordination verstanden haben: die sakramentale Indienstnahme kraft der Autorität eines ganz anderen, Jesus Christus nämlich.

Zu Recht bemerkt daher Peter Hünemann zur amts theologischen Insuffizienz der aktuellen Situation: „Wenn heute die breite Last dieser seelsorglichen Aufgaben Menschen anvertraut wird, denen man immer wieder einbläut, sie seien aber Laien, sie hätten keine Weihe erhalten, dann darf man sich nicht wundern, wenn der Sinn für die sakramentale Struktur des Amtes verlorengeht.“¹⁶ Und Peter Neuner bringt die daraus folgende paradoxe Situation prä-

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Ebd., 64 f.

¹⁵ Ebd., 69 f.

¹⁶ Peter Hünemann, Zum kirchenpolitischen Hintergrund und zur Bedeutung der Instruktion, in: ders. (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1998, 9–28, hier: 22.

nant auf den Punkt: „Die als Notlösung gedachte und weithin auch praktizierte Be-
trauung mit Amtsfunktionen ohne Ordina-
tion, lediglich durch Dekret und Dienst-
anweisung, würde kaum eine Kirche der Re-
formation so vollziehen und katholischer-
seits würde man bei ihnen eine derarti-
ge Praxis als massiven Verstoß gegen die
Ökumene kritisieren. Mich treibt die Fra-
ge um, ob der oft zitierte ‚defectus ordi-
nis‘, der Mangel am Weihesakrament, den
das Konzil den Kirchen der Reformation
angelastet hat, heute nicht vor allem unse-
re eigene Praxis beschreibt. Wir haben vie-
le faktische Amtsträger, aber einen massi-
ven Mangel an Ordinationen.“¹⁷ Kurz: Alle
Lösungsversuche sind amts-, sakramenten-
und gnadentheologisch ebenso wie ekkle-
siologisch unzulänglich. Die von mir selbst
präferierte Lösung bestünde in einem ver-
änderten Ordinationsverständnis, das auch
die in Taufe und Firmung begründete Be-
fähigkeit zur eigenständigen Teilhabe an
der *potestas iurisdictionis* und die Beauftra-
gung zum laikalen Amt durch den Bischof
amts- und sakramententheologisch auf-
wertet. Daher bleibt, wie Eva-Maria Faber
festhält, letztlich nur die Entscheidung zwi-
schen zwei ‚Traditionsbrüchen‘ und die Fra-
ge, worin jetzt „die größeren Kontinuitäten
bzw. Diskontinuitäten liegen: bei der Aus-
weitung der Möglichkeit nichtordinations-
gebundener Ämter oder bei einer Verände-
rung der Zulassungspraxis“¹⁸. In gleicher
Perspektive möchte ich auch den nächsten
Punkt angehen.

b) *Die unendliche Geschichte: Frauen und Amt*

Die aktuelle Krise der Katholischen Kirche ist selbstgemacht oder wie Franz-Xaver Kaufmann so treffend bereits 2010 formulierte: „Die gegenwärtige Vertrauens-
krise gegenüber der katholischen Kirche betrifft nicht so sehr deren Personal, [...
sie] betrifft die Kirche als soziale Institutio-
n, ihren Zentralismus, ihr monokratisches
Selbstverständnis, die klerikalen Mentalitä-
ten, die Ineffektivität einer immer noch hö-
fischen Organisation und den Mangel an
Rechtssicherheit und Fairness angesichts
konflikthafter Entwicklungen.“¹⁹ Was indes
Kaufmann nicht explizit benennt, ist, dass
die genannten strukturellen Probleme ex-
plizit ein Männerproblem darstellen. Denn
gerade in diesen Strukturen der omertà,
also die Dynamik jenes aus Mafiakreisen
bekannten, kriminellen ‚Schweigekartells‘,
die er zu Recht kritisiert, werden wir auch
bei näherem Hinsehen kaum Frauen entde-
cken können. Wir erleben eigentlich keine
Krise der Kirche, sondern wir haben es mit
einer Krise der Kirchenleitungen und des
Klerus zu tun, und die bleibt wie das Wei-
hesakrament ‚allein Männern vorbehalten‘.
Insofern könnte man nun dieses Krisen-
phänomen und seine Ursachen genderspe-
zifisch analysieren. Dies wirft gerade auch
die Frage nach der theologischen Qualität
von Strukturen auf, die im Zusammenhang
der Missbrauchsfälle wohl offensichtlich
die kritische Masse hin zum Kriminellen
überschritten haben. Hier indes zu Hilfe ei-

¹⁷ Peter Neuner, Laien im Spannungsfeld von dogmatischen Vorgaben und kirchlichen Aufgaben, in: Benedikt Kranemann u. a. (Hg.), *Gesendet in den Weinberg des Herrn. Laien in der katholischen Kirche heute und morgen*, Würzburg 2010, 13–30, hier: 29.

¹⁸ Eva-Maria Faber, Tradition, Traditionskritik und Innovation. Auf dem Weg zu geschlechtergerechten Amtsstrukturen in der römisch-katholischen Kirche, in: Margit Eckholt u. a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reforbewegungen in der Ökumene*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 39–54, hier: 54 Anm. 41.

¹⁹ Franz Xaver Kaufmann, Moralische Lethargie in der Kirche, in: FAZ vom 24. April 2010.

len zu wollen, bringt Frauen gewissermaßen in die Zwickmühle. Das hat indes weniger mit fehlender weiblicher Kompetenz als mit den pathogen-strukturellen Sackgassen zu tun, die Franz-Xaver Kaufmann so pointiert auf den Punkt bringt. Und hätte es dafür noch einer Bestätigung bedurft, dann hat sie eben die vor einigen Wochen veröffentlichte Missbrauchsstudie geliefert. Das Thema ‚Zölibat‘ ist hier eigentlich nur das äußere Zeichen eines inneren Problems, das die Studie indes auch benennt: den Klerikalismus.

Denn man kann sich schon einmal die Frage stellen, wieso gerade die „katholische Kirche“ sich heute so explizit „als Männerbund, als die letzte Bastion klarer Geschlechterrollen, als Ort akuter Ungleichbehandlung beziehungsweise Bevorzugung von Männern“ inszeniert, ja „als Hort einer traditionellen Maskulinität gilt“²⁰? Das geschieht freilich in einer Weise, dass die im Prinzip nur antagonistisch-konfrontativ grundlegende Konzeption im Ansatz schon zum Scheitern verurteilt ist: Denn längst „gibt es ungleich mehr alternative Männlichkeiten“ als die Alternative zwischen zölibatär lebendem Mann und dem Rest der Welt. Es gibt „Männer, die keine Familie haben (wollen), Männer in gleichberechtigten Beziehungen mit einer Frau oder einem Mann, juvenile ungebundene Maskulinität bis ins mittlere Alter, Männer in Väterkarenz oder als Alleinerzieher und vieles mehr. Ein genuin christliches Männlichkeitsideal kann sich also nicht als ein simpler Abklatsch einer vergangenen Zeiterscheinung definieren. Noch weniger kann das wirklich spezifi-

sche Männlichkeitsideal des sexuell enthaltenen Klerikers sich als Negation dieses Abklatsches sehen. Die Priesterkrise ist sicher Teil eines Wandels der Männlichkeiten.“²¹ Kurz: Im Kern der Amtskrise versteckt sich die Krise männlicher Rollenbilder. Man darf sich schon die Frage stellen, warum der Priesterberuf so unattraktiv für Männer geworden ist; das Ganze nur mit der Zölibatsfrage zu verbinden, ist angesichts der Realitäten ehrlich gesagt ein bisschen naiv. Wir haben es mit einer ausgewachsenen Krise der Rollenbilder von Männern und Frauen in der Kirche zu tun. Die Krise des Männerbildes in der Katholischen Kirche ist übrigens dann auch das eigentliche Schattenthema der Rede vom ‚Genderwahn‘, also jener aufgeregt-vorurteilsbeladenen und in der Regel erschreckend uninformativen Hysterie mancher katholischer Kreise, wenn es um Geschlechterfragen, Geschlechterrollen und vor allem Geschlechtergerechtigkeit geht.

In den Rückzugsgefechten dieser Kreise zeigt sich nichts anderes als die Verlängerung jener sich bewusst als antimodern inszenierenden Strategie der katholischen Kirche des 19. Jh. Sie versuchte damals Abgrenzung und Auszug aus der Gesellschaft zur Grundsignatur des Katholischen zu erklären. Dazu stilisieren ihre Vertreter damals wie heute einen strukturellen Antimodernismus zum Identitätsmarker. Das Ganze wird dann noch theologisch verbrämt, Kirche zur metaphysischen Sakralinstitution überhöht und diese am Ende geschlechtstypologisch gegen den gesellschaftlichen Mainstream ‚gegendert‘ und (‚gegen‘-)besetzt.²² Nachdem

²⁰ Theresia Heimerl, Der Beitrag des Christentums zur (Neu-)Erfindung der Männlichkeit, in: Herder Korrespondenz 65 (2011), 466–470, hier: 467.

²¹ Ebd.

²² Viel deutlicher und grundlegender als in aktuellen feministisch orientierten Gendertheorien kann man von einem jeweils neu ‚gemachten‘ Ideal der Männlichkeit der verschiedenen Epo-

man Glaubens- und Gewissensfreiheit akzeptiert, Demokratie als Staatsform anerkannt hat, bleibt die Geschlechtergerechtigkeit letztlich das einzige Mittel, sich gegen die Moderne abzugrenzen. Dazu passt auch jene Neuerung in der kirchlichen Lehre, die nun die Verweigerung der Priesterweihe für die Frau nicht mehr mit (dem zumindest impliziten) Verweis auf die gesellschaftlichen Parallelen, sondern nun als explizite Gegenpositionierung zu diesen begründet. Es sind die damit verbundenen Exklusionsmechanismen, die diese antimoderne Konstellation von Sakralität und Profanität zu einer Genderproblematik werden lassen. Thomas von Aquin hatte demgegenüber die Weiheunfähigkeit von Frauen wenigstens noch gesellschaftskonform damit begründet, dass die Frau den Status der grundsätzlichen Unterordnung und Unterwerfung und nicht den der ‚potestas‘, der Macht oder Vollmacht inne hat (vgl. STh III suppl. Q. 39 a.1). Die allein Männern vorbehaltene Priesterweihe erscheint unter dieser Perspektive weniger theologisch begründet als am sakra-

len Tabu orientierten, antimodernistischen Identitätsmustern geschuldet. Man muss kein glühender Anhänger der Diskurse um gesellschaftliche Macht- und Unterdrückungsmechanismen sein, die Michel Foucault so präzise analysiert hat, um die dahinterstehende Dynamik zu erkennen. Die unvermeidliche Rückseite des Klerikalismus ist der notwendige Ausschluss von Frauen. Ich bin mir aber nicht ganz sicher, ob man einfach mit dem Einschluss von Frauen den Klerikalismus beendet. Hier sind noch weiterreichende Veränderungen notwendig.

Wenn auf „dem Felde der Neucho-reographie der Geschlechterrollen gegenwärtig einer der ‚main exits‘ der katholischen Kirche aus dieser Gesellschaft“²³ liegt, bedeutet das nichts weniger, als dass die Katholische Kirche ein grundlegendes Glaubwürdigkeitsproblem hat. Denn die Problematik der Beteiligungsgerechtigkeit für Frauen in der Kirche ist keine Geschmacks-, Meinungs- oder Gesinnungsfrage, sondern es ist eine Frage der theologischen Wahrhaftigkeit. Freilich wird in

chen des Christentums sprechen: von der „Neuerfindung von Männlichkeit mit der Überwindung physisch inszenierter Virilität zugunsten höchster Selbstbeherrschung und Transzendierung der Passivität zur Passio und Compassio als Ausdruck wahrer Freiheit“ des frühen Christentums (vgl. ebd., 467); über „den idealen Mann“ der mittelalterlichen Minne – den die „Hofkleriker für Frauen und nach deren Wünschen kreieren“, ihn „zeichnen die Beherrschung der eigenen Triebe und Aggressionen ebenso aus wie seine Bildung, seine asketisch-ästhetische, nur dezent gezeigte Körperlichkeit und seine kultivierten erotischen Neigungen gegenüber einer Frau“ (ebd.) –, zum ‚pater familias‘ als Erbe der Reformation, denn für „Asketen (heuchlerisch) und Liebhaber (frivol) ist kein Platz mehr in der reformatorischen Weltdeutung, der Krieger ist zum käuflichen Söldner geworden, der vorbildliche protestantische Mann ist Haupt der Hauskirche und Familie gleichermaßen. Wie wenig attraktiv diese Engführung im kulturellen Diskurs war, zeigt die Literatur protestantischer Provenienz in Aufklärung und Romantik, die nach einer gründlichen Profanierung der mittelalterlichen Männlichkeitsideale vor allem im Liebhaber, der nun auch kriegerischer Held und im Sinne protestantischer Tugendethik Asket sein muss, ein weites Betätigungsfeld findet und so der Moderne überantwortet wird.“ (ebd., 467 f.).

²³ Rainer Bucher, Kirche ohne Geld und Vertrauen. Die heilsame Provokation der Krise, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), ... nicht umsonst gekommen. Pastorale Berufe, Theologie und Zukunft der Kirche, Münster 2005, 43–65, hier: 52. Wurde die Entmaskulinisierung der katholischen Kirche im 19. Jh. noch durch eine Feminisierung aufgefangen, führt jetzt die Entfeminisierung als Konsequenz dieser Diskrepanz – junge, gebildete Frauen kehren der Kirche den Rücken – zu einer expliziten Entkirchlichung!

der Katholischen Kirche die Gerechtigkeitsfrage zur Konstitutionsfrage²⁴ und damit zum Institutionenproblem. Das ist in keiner Weise auf die Frage der Zulassung der Frau zum Weiheamt zu reduzieren, wenngleich sich an der Beantwortung dieser Frage sicher Grundsätzliches entscheidet. Wer mit dem Hinweis auf die lehramtlichen Vorgaben in diesem Punkt die Frage als erledigt betrachtet, springt theologisch zur kurz. Denn die Problematik berührt in der Tat die Grundlagen katholischer Ekklesiologie und kann daher zur Identitätsfrage werden; freilich auf eine ganz andere Weise als dies gewöhnlich in den Blick kommt.

Zurzeit zeichnet sich eine geradezu konfessorische Frontenbildung in der Debatte um ‚Frau und Amt‘ ab und daran wird – glaubt man den ersten Informationen – auch die päpstliche Kommission, die über den Frauendiakonat diskutiert, nichts ändern. All das erinnert nicht ohne Grund an die Diskussionen in der katholischen Theologie um die (Wieder-)Einführung des ständigen Diakonats am Vorabend des Konzils (... hier haben wir sie wieder die stereotypen Verbindungen: Frage nach verheirateten Klerikern und Frauenfrage ...). Deren Argumente müssen hier im Einzelnen nicht wiederholt werden, theologisch bedeutsam aber ist die gemeinsame Kernproblematik. In seinen Ausführungen zur ‚Theologie der Erneuerung des Diakonats‘ betonte Karl Rahner in einem Beitrag aus dem Jahr 1962 folgendes: Die (damals gleichfalls argumentativ festgefahrene) Frage nach der ‚Opportunität‘ ei-

nes solchen Amtes kann doch eigentlich wie folgt beantwortet werden: „Wir gehen [...] von der Tatsache aus, daß das diakonische Amt faktisch in der Kirche oder mindestens in vielen großen Teilen der Kirche in genügendem Umfang besteht und sich durch dieses Bestehen als in sich selbst sinnvoll, nützlich, ja notwendig erweist“, dass also „dieses Amt ja besteht und zwar deshalb besteht, weil es eben nützlich und notwendig in der Kirche ist und von da aus die Sinnhaftigkeit einer gerade sakramentalen Amtsverleihung deutlich wird“²⁵.

Nimmt man den von Rahner damals vorgeschlagenen Wechsel der Argumentationsrichtung ernst, kann man für die aktuelle Fragestellung Folgendes festhalten: Ein amtliches Handeln von Frauen in der Kirche gab und gibt es; es besteht und ist sinnvoll, hilfreich und notwendig; darüber dürfte kaum Dissens bestehen. Bisher ist dieses Handeln ohne die öffentlich-explizite Anerkennung und Bewertung als sakramentales Handeln in der Kirche geblieben. Dabei ist es letztlich nur nachrangig relevant, ob dies früher einmal in Gestalt des historischen Diakonissenamtes unter den Bedingungen der damaligen Gesellschaft der Fall war oder nicht. Denn allen historischen Analysen zur Thematik ermangelt es einer wirklich objektiven Kriteriologie, die ohne erkenntnistheoretische Unschärfe bis hin zum mitunter kaum mehr verdeckten Vorurteil auskommt, dass nicht sein kann, was nicht sein darf. Allein im geschichtlichen Rekurs kann die Angelegenheit ebenso wenig entschieden werden, wie mit Blick in die Bibel; letzteres wusste be-

²⁴ Vgl. Rainer Bucher, Die neue Ordnung der Geschlechter und die Ohnmacht der Kirche, in: Marlies Gielen/Joachim Kügler (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Stuttgart 2003, 339–356, hier: 347.

²⁵ Karl Rahner, Die Theologie der Erneuerung des Diakonats, in: ders./Herbert Vorgrimler (Hg.), Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats (QD 15/16), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1962, 285–324, hier: 297.

reits die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Gutachten aus dem Jahr 1976. Ein solcher Blick macht allenfalls darauf aufmerksam, wie offen Amtstheologie und Amtsverständnis einmal waren. Dagegen dürfte ein Punkt über jeden Zweifel erhaben sein: Dem real-existierenden und als nützlich und notwendig beurteilten Handeln von Frauen in der Kirche wird heute die Anerkennung eines sakramentalen Handelns als Anteilhabe am Amt der Kirche explizit nicht zugestanden. Man verwehrt ihnen die Subjektwerdung im Subjektsein von Kirche als *communio*.²⁶ Gerade dies aber steht in theologischer Spannung zu dem unaufgebbaren Grundsatz katholischer Ekklesiologie, dass die theologisch-sakramentale Wirklichkeit der Kirche dort Schaden nimmt, wo reale (Rechts-)Gestalt und sakramentale Wirklichkeit auf Dauer auseinanderfallen. Es gibt hier nur zwei Alternativen: Entweder entfernt man alle Frauen aus jeglichen seelsorgerlichen und kirchenleitenden Aufgabenfeldern der Catholica oder es wird die Möglichkeit zugestanden, auch Frauen zu weihen, um theologisch anzuzeigen, dass auch sie ihre Dienste in einem engeren, amtlichen Sinne leisten, das Getane also eine ‚Amtshandlung‘, d. h. einen auch sakramental bestärkten kirchlichen Dienst darstellt. Alles andere ist schlicht theologisch unglaublich und daher verlogen!

Der aktuelle Status der lehramtlichen Entscheidung als definitive (was immer das auch sei und wie immer auch so etwas zustande kommt), aber eben nicht unfehlbare Festlegung, macht es möglich, zu hoffen, dass auch in dieser Frage sich das bessere theologische Argument immer noch durchsetzen kann. Die Zeit, das wenig-

tens ansatzweise zuzugestehen, wäre jetzt! Denn unsere Gesellschaft hat die Kirche was die Frage von Anerkennung der Würde und Gleichberechtigung der Frau angeht, schon längst überholt. D. h., die Kirche hat nicht nur an Glaubwürdigkeit, sie hat auch an Einfluss verloren, weil sie die Frauenfrage nicht angemessen beantwortet. Und die Zeit, sie zu beantworten, wird knapp.

2 Vertraut den neuen Wegen

Weil jede Amtstheologie dogmatisch gesehen immer in Abhängigkeit zur Ekklesiologie steht, „sind die Ämter darum auch von ekklesialen Notwendigkeiten her zu bestimmen. In diesem Sinne ist die Amtstheologie durchaus funktional anzusetzen: Amtsträger ‚fungieren‘ für die der Kirche eigenen und notwendigen Lebensvollzüge.“²⁷ Der Rahmen jeder stimmigen Amtstheologie ist daher in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils zu suchen.

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema ‚Kirche‘ auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung, sondern Selbstfindung durch Öffnung – so könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche der ‚Kirche in der Welt von heute‘ umschreiben. Als ‚durchgehende Denkstruktur‘ legt in den Dokumenten des Konzils der ekklesiologisch zugespitzte Sakramentsbegriff die doppelte Bezogenheit von Kirche zu Gott und zur Welt offen und reflektiert die heilgeschichtliche Funktion von Kirche. Dabei stellt die Kirche das Axiom des uni-

²⁶ Vgl. *Eva-Maria Faber*, Tradition, Traditionskritik und Innovation (s. Anm. 18), 52.

²⁷ *Eva-Maria Faber*, Ambivalente Konstellationen aushalten (s. Anm. 1), 5.

versalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Des- sen äußere Kehrseite ist aber das Bekennt- nis zur Religionsfreiheit als grundlegen- dem Menschenrecht ebenso wie ein offe- nes, am Dialog orientiertes Miteinander aller, gleich welcher Konfession, Religion oder Weltanschauung sie angehören. Nach innen aber folgt die Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung des Kommuni- kationsstils und mit dieser eine notwen- dige Revision ihrer strukturellen Bedin- gungen. Denn der „Stil der Kommunika- tion in der Kirche und des Umgangs mit- einander ist alles andere als beliebig [...], der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches da- mit beginnt, daß er uns wie Freunde an- redet und wie mit Freunden mit uns ver- kehrt, um uns in seine Gemeinschaft ein- zuladen (DV 2)“²⁸. Ein solches Verständnis duldet nun aber nicht jeden Stil und legi- timiert nicht jede Struktur der Vollmacht- ausübung. Denn wenn „einmal alle Glau- benden als das Subjekt ‚Volk Gottes‘ einge- setzt sind, muss dies über kurz oder lang die bisherige Autoritäts- und auch Macht- verteilung verändern“²⁹.

Daher hat eine „aufgabenbezogene, pastorale Sicht der Kirche als dem wan- dernden Volk Gottes [...] Konsequen- zen für die innerkirchlichen Strukturen.

Eine dieser Konsequenzen ist es, Priester und Laien nicht von ihrem Unterschied her, sondern von ihrer gemeinsamen Auf- gabe, das Volk Gottes zu sein, zu definie- ren. Die unbestreitbare Ämterstufung in der Kirche hebt die wahre Gleichheit al- ler Christen nicht auf. Es gibt eine Einheit der ganzen Kirche vor allen hierarchischen Stufungen.“³⁰ Und es gibt eine Einheit des kirchlichen Dienstes jenseits seiner hier- archischen oder sakramentalen Differen- zierungen. Hierzu bedarf es „der Einsicht, dass nur im Zusammenspiel beider als des einen Volkes Gottes die Kirche sein und zur Darstellung bringen kann, was sie (ei- gentlich) ist: Sakrament des Heils [...] Jede konfrontative Sicht von gemeinsamem und besonderem Priestertum, von welcher Sei- te auch immer, ist ein wirklicher Verrat an der Volk-Gottes-Ekklesiologie.“³¹

Die gnadentheologische Wende des Konzils bringt gerade „ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist“³² und die nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums endet. Für Karl Rahner war Kirche daher „kirch- liche objektivierende Erscheinung [die- ser] Gnade. Erscheinung und Verweis auf diese Gnade, wo immer sie auch gesche- hen mag, sakramentales Zeichen der der Welt und Geschichte als ganzer angebo-

²⁸ Hermann-Josef Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999, 133 f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd., 134).

²⁹ Dietrich Wiederkehr, *Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik*, in: ders. (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Kon- kurrent oder Partner des Lehramtes* (QD 151), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1994, 182–206, hier: 183.

³⁰ Rainer Bucher, *Neue Priester für neue Kirchenstrukturen*, in: *Lebendige Seelsorge* 58 (2007), 51–57, hier: 54.

³¹ Ebd.

³² Peter Hardt, *Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement*, in: Siegfried Kley- mann u. a. (Hg.), *Die neue Lust für Gott zu streiten*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 168–178, hier: 173.

tenen Gnade.“³³ Darum werden – so Rahner weiter – Katholikinnen und Katholiken ihre „Kirche erfahren und erleben als den Vortrupp, das sakramentale Zeichen, die geschichtliche Greifbarkeit einer Heilsgnade, die weiter als die soziologisch faßbare, die ‚sichtbare‘ Kirche greift, einer anonymen Christlichkeit, die ‚außerhalb‘ der Kirche noch nicht zu sich selbst gekommen ist, ‚drinnen‘ in der Kirche aber ‚bei sich‘ ist“³⁴. Daran hat Kirche sich stets zu erinnern und das darf, ja muss sie darum auch sakramental darstellen, eben weil sie „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) ist.

Quelle und Höhepunkt dieses realsymbolischen Sich-selbst-Vergegenwärtigen des eigenen Gesandtheits ist die Eucharistiefeier, gefeiert in der *Communio* derer, deren Wesensmerkmal diese Verweiskfunktion ist und unter der die verschiedenen Charismen bündelnden und fördernden, aber auch zusammenführenden und einigenden Leitung von Menschen, die sich in und durch ihr ganzes Leben gerade in diese Zeichenfunktion von Kirche haben hineinnehmen lassen und denen in dieser Funktion die sakramentale Stärkung durch Ordination verheißen wurde. Das endet aber nicht mit der Feier. Timothy Radcliffe, der ehemalige Ordensobere

der Dominikaner, hat einmal auf die Frage: *Why go to Church?* formuliert: *To be sent from it!*³⁵ Mit dem ‚ite missa est‘ geht die Verweiskfunktion in den Dienst an und für die Welt über. Dort, wo dieser Dienst einer besonderen sakramentalen Stärkung und Verheißung bedarf, gehört auch er in die sakramentale Grundordnung der Kirche, als realsymbolische Repräsentanz ihres Dienst- bzw. Werkzeugcharakters. Damit wäre aber – wenigstens holzschnittartig – ein theologischer Rahmen für eine zukünftige Theologie der Dienstämter umrissen, die dann aber eben aufgaben- und nicht sozialformorientiert weiterentwickelt werden müsste.³⁶

Die Autorin: Seit April 2014 Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumene an der Kath.-theol. Fakultät der Eberhard-Karls Universität Tübingen und Direktorin des dortigen Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Theologisch Anthropologie, christliche Eschatologie, Sakramententheologie und Ekklesiologie; Bücher: *Einführung in die Katholische Dogmatik*, Darmstadt 2014; *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2016; *Creatura Evangelii. zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche*, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2005.

³³ Karl Rahner, Das neue Bild der Kirche, in: *ders.*, Sämtliche Werke. Bd. 21/1: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Erster Teilband, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2013, 807–825, hier: 817.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Timothy Radcliffe, *Why Go to Church? The Drama of the Eucharist*, London 2009.

³⁶ Das gilt insbesondere für die Ordination der Amtsträgerinnen und Amtsträger, die den werkzeuglichen Dienstcharakter der Kirche realsymbolisch repräsentieren. Inwiefern ihnen eine über Taufe und Firmung hinausgehende Stärkung zu vermitteln ist, dürfte daher in Zukunft weniger institutionell, ekklesial zu bestimmen sein, denn pastoral, personal, funktional, d.h. von Erwartungen von außen, der Lebensentscheidung der/des Einzelnen und vom Charisma und Profession her.