

Frauen in kirchlichen Ämtern

Amtstheologische Perspektiven im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil und die Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis*

Margit Eckholt

1. „Die Tür ist geschlossen, aber nicht verschlossen“ – eine aporetische oder kafkaeske Situation im Blick auf die Debatte um die Ordination von Frauen?
- 1.1 Ökumenische Perspektiven: Bewegung in der Debatte um Ämter für Frauen in den christlichen Kirchen

Die im Vorfeld des Gedenkjahres der Reformation (1517–2017) veröffentlichten Dokumente – auf internationaler Ebene „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ (2013) und im deutschen Kontext „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen“ (2016) – haben auf die Bedeutung des ökumenischen und internationalen Horizonts des Gedenkens hingewiesen, gleichzeitig aber deutlich gemacht, „dass bei allen ökumenischen Annäherungen bis heute grundlegende Fragen des Kirchen- und des Amtsverständnisses nicht gemeinsam beantwortet sind“¹. Dazu gehört – in römisch-katholischer Perspektive – die Sicht des Amtes, die beim Episkopat ansetzt, den dreistufigen Ordo und die amtstheologisch begründete apostolische Sukzession betont und die die „sakramentale Identität des Priesters und der Beziehung des sakramentalen Priestertums zum Priestertum Christi“² herausstellt. Auch wenn das II. Vatikanische Konzil den gerade in ökumenischer Hinsicht bedeutsamen Gedan-

¹ Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017, 16.09.2016, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn 2016, 63; vgl. auch Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig/Paderborn ²2013.

² Vom Konflikt zur Gemeinschaft Nr. 190, 77.

ken des „gemeinsamen Priestertums“ für die Volk-Gottes-Ekklesiologie fruchtbar gemacht hat, so ist mit den amtstheologischen Konzilsaussagen bis heute eine Hierarchisierung von gemeinsamem Priestertum der Gläubigen und Dienstpriestertum und die Vorstellung eines sacerdotal-kultischen Priesterverständnisses verbunden – auch wenn die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils neuen ekklesiologischen und amtstheologischen Perspektiven Wege bereiten könnten.³ Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen und Theologinnen in Deutschland und ökumenische wissenschaftliche Arbeitsgruppen haben sich in den letzten Jahren intensiv mit der Formulierung des Ökumenismusdekrets des II. Vatikanischen Konzils auseinandergesetzt, dass die Kirchen der Reformation „vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“ (UR 22)⁴, und haben deutlich gemacht, dass der „*defectus ordinis*“ nicht ein Fehlen bedeutet, sondern ein „Mangel“ und dass im Blick auf das Prinzip „*Christus supplet*“ und das Wirken des Geistes Gottes „die Frage des ‚*defectus Ordinis*‘ von der Kirche als einer mehr oder weniger realisierten *communio* her zu betrachten und stärker die pneumatologische Dimension in den Blick zu nehmen (ist), um zu sehen, ob die apostolische Kontinuität nur von einem Bischofsamt in historischer Sukzession oder auch von anderen wesentlichen Zeichen der *communio* garantiert werden kann“⁵.

³ Vgl. auch Tübinger Thesen zum Amt in der Kirche von B. J. Hilberath/O. Hofius/E. Jüngel/M. Theobald, in: Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider, hg. von K. Raiser und D. Sattler, Freiburg/Basel/Wien 2000, 261–291, darin: B. J. Hilberath, Bd. 4. Das Amt in der Kirche nach (römisch-)katholischem Verständnis, 281–291, 291; die Schwierigkeit der Umsetzung der Grundlagen des Konzils wird deutlich im Dokument der Internationalen Theologenkommission, Mysterium des Gottesvolkes, Einsiedeln 1985, Nr. 7.2: „Für die Entfaltung des kirchlichen Lebens, des Leibes Christi, können das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Dienstpriestertum oder hierarchische Amt einander nur ergänzen und ‚einander zugeordnet‘ sein, jedoch so, daß vom Gesichtspunkt des Endzweckes des christlichen Lebens und seiner Erfüllung her dem gemeinsamen Priestertum der Vorrang zukommt, wenngleich vom Gesichtspunkt der sichtbaren organisatorischen Ordnung der Kirche und der sakramentalen Wirksamkeit her das Dienstant den Vorrang hat.“

⁴ Vgl. dazu: B. J. Hilberath, Das Amt in der Kirche, 290.

⁵ Vgl. P. Walter, „*Sacramenti Ordinis defectus*“ (UR 22,3). Die Aussage des II.

Weitere Debatten um das Amts- und Kirchenverständnis sind auf dem Hintergrund der biblischen Grundlagen möglich, wie jüngere exegetische und dogmengeschichtliche Arbeiten deutlich machen. „Die Entwicklung, Festigung und neuer Wandel der Ämterordnung nach der neutestamentlichen Zeit bis hin zu ihrem unterschiedlichen heutigen Stand in den Kirchen sind“, so Otto Hermann Pesch in seinem Beitrag für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen zur Debatte um das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, „ein Ergebnis der Geschichte.“⁶ Für die heute notwendige Auseinandersetzung mit der Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern ist damit eine zentrale Grundlage gegeben; die Ämterordnungen in der Geschichte der Kirche sind immer eine neue „Auslegung und Anwendung“⁷ der biblischen Vorgabe gewesen und so haben die Kirchen die Freiheit, „unter Wahrung der neutestamentlichen Vorgabe, also der Pflicht zum Dienst an der Lehre des apostolischen Evangeliums und am apostolischen Glauben, auch heute die Ämter und Dienste so zu gestalten und gegebenenfalls umzugestalten, wie es heutigen Herausforderungen und – dies allerdings immer – dem Erfordernis der Einheit im apostolischen Glauben entspricht“⁸.

Die Perspektive der Frauenordination ist vom Ökumenischen Arbeitskreis nicht in den Blick genommen worden⁹; wenn in amtstheo-

Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs. Zum Ergebnis der Studie von Pierluigi Cipriani, in: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. 3: Verständigungen und Differenzen. Für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, hg. von D. Sattler und G. Wenz, Freiburg i.Br. 2008, 86–101.

⁶ O. H. Pesch, Auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge“. Ein Plädoyer, in: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. 3, 155–166, 160.

⁷ O. H. Pesch, Auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge“, 160: „Das will sagen: Diese Ämterordnung beziehungsweise womöglich nur eine von ihren Ausformungen ist nicht etwa nur die logisch konsequente Umsetzung der biblischen Vorgabe, vielmehr die immer neue Auslegung und Anwendung dieser Vorgabe als Antwort auf immer neue gesellschaftliche, politische und geistliche Herausforderungen.“

⁸ O. H. Pesch, Auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge“, 161.

⁹ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Abschließender Bericht, 167–267, 180, Nr. 16: Begründet wird dies damit, „da ihm im Rahmen dieses Projektes nicht hätte angemessen entsprochen werden können“.

logischen Debatten die geschichtliche Entwicklung amtlicher Strukturen und die Notwendigkeit einer je neuen „Auslegung und Anwendung“ der biblischen Vorgabe ernst genommen werden, kann diese Perspektive aus einem ernsthaften wissenschaftlichen Arbeiten nicht ausgeschlossen werden. Sicher werden die theologischen und ökumenischen Herausforderungen im Blick auf das Kirchen- und Amtsverständnis komplexer, wenn die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern gestellt wird, gleichzeitig kann aber die ökumenische Perspektive der Debatte um das Amtsverständnis in der römisch-katholischen Tradition eine neue Dynamik geben und vor allem die Reformperspektiven vertiefen lassen, die das II. Vatikanische Konzil – gerade auch in ökumenischer Perspektive und vor dem Hintergrund des neuen Welthorizontes des Konzils – für das Kirchen- und Amtsverständnis bedeutet hat. In den Kirchen der Reformation, der anglikanischen und der altkatholischen Kirche ist die Ordination von Frauen seit Mitte des 20. Jahrhunderts möglich, zwar auch erkämpft und der „Not“ der Gemeinden in der Kriegs- und Nachkriegszeit geschuldet; die orthodoxen Patriarchate von Alexandrien und von Jerusalem haben im Jahr 2017 die Diakoninnenweihe wieder eingeführt, und in der armenisch-apostolischen Kathedrale in Teheran wurde am 25. September 2017 die 24-jährige Anästhesistin Ani-Kristi Manvelian zur Diakonin geweiht.¹⁰ Wie auch die am 10.9.2012 in Stuttgart-Bottanng in einer Migrantengemeinde chaldäischer Christen von Erzbischof Wanda (Diözese Erbil/Irak) vorgenommene Weihe von drei „Unter-Diakoninnen“ deutlich gemacht hat, handelt es sich um Weihen mit Handauflegung, die die apostolische Nachfolge und damit die Christusrepräsentanz dieses Amtes herausstellen.¹¹ Das ist für die aktuelle Debatte in der römisch-katholischen Kirche um den Frauendiakonat von zentraler Bedeutung.

Papst Franziskus hat im August 2016 eine Kommission einberufen, die die biblischen und historischen, vor allem patristischen Ar-

¹⁰ <http://ostkirchen.info/teheran-weihe-einer-diakonin-fuer-die-armenisch-apostolische-kirche/> (30.06.2018).

¹¹ Vgl. dazu: P. Hünemann, Zum Streit über den Diakonat der Frau im gegenwärtigen Dialogprozess – Argumente und Argumentationen, in: Theologische Quartalschrift 192 (2012) 342–378, besonders 376–378 (Ausblick: Die Tradition der Ostkirche – angekommen im Westen). – Vgl. zur orthodox-theologischen Diskussion um das Amt die Beiträge von Thomai Chouvarda und Natallia Vasilevich in diesem Band.

gumentationen prüft im Blick auf die Ordination von Frauen zur Diakonin. Die aktuellen Diskussionen – sei es für die Einrichtung eines solchen Amtes oder gegen eine solche – machen deutlich, dass eine historische Argumentation nicht allein tragfähig ist, gerade angesichts der weiteren geschichtlichen Ausprägung des Amtes und der Entfaltung der ekklesiologischen Grundlagen, und dass die Einrichtung eines Frauendiakonats in der katholischen Kirche insofern mit weitergehenden amts- und sakramententheologischen Überlegungen und der offenen Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen pastoralen Herausforderungen verbunden ist und auch nicht unabhängig von der Frage nach der Einrichtung eines Presbyterats oder Episkopats für Frauen zu diskutieren ist. Die Bestellung von Frauen zu einer Gemeindediakonin, zu einem nicht-sakramentalen Amt, ein Vorschlag, der von Kardinal Walter Kasper bei einem Vortrag vor der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2013 in Trier gemacht worden ist, wird den diakonischen Leitungsaufgaben nicht gerecht, die Frauen de facto seit vielen Jahren in den Kirchen – auch der deutschen Ortskirche – übernommen haben. Damit würde es zu einer Hierarchisierung zwischen dem von Männern und dem von Frauen wahrgenommenen Diakonat kommen, das Prinzip der Gendergerechtigkeit, das die deutschen Bischöfe in ihren Stellungnahmen in den letzten Jahren mehrfach benannt haben, wird damit unterlaufen.¹² Eine Entscheidung für ein sakramentales Amt, einen „Weihediakonat“, stößt aber an die kirchenrechtliche Regelung, dass – so can. 1024 des CIC – die Weihe nur getauften Männern vorbehalten ist. Diese Position hat Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vom 22. Mai 1994 unter Rückbezug auf die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt *Inter insigniores* vom 15.10.1976 als verbindliche lehramtliche Aussage benannt und damit die weitere Debatte um die

¹² Vgl. Vortrag von Kardinal Kasper zum Studententag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ in der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20.02.2013 in Trier, vgl.: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-035-Studententag-FVV-Trier_Vortrag-K-Kasper.pdf (30.06.2018); zur Geschlechtergerechtigkeit vgl. die Stellungnahme der deutschen Bischöfe bereits im Jahr 1981: *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981.

Priesterweihe von Frauen für beendet erklärt: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“ (OS 4)

1.2 Die Debatte um die Verbindlichkeit der lehramtlichen Aussagen zur Frauenordination

In den systematisch-theologischen und kirchenrechtlichen Auseinandersetzungen um *Ordinatio sacerdotalis* ist die Frage nach der Verbindlichkeit dieses Textes diskutiert worden, und auch im Blick auf die Frage nach der Einrichtung eines Frauendiakonats wird neben grundsätzlichen sakramenten- und amtstheologischen Fragen und der theologischen Auseinandersetzung um den Ordo – die in gleicher Weise die Theologie des nach dem II. Vatikanischen Konzil und auf dessen Grundlagen eingerichteten ständigen Diakonats betrifft¹³ – die Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* und von can. 1024 CIC zur Diskussion stehen. Damit verbunden wird die Auseinandersetzung mit der Frage nach einer neuen Gestalt der Autorität des päpstlichen Amtes anstehen, die sich nicht in der literalen Treue zu immer auch dem Irrtum ausgesetzten päpstlichen Aussagen bewahrheitet, sondern im Mut, dem Wirken des Geistes Gottes Raum zu geben und damit neuen Wegen die Tür zu öffnen. Um nichts weniger geht es, wenn Frauen als Zeuginnen der Auferstehungsbotschaft, gesandt zur Verkündigung des Evangeliums und damit in der apostolischen Nachfolge stehend, anerkannt werden und auf diesem Hintergrund eine grundsätzliche Entscheidung im Blick auf die Frauenordination getroffen wird.

Der Dominikaner Jean-Pierre Torrell hat in seiner Analyse der Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* darauf hingewiesen, dass „die Möglichkeit einer zukünftigen Entwicklung nicht völlig aus-

¹³ Vgl. zur Debatte um den ständigen Diakonat: P. Hünermann, Anmerkungen zum Motu proprio „Omnium in mentem“, in: Theologische Quartalschrift 190 (2010) 116–129; R. Hartmann/F. Reger/S. Sander (Hgg.), Ortsbestimmungen: Der Diakonat als kirchlicher Dienst, Frankfurt a.M. 2009.

geschlossen ist“¹⁴ und dass es hier um die „Glaubwürdigkeit des Lehramtes von morgen“¹⁵ geht. Peter Hünemann weist in seiner Analyse des Textes auf, dass ein apostolischer Brief keine höchste Verbindlichkeit hat: „Formal legt der Papst keine unfehlbare, dogmatische Definition vor. Dies geht aus dem Genus litterarium, der sorgfältig abgegrenzten Wortwahl zur Charakteristik der Amtsvollmacht und des Aktes der Erklärung selbst hervor. Allerdings betrachtet der Papst diese Lehre als eine von der Tradition, vom Kollegium der Bischöfe authentisch gelehrt Glaubenssache, so daß von daher ein definitiver Verpflichtungscharakter entspringt.“¹⁶ Insofern ist der Sachverhalt der Frauenordination, so *Ordinatio sacerdotalis*, nicht beliebig zu diskutieren („disputabilis“)¹⁷. Für gläubige Katholiken stelle sich diese Situation darum als „aporetisch“ dar, so Peter Hünemann, nicht wegen der Unmöglichkeit, die Frauenordination sofort umzusetzen, wegen der Ungleichzeitigkeiten im Blick auf die Offenheit für die Frauenfrage in der Weltkirche oder den sich stellenden Problemen im Dialog mit den orientalischen Kirchen, sondern genau im Blick auf die „Autorität des Amtes“¹⁸. Diese Aporie zeigt sich – und verschärft sich in der Gegenwart – gerade in den Bezugnahmen von Papst Franziskus auf die Stellungnahme von Johannes Paul II.

In einem Interview auf dem Rückflug von der ökumenischen Begegnung in Lund am 1.11.2016¹⁹ hat Papst Franziskus darauf hinge-

¹⁴ J.-P. Torrell, Die Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis*. Zur Hermeneutik lehramtlicher Dokumente, in: G. L. Müller (Hg.), Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 357–379, 375.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ P. Hünemann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens *Ordinatio sacerdotalis*, in: W. Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 120–127, 123.

¹⁷ P. Hünemann, Schwerwiegende Bedenken, 122.

¹⁸ Ebd., 126.

¹⁹ <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-erteilt-frauenpriestertum-erneut-absage>: „Papst Franziskus hat einer Priesterweihe für Frauen in der katholischen Kirche erneut eine Absage erteilt. Zum Thema Frauenordination sei das letzte Wort von seinem Vorgänger Johannes Paul II. klar gesprochen worden, sagte Franziskus am Dienstag auf dem Rückflug von seiner zweitägigen Schweden-Reise. „Und dabei bleibt es.“ Franziskus bezog sich damit auf das päpstliche Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* von 1994, in dem Johannes Paul II. (1978–2005) die Priesterweihe von Frauen in der katholischen Kirche ausschloss. Der Papst aus Polen begrün-

wiesen hat, dass die Tür geschlossen sei, was die Frage der Frauenordination angehe. Angesichts der Wahrnehmung seines Lehramtes auf eine neue, „pastorale“ Weise und der Verweise auf synodale Strukturen, die Notwendigkeit umfassender und partizipativer Beratungen bei umstrittenen kirchlichen und pastoralen Fragen – der zweistufige Prozess der Familiensynode (2015) und das im Anschluss an die Synode veröffentlichte apostolische Schreiben *Amoris laetitia* (2016) stehen genau dafür – verwundert diese strikte Bezugnahme auf die Autorität eines seiner Vorgänger in der Frage der Frauenordination. Papst Franziskus weiß um die qualifizierte theologische Arbeit von Frauen, er hat in seiner Zeit als Erzbischof von Buenos Aires das argentinische Theologinnen Netzwerk Teologanda unterstützt, er hat die Frauenförderung im Blick, in *Evangelii gaudium* hat er die Notwendigkeit benannt, Frauen auch für Führungsaufgaben in der Kirche zu qualifizieren²⁰, und er ruft in Ansprachen gerade Ordensfrauen zu einem *empowerment* auf, eine „unterwürfige“ Haltung abzulegen²¹. Angesichts des pastoralen Lehramts, wie es von Papst Franziskus wahrgenommen wird, und der von ihm ange-

dete dies damit, dass Jesus nur Männer zu Aposteln berufen habe, sowie mit der kirchlichen Tradition.

²⁰ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, EG 103: „Doch müssen die Räume für eine wirksamere weibliche Gegenwart in der Kirche noch erweitert werden. [...] und an den verschiedenen Stellen, wo die wichtigen Entscheidungen getroffen werden, in der Kirche ebenso wie in den sozialen Strukturen.“ Vgl. auch: <https://es.aleteia.org/2018/01/05/necesitamos-mujeres-lideres-ensenar-el-papa-francisco> (15.02.2018). Dazu auch: Papst Franziskus, Keine Kirche ohne Frauen, mit einer Einführung versehen und hg. von Gudrun Sailer, Stuttgart 2016.

²¹ Vgl. Radio Vatikan, Tagesmeldung vom 12.10.2013: Franziskus über Frauen in der Kirche: „Dienst, keine Dienerschaft“: Die Aufgabe der Frau in der Kirche darf sich nicht auf die niederen Dienste beschränken. Das hat Papst Franziskus an diesem Samstag vor Frauen und Männern gesagt, die an einem Vatikan-Kongress zum 25. Jahrestag des päpstlichen Dokumentes *Mulieris dignitatem*, auf Deutsch: „die Würde der Frau“, teilnahmen. Von seinem Redemanuskript abweichend, bekannte der Papst: „Ich sage euch ehrlich: Ich leide, wenn ich sehe, wie in der Kirche oder in einigen kirchlichen Einrichtungen die Rolle des Dienstes der Frau in eine Rolle der Dienerschaft abgeleitet. Wir alle haben – und wir müssen es haben – eine Rolle des Dienstes in der Kirche. Dienst. Aber wenn ich Frauen sehe, die Arbeiten der Dienerschaft (*spanisch: servidumbre*) und nicht des Dienstes verrichten [...] Es ist so, dass man nicht recht versteht, was eine Frau tun soll. Welche Rolle hat die Frau in der Kirche? Kann

stoßenen Reformprozesse stellt sich die Frage, ob der Papst in der Nachfolge seiner Amtsvorgänger in der Aussage zur Frauenordination in gewisser Weise nicht „mit Papst Franziskus“ überstiegen werden kann und er so auch der Frage nach der Wahrnehmung von Autorität in der katholischen Kirche neue Perspektiven erschließen kann. Papst Franziskus nimmt das Amt doch in einer neuen kommunikativen Weise wahr, im steten Aufruf zur *metanoia*, zur Bekehrung hin zum Evangelium und damit verbunden im Lernen von den anderen und auch im Wissen um die Schuld, die Kirche in den vielen Jahrhunderten ihrer Geschichte auch auf sich geladen hat. Was die „Frauenfrage“ angeht, kann die Kirche – das Lehramt – dabei nur mit den Frauen auf dem Weg sein und von ihnen lernen; der Aufbruch aus jeder „Selbstbezüglichkeit“, zu dem Papst Franziskus in Ansprachen und Predigten mahnt, betrifft gerade auch die Selbstbezüglichkeit einer Kirche, die allein von Männern geleitet wird und die daran festhält, dass „*in persona Christi*“ nur Männer handeln können.

1.3 Eine kafkaeske Situation?

Im Blick auf das Festhalten an der Aussage eines seiner Amtsvorgänger zur Frauenordination scheint die Situation im Pontifikat von Franziskus darum mehr als aporetisch eine „kafkaeske“ zu sein: Der Mann vor dem Gesetz²² wartet und wartet vor einer geschlossenen Türe, im Verstreichen der Lebenszeit nimmt er ein immer stärkeres Licht hinter dieser Türe wahr, und am Ende seines Lebens wird er vom Wächter an der Türe hören, dass dies seine Türe sei und er hätte durchgehen können. Kafkas Text selbst hat die unterschiedlichsten Interpretationen freigesetzt, und darum tut es auch nichts zur Sache, ob der Papst selbst oder ob wir Frauen vor dieser Türe warten. Wichtig ist das Licht, das hinter der Türe leuchtet und immer stärker wird. Im Blick auf die lehramtlichen Aussagen ist die Tür zur Frauenordination zwar geschlossen, aber sie ist nicht verschlossen, und es gibt ein Licht, das hinter der Türe leuchtet, aus einer tiefen

sie noch stärker gewürdigt werden?“ (rv) Zitiert nach: <http://www.radiovaticana.va/proxy/tedesco/tedarchi/2013/Okttober13/ted12.10.13.htm> (30.06.2018).

²² F. Kafka, Im Dom, in: Der Proceß, hg. von Malcolm Pasley, Frankfurt a.M. 2002, 270–304.

Geschichte, vom Evangelium Jesu Christi her. Genau daran hat das II. Vatikanische Konzil erinnert, als es die Evangelisierung als den zentralen Auftrag der Kirche benannt hat, der allen Vollzügen kirchlichen Tuns zugrunde zu liegen hat (vgl. LG 1), und Papst Franziskus steht 50 Jahre nach dem Konzil für ein *aggiornamento* der Reformbewegung des Konzils aus dem Geist des Evangeliums, für eine lebendige Erinnerung der geistlichen und weltkirchlichen Aufbrüche des Konzils.²³

Bei der Relektüre der Konzilstexte müssen heute auch die Frauen erinnert werden, die den Prozess des Konzils begleitet haben, die als Auditorinnen in Beratungsprozesse – vor allem zum Dekret über das Apostolat der Laien und zur Pastoralkonstitution – einbezogen wurden und die auf unterschiedlichen Ebenen, in Gemeinden, der Frauenseelsorge, in der theologischen Arbeit und als Beraterinnen von Bischöfen zur Rezeption des Konzils beigetragen haben.²⁴ In den Eingaben bei der Vorbereitung des Konzils war auch die Frauenordination ein Thema, auf dem Konzil haben der „Frauenfrage“ aufgeschlossene Bischöfe die Frage gestellt, ob Frauen nicht ein gleichberechtigter Zugang zu den Ämtern ermöglicht werden müsse²⁵, und in der Nachkonzilszeit begann eine Debatte um die Ordination von Frauen, wissenschaftliche Studien – vor allem kirchenrechtliche und biblisch-theologische – wurden vorgelegt. Das von der Glaubenskongregation 1976 veröffentlichte Dokument *Inter insigniores* war sicher eine unmittelbare Reaktion auf die Zulassung von Frauen zum Amt in Mitgliedskirchen der anglikanischen Gemeinschaft, aber gleichzeitig auch Spiegel einer innerkatholischen Diskussion und weitergehender theologischer Arbeiten zu dieser Frage.

²³ Vgl. M. Eckholt, Der Papa-pastor. Lateinamerikanische Prägungen eines fünfjährigen Pontifikats, in: Stimmen der Zeit 236 (2018) 253–165.

²⁴ Vgl. die jüngste Publikation: R. Heyder/G. Muschiol (Hgg.), Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil, Münster 2018; vgl. auch die in der AGENDA-Publikation gesammelten Zeitzeuginnenberichte: M. Eckholt/S. Wendel (Hgg.), *Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt*, Ostfildern 2012, 51–109.

²⁵ E. Jung-Inglessis, Women at the council. Spectators or collaborators, in: Catholic world 200 (1965) 277–284, 279f.; J. A. Komonchak, Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 4, hg. von G. Alberigo/G. Wassilowsky, Mainz/Leuven 2006, 1–108, besonders 22–31; 24.

Schwester Mary Luke Tobin, zur Konzilszeit Präsidentin der US-amerikanischen Ordensoberinnenkonferenz, von Paul VI. 1964 zu einer der ersten Auditorinnen beim Konzil berufen und nach dem Konzil Beraterin der Women's Ordination Conference in den USA, hat trotz dieser Entwicklungen immer wieder darauf hingewiesen, dass mit dem Offenbarungstheologischen und ekklesiologischen Paradigmenwechsel des II. Vatikanischen Konzils die Tür des Hauses der Kirche so weit geöffnet worden ist, dass sie nicht mehr geschlossen werden kann.²⁶ Diese Aussage einer der mutigen Frauen des Konzils und der Nachkonzilszeit steht im Hintergrund der folgenden Überlegungen. Die lebendige Erinnerung an die Reformbewegung des II. Vatikanischen Konzils und die ekklesiologischen und amtstheologischen Impulse des Konzils – so der zweite Abschnitt der vorliegenden Überlegungen – stellen die Frage nach der Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* in einen weiteren Horizont und weisen in einer geistlichen Perspektive darauf hin, dass hinter der noch geschlossenen Türe das Licht so stark leuchtet und deutlich macht, dass diese nicht verschlossen sein kann. Darum tun neue Debatten not, darum erinnern Theologinnen heute an die seit der Konzilszeit von Frauen wie der Kirchenrechtlerin Ida Raming vorgelegten – und bis heute ausgegrenzten – theologischen und kirchenrechtlichen Studien zur Frauenordination, die an den konziliaren Aufbruch angeknüpft haben. Eine solche – in der geistlichen Tiefe des Konzils begründete – Annäherung an das II. Vatikanum bedeutet ein Realisieren des radikalen Umkehrprozesses, der von Johannes XXIII. und dem Konzil angestoßen worden ist, bedeutet dabei auch die Auseinandersetzung mit fehl gegangenen Entscheidungen und so die Einsicht in Schuld. Genau diese geistliche Dynamik ist in den Konzilstexten grundgelegt, auch die Kirche ist immer wieder neu zur Umkehr gerufen, in den Spuren des armen Jesus (vgl. LG 8), und diese Dynamik hat auch den Prozess der Rezeption des Konzils in der Weltkirche begleitet. Das Pontifikat von Franziskus steht – so der spanische Jesuit Santiago Madrigal – für eine solche „mystagogische Relektüre“ des

²⁶ Vgl. C. E. McEnroy, *Guests in their own house. The women of Vatican II*, New York 1996, 270: Carmel McEnroy zitiert die US-amerikanische Konzilsauditorin Mary Luke Tobin. Vgl. M. L. Tobin, *Hope is an open door. Journeys in faith*, Nashville 1981.

Konzils.²⁷ Darum wird – im dritten eher ausblickenden als abschließenden Abschnitt – ein Blick auf das pastorale Lehramt von Papst Franziskus geworfen, wie er in einer Zeit großer Anfragen an den Auftrag der Kirche, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden und entsprechend ein „Zeichen“ des Heils für die Völker zu sein, den vom Geist Gottes bewegten Reformprozess des Konzils realisiert in den vielfältigen „Suchbewegungen“, auf eine solche Weise Kirche Jesu Christi zu sein, dass diese an den Ursprung – die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und das Zeugnis der Apostel und Apostelinnen – rührt. Das von Johannes XXIII. bereits 1963 in *Pacem in terris* benannte Zeichen der Zeit der „Frauenfrage“ gehört zu diesen „Suchbewegungen“; Kirche war und ist immer Kirche „mit den Frauen“, und darum kann das Lehramt auch die Einladung nicht ausschlagen, mit den Frauen und Theologinnen die Frage nach Ämtern für Frauen in der Kirche zu stellen und zu diskutieren, auf neue Perspektiven – wie Genderperspektiven, neue Zugänge zur theologischen Anthropologie und einen neuen Blick auf Maria – zu hören und hier ein Lernendes zu sein. Darum wird abschließend auch die Frage gestellt, ob der Papst nicht ein kafkaesker Wächter ist, der seine Mitbrüder im Bischofsamt und Theologen und Theologinnen, Katholiken und Katholikinnen auf diese Tür hinweist, durch die wir gehen können, weil sie zwar geschlossen, aber nicht verschlossen ist – weil er das Licht wahrnimmt, das hinter der Türe leuchtet, immer kräftiger, herrührend aus der Tiefe der Geschichte Gottes und seines Evangeliums.

2. Die Partitur des Konzils: Sendung, Kommunikation und Sakramentalität

Die Partitur der Konzilstexte beinhaltet die theologisch-ekklesiologischen Grundlagen für den geistlichen Prozess der Erneuerung und damit verbunden eines „Strukturwandels“ der Kirche, um ihrem Auftrag der Verkündigung des Evangeliums den „Zeichen der Zeit“ entsprechend gerecht werden zu können. Die Frage nach der Verbindlichkeit lehramtlicher Stellungnahmen im Blick auf die Frage nach Ämtern für Frauen in der Kirche ist in diesem Zusammenhang

²⁷ Vgl. S. Madrigal, *El Concilio Vaticano II: Remembranza y actualización*, in: *Teología* 117 (2015) 131–154.

zu klären. Mit dem *aggiornamento* und dem Weg des *ressourcement* des Konzils wird an die in der Tiefe des Evangeliums und der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gründende, je neu Umkehr zum Evangelium bedeutende Glaubensdynamik erinnert, die das Volk Gottes auf seinem Weg durch die Zeit werden lässt, ein Weg, der eingebettet ist in das, was Mensch und Welt bewegt. Das Konzil spricht von den „Zeichen der Zeit“, die das Welt-Kirche-Werden begleiten; das bedeutet, Kirche zu werden im Dienst des Lebens, an der Seite der Armen, Hungernden, Trauernden, Gefangenen, Ausgeschlossenen, und zur Ermöglichung dieses Dienstes den Umkehrprozess zum Evangelium auch auf die eigenen Strukturen zu beziehen (vgl. LG 8). Die Frauenfrage ist von Johannes XXIII. als „Zeichen der Zeit“ benannt worden und war auf dem II. Vatikanum präsent²⁸, und so ist die Verbindlichkeit der Aussagen zur Frauenordination an dieser Dynamik zu messen.

Die Referenz auf die Konzilstexte ist angesichts von Argumentationsmustern von Bedeutung, die auch in den Stellungnahmen von Papst Franziskus zur Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern präsent sind und die über einen Blick auf Maria ein Gegenüber von Christus und Kirche vertreten, das mit Geschlechtertypologien „aufgeladen“ wird. Der Rückgriff auf biblische Argumentationen ist eher in den Hintergrund getreten, zumal die Internationale Bibelkommission mehrfach darauf hingewiesen hat²⁹, dass Frauen nicht vom Apostelamt ausgeschlossen werden können und der Sendungsgedanke in keinsten Weise exklusiv auf Männer bezogen werden kann. Papst Franziskus hat in seiner kurzen Stellungnahme im Interview am 1.11.2016 auf dem Rückflug von Lund auf Maria verwiesen; sie habe weder die Sendung der Apostel noch das Priestertum erhalten (vgl. auch *Ordinatio sacerdotalis*, Nr. 3), sie repräsentiere die Kirche, die weiblich ist, Jesus Christus, der Mann ist, stehe dieser Kirche, seiner „Braut“, gegenüber. „Wer ist am wichtigsten in der Theologie und dem Mysterium der Kirche: Die Apostel oder Maria am Pfingsttag? Es ist Maria! [...] es ist ‚la Chiesa‘ und die Kirche ist die Braut

²⁸ M. Eckholt, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Ostfildern 2012.

²⁹ Vgl. W. Groß, *Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, 1976*, in: ders. (Hg.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, München 1996, 25–31.

Christi. Es ist ein Brautmysterium. Und im Licht dieses Mysteriums verstehst Du den Grund für diese beiden Dimensionen. Die Petrinische Dimension, welche die Bischöfe sind, und die Marianische Dimension, welche die Mutterschaft der Kirche ist [...] aber im profoundesten Sinn. Kirche existiert nicht ohne eine weibliche Dimension, denn sie ist selbst weiblich.“³⁰ In der Einführung in seine Textsammlung zum „Empfänger des Weihesakraments“ weist Gerhard Ludwig Müller auf die „Schwierigkeit einer Verständigung über die Sakramentalität des geistlichen Amtes“ hin und vertritt hier eine ähnliche Position im Blick auf das Gegenüber von Christus und Maria: „Das sakramentale Verständnis ist Grund und Kriterium für die Frage nach dem Empfänger der Weihe in den Stufen Episkopat, Presbyterat, Diakonat. Daraus resultiert die Frage, ob die Signifikanz des relationalen Vollzugs des Menschseins, die im Verhältnis des Mannes zur Frau den Bezug Christi des Hauptes zur Kirche als seinem Leib oder des Bräutigams zu seiner Braut sichtbar macht, zum Wesen des Weihesakraments gehört und ob darum das Mannsein des Priesters, der Christus sakramental repräsentiert, notwendig ist für den gültigen Empfang des Weihesakraments. Die alternative Erklärung der bisherigen Praxis der Kirche wäre, daß es sich hierbei nur um die Reminiszenz einer überholten Sozialstruktur handle.“³¹

Die Argumentationsstruktur eines Gegenübers von Christus und Kirche, die hier verbunden wird mit einer Geschlechtertypologie und -anthropologie, die durch ein romantischem Denken entstammendes Polaritätsmodell von männlich und weiblich charakterisiert ist, blendet aber den ekklesiologischen Paradigmenwechsel des Konzils aus und knüpft an das sacerdotale Amtsverständnis scholastischer und Tridentiner Tradition an. Eine weitergehende Partizipation von Frauen in der Kirche und an der amtlichen Struktur ist in dieser Argumentationslinie für Frauen unmöglich. Gerade darum wird es hilfreich sein, unter den Stichworten Sendung, Kommunikation und Sakramentalität einen Blick auf die offenbarungstheologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Konzils und die mario-

³⁰ <https://de.catholicnewsagency.com/story/papst-franziskus-wiederholt-klares-nein-zur-frage-des-frauenpriestertums-1285> (23.02.2018).

³¹ G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 28.

logische Perspektive der Kirchenkonstitution zu werfen, die einen neuen Blick auf Maria als „Frau aus dem Volk“ freisetzt.

2.1 Kommunikation und Sendung

Der theologische und ekklesiologische Paradigmenwechsel des Konzils gründet im neuen kommunikationstheoretischen Verständnis dessen, was Offenbarung ist. Gott spricht in seiner unergründlichen Liebe die Menschen als Freunde und Freundinnen an, und als Kinder Gottes und über das Wirken seines Geistes in der Geschichte begabt er sie mit der Fähigkeit, Antwort geben zu können auf dieses Leben stiftende und Versöhnung bedeutende Wort.³² Alle, Männer und Frauen, Laien und Amtsträger antworten auf diesen Ruf Gottes in gleicher Weise, vor Gott sind alle Kinder Gottes, berufen in der Taufe, Zeugnis vom Evangelium des Lebens zu geben. „Das heilige Gottesvolk“, so die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, „nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13.15).“ (LG 12) Dass dies ein Zeugnis des gesamten Gottesvolkes ist, bringt *Lumen gentium* mit dem Hinweis auf den *sensus fidelium* – den „Glaubenssinn, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird“ (LG 12) – zum Ausdruck, der dem ganzen Volk Gottes zukommt (LG 12).³³ Hier gilt das Zitat von Gal 3,28 – „nicht mehr Jude und Grieche, nicht mehr Sklave und Freier, nicht mehr Mann und Frau“ –; es ist, so Peter Hüner-

³² Vgl. H. Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, hg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, 695–831, 739–742 (Kommentar zu DV 2).

³³ LG 12: „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.“ – Vgl. dazu: *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche. Der Text der Internationalen Theologischen Kommission von 2014*, in: Th. Söding (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 13–76.

mann in seiner Interpretation der Kirchenkonstitution, „eine Grundaussage der Kirche im II. Vatikanum“.³⁴ Die „Gleichheit und Würde aller Glieder der Kirche stellt zugleich die grundlegende Norm im Verhalten der einzelnen Christen zueinander dar“³⁵. Frauen sind gleichberechtigte Mitglieder des Volkes Gottes, von dort her kommt ihnen die „volle Würde eines Christenmenschen“ zu, sie gehören zum „königlichen Priestertum“ (LG 10,2) und zum „auserwählten Volk“, auch ihr „Glaubenssinn“ (LG 12,1) prägt das prophetische Amt Jesu Christi aus, was im Kapitel zum Laienapostolat so entfaltet wird, dass Laien „in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden (können), nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr im Herrn mühten (vgl. Phil 4,3; Röm 16,3ff)“ (LG 33).

Dieser in der Kommunikation Gottes selbst gründende Sendungsgedanke prägt das Volk Gottes aus und charakterisiert es selbst durch Kommunikation und Partizipation im Volk Gottes. Nicht allein im Geschehen des Gründonnerstags – das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern – gründet Kirche, sondern ebenso in der Sendung, die Männer und Frauen in gleicher Weise empfangen haben und die aus der Begegnung mit dem Auferstandenen erwächst. Papst Franziskus hat im Juni 2016 das Fest der Maria von Magdala in liturgischer Hinsicht aufgewertet³⁶; Maria ist Zeugin des Osterereignisses, wie Petrus oder Johannes, und sie erhält im Moment der Umkehr am Grab – sie wird von Jesus, den sie zunächst für den

³⁴ P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, hg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2004, 263–582, 467.

³⁵ P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, 330.

³⁶ Im Präfationstext des „Festes“ am 22. Juli wird Maria von Magdala den Aposteln gleichgestellt; sie wird in dem lateinischen Text ausdrücklich als „Paradigma für das *ministerium* von Frauen in der Kirche“ vorgestellt; *ministerium* bedeutet zunächst „Dienst“, aber auch die Übersetzung „Amt“ schwingt da in manchen Sprachen durchaus mit. Der neugefasste Text der Präfation (der einleitenden Worte zum Hochgebet an ihrem Fest) formuliert, Christus habe Maria Magdalena „den Aposteln gegenüber mit dem Apostelamt geehrt“. Vgl. http://de.radiovaticana.va/news/2016/06/10/liturgie_maria_magdalena_wird_den_aposteln_gleichgestellt/1236162 (30.06.2018).

Gärtner hält, mit ihrem Namen angesprochen, sie antwortet darauf „Rabbuni“ und sie hört das Sendungswort – den Auftrag der Verkündigung des Evangeliums an ihre „Brüder“ (Joh 20,16–17). Aus dieser „Umkehr“ zum Leben, dem Ereignis der Auferstehung, entsteht Kirche; das wird in den Evangelien, der Briefliteratur und der Apostelgeschichte auf vielfältige Weise bezeugt; es sind Zeugnisse, die aus der Begegnung mit und der Sendung durch den Auferstandenen erwachsen, eine Sendung zu den Brüdern und Schwestern und weit darüberhinausgehend – dafür steht die Mission des Paulus und seiner Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen – zu den Völkern. Genau das ist der Grund, warum das Konzil die Kirche im Missionsdekret als „in ihrem Wesen missionarisch“ (AG 2) bezeichnet: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters.“ (AG 2) Sie wird je neu aus der Begegnung mit dem Auferstandenen und gewinnt aus dieser Perspektive die Kraft, Engen aufzubrechen, Schuld zu bekennen (LG 8) und neue Wege einzuschlagen. Papst Franziskus räumt diesem Wirken des Auferstandenen am Ende von *Evangelii gaudium* einen großen Stellenwert ein, er bezieht sich auf die Predigt der ersten Jünger und Jüngerinnen: „Der Herr stand ihnen bei und bekräftigte die Verkündigung‘ (Mk 16,20). Das geschieht auch heute. Wir sind eingeladen, es zu entdecken, es zu leben. Der auferstandene und verherrlichte Christus ist die tiefe Quelle unserer Hoffnung, und wir werden nicht ohne seine Hilfe sein, um die Mission zu erfüllen, die er uns anvertraut.“ (EG 275) Und diese Mission hat, weil sie in der Auferstehung gründet, immer eine verändernde Kraft (vgl. EG 275), „sie beinhaltet eine Lebenskraft, die die Welt durchdrungen hat [...] Es ist eine unvergleichliche Kraft [...] Es ist aber auch gewiss, dass mitten in der Dunkelheit immer etwas Neues aufkeimt, das früher oder später Frucht bringt. Auf einem eingeebneten Feld erscheint wieder das Leben, hartnäckig und unbesiegbare. Es mag viel Dunkles geben, doch das Gute neigt dazu, immer wiederzukommen, aufzukeimen und sich auszubreiten. Jeden Tag wird in der Welt die Schönheit neu geboren, die durch die Stürme der Geschichte verwandelt wieder aufersteht. Die Werte tendieren dazu, immer wieder auf neue Weise zu erscheinen, und tatsächlich ist der Mensch oft aus dem, was unumkehrbar schien, zu neuem Leben erstanden. Das ist

die Kraft der Auferstehung, und jeder Verkünder des Evangeliums ist ein Werkzeug dieser Dynamik.“ (EG 276)

2.2 Sakramentalität und Kenosis

In diesem Sendungsgedanken gründet auch das, was Sakramentalität³⁷ ist: in all' ihren Vollzügen – in Liturgie, Diakonie und Verkündigung – steht Kirche im Dienst, das Evangelium zu verkünden und sich selbst ganz aus diesem Evangelium zu verstehen und zu vollziehen. In diesem Sinn ist sie „Mysterium“ und ist sie in Jesus Christus „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Gottes Liebe und Barmherzigkeit, aus der sie selbst ihr Wesen erhält, hat sie den Gläubigen und mit ihnen der ganzen Welt „darzustellen“, und das ist eine Liebe, die ihren höchsten Ausdruck in der Selbsthingabe Jesu am Kreuz erfährt. So ist in der Nachfolge des „armen Jesus“ (LG 8)³⁸, des Wortes Gottes, das sich ganz gegeben hat, bis hinein in den Tod, die „kenotische“ Struktur allen kirchlichen Vollzügen eingeschrieben; es geht darum, der erlösenden Liebe Jesu Christi je neu ein konkretes Gesicht zu geben. Genau hier ist eine Sakramentalität und in diesem Sinn Christusrepräsentanz begründet, die jedem Einzelsakrament – auch dem Sakrament der Weihe – vorausgeht. Christus steht insofern der Kirche nicht „gegenüber“, sondern das Verhältnis von Christus und Kirche ist – der christologischen Entscheidung des Konzils von Chalcedon (451) entsprechend –

³⁷ Vgl. dazu den Beitrag von M. Eichinger, Zur Sakramentalität von Welt und Menschheit nach dem Zweiten Vatikanum. Anmerkungen zu einer postkonziliare vergessenen Thematik, in: W. Geerlings/M. Seckler (Hgg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg/Basel/Wien 1994, 181–198.

³⁸ LG 8: „Christus Jesus hat, obwohl er doch in Gottesgestalt war, [...] sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen‘ (Phil 2,6); um unseretwillen ‚ist er arm geworden, obgleich er doch reich war‘ (2 Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. [...] in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war.“

ein „perichoretisches“³⁹, und das heißt, in allen Vollzügen, vor allem an der Seite der Notleidenden und Armen, im Trösten und Begleiten von Menschen, die Gewalt und Not durchleiden, wird Christus sakramental vergegenwärtigt, wie es in der Nachkonzilszeit z. B. in den ekklesiologischen Entwürfen der Befreiungstheologie entfaltet worden ist.⁴⁰ Dabei geht die Befreiungstheologie noch einen Schritt weiter und weist darauf hin, dass die Kirche gerade dann Heilssakrament ist, wenn sie nicht nur „für“ die Armen „optiert, für sie lebt und ihretwegen verfolgt wird [...], sondern hauptsächlich in dem Sinne, daß sie von ihnen, von ihrer gläubigen Antwort aus neu entsteht und daß diese authentisches und primäres Subjekt des Lebens und der Strukturierung der Kirche werden.“⁴¹ Insofern kann Jesus Christus auch nicht allein vom Amtsträger „dargestellt“ bzw. „repräsentiert“ werden, sondern in allen kirchlichen Vollzügen wird Christus repräsentiert als Antwort auf den Ruf Gottes, dort, wo Not zum Himmel schreit, wo Menschen ausgegrenzt werden, wo die Würde der Schöpfung mit Füßen getreten wird, das Evangelium des Lebens zu verkünden, und das heißt, Not zu lindern, Menschen die ihnen gemäße Anerkennung zu geben, Sorge für das „gemeinsame Haus der Schöpfung“ (vgl. *Laudato si'*) zu tragen. Überall dort, wo der Weg der Kenosis sich vollzieht, wo der „arme Jesus“ in diesem Sinn sakramental vergegenwärtigt wird, ereignet sich „Ekklesiogenese“, wächst das Volk Gottes als Zeichen des Heils für die Völker. Dazu tragen alle Getauften bei; „alle Christen“, so drückt es der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen aus, sind „zur apostolischen Nachfolge berufen“ [...], „denn die Berufung zum Christsein in der Taufe (beträchtigt durch Firmung bzw. durch Konfirmation) ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat, das heißt zur ‚Heilssendung der Kirche selbst‘ (LG 33), die die Kirche

³⁹ Damit wird die Kirche nicht als „fortlebender Christus“ verstanden; das Evangelium ist der Kirche immer vorgängig; wenn von einem „Gegenüber“ Christi zur Kirche die Rede sein kann, dann ist dies im Sinn eines „Vorgängig-Seins“ der Gnade Gottes zu verstehen.

⁴⁰ Vgl. z. B. L. Boff, *Die Kirche neu erfinden*, aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein und Bruno Kern, Ostfildern 2011, 90–92.

⁴¹ A. Quiroz Magaña, *Ekklesiologie in der Theologie der Befreiung*, in: I. Ellacuría/J. Sobrino (Hgg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 243–261, 252.

durch alle ihre Glieder von ihrem apostolischen Ursprung an zu verwirklichen beauftragt ist⁴².

2.3 Amtstheologische Konsequenzen

Vor dem Hintergrund des kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses und des Volk-Gottes-Gedankens hat das Konzil – sicher noch mit gewissen Ambivalenzen angesichts der Auseinandersetzung zwischen Konzilsminorität und -majorität gerade auch um das Amtsverständnis⁴³ – die Weichen für die Entfaltung eines neuen Amtsverständnisses gestellt, um das in der Nachkonzilszeit bis in die Gegenwart gerungen wird. Das Amt steht im Dienst der apostolischen Sendung und ist aus dieser Sendung⁴⁴ heraus zu verstehen, so fasst der Neutestamentler Michael Theobald den Ertrag der jüngeren exegetischen Arbeiten zusammen. „Wenn irgendwo, dann hat hier bzw. beim Modell der Sendung einzelner zum Zweck der Verkündigung des Evangeliums kirchliche Amtstheologie anzusetzen“, so schreibt er unter Bezugnahme auf Röm 10,14f und Eph 4,11.⁴⁵ Das entspricht genau der Orientierung, die das Konzil gegeben hat. Das kirchliche Amt steht, so die Leitperspektive von *Lumen gentium* im Kapitel zum Bischofsamt, in dem Dienst, dazu

⁴² Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Abschließender Bericht, 167–267, 255.

⁴³ Vgl. dazu O. Fuchs/P. Hünermann, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, hg. von P. Hünermann und B. Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, 337–580.

⁴⁴ Vgl. M. Theobald, Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden, in: Stimmen der Zeit 216 (1998) 195–208: Michael Theobald fasst dies als Ergebnis der exegetischen Arbeiten zusammen. Das Amt ist von der Sendung her zu verstehen, nicht aus sacerdotalkultischer Perspektive. Unter Bezugnahme auf Eph 4,11 schreibt er: „Und er selbst (der erhöhte Christus) hat gegeben (d. h. der Kirche zum Geschenk gemacht) die einen als Apostel, die anderen als Propheten, wieder andere als Evangelisten, als Hirten und Lehrer, zur Zurstüftung der Heiligen für das Werk des Dienstes, für den Aufbau des Leibes Christi.“ (Ebd., 197) Ebenso werden Röm 10,14f und Eph 4,11 herangezogen: „Wenn irgendwo, dann hat hier bzw. beim Modell der Sendung einzelner zum Zweck der Verkündigung des Evangeliums kirchliche Amtstheologie anzusetzen.“ (Ebd., 198)

⁴⁵ M. Theobald, Die Zukunft des kirchlichen Amtes, 198.

beizutragen und in diesem Sinn Jesus Christus so „darzustellen“, zu „repräsentieren“, dass das Volk Gottes dem Anspruch, das Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott und untereinander wachsen zu lassen, gerecht werden kann. „Um Gottes Volk zu weiden“, so der Konzilstext (LG 18), „und immerfort zu mehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen.“ Das Amt ist ein zentraler „pastoraler Dienst“, „Hirtendienst“ im Dienst des „Gemeinwohls des ganzen Leibes der Kirche“⁴⁶. Aufgabe des Amtsträgers ist es, „als öffentlicher Zeuge des Evangeliums allen Getauften ihr ‚königliches Priestertum‘ in Wort und Sakrament zuzusprechen, es zu schützen und zu bezeugen“, und umgekehrt steht auch die „königlich-priesterliche“ Gemeinde in der Pflicht, „die Träger des kirchlichen Amtes bei dieser Aufgabe festzuhalten, notfalls auch in begrenztem Streit gegen diese selbst nach den unter Christenmenschen geltenden Maßstäben, wenn jene in ihrem Zeugnis versagen“⁴⁷. Wenn dabei die aktivische Formulierung des Konzilstextes ernst genommen wird, auf die der Dogmatiker Guido Bausenhart hinweist – *pervenirent*: „damit die Glieder des Volkes Gottes zum Heil gelangen“: „In eigener – geschenkter – Kraft geht das Volk Gottes seinen Weg durch die Geschichte seiner eschatologischen Vollendung als Reich Gottes entgegen [...]“⁴⁸ –, so bedeutet dies, dass aus dem Dienst der Evangelisierung und im *empowerment* aller Gläubigen – von Männern und Frauen – eine Vielfalt von Berufungen erwachsen kann, zu denen dann auch das sakramentale Amt gehört. Es steht dann nicht dem Volk Gottes „gegenüber“, sondern erwächst aus dem sakramen-

⁴⁶ P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, 406.

⁴⁷ O. H. Pesch, *Auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge“*, 164.

⁴⁸ G. Bausenhart, *Im Dienst der Evangelisierung*, in: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, hg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2006, 287–295, 288.

talen Dienst des ganzen Volkes Gottes, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden und „darzustellen“, und zu diesem Auftrag des Volkes Gottes sind, wie es das Konzil immer wieder deutlich gemacht hat, in gleicher Weise Männer und Frauen berufen. Überwunden ist damit die „Unterscheidung zwischen den Ordinierten als *lehrender* und den Laien als *hörender Kirche*“. „Alle sind hörende und lehrende Kirche, unbeschadet der spezifischen Wahrnehmung des Lehrens.“⁴⁹ Und überwunden ist damit auch ein kultisch-sakrales Amtsverständnis, was sich über die scholastische Theologie vor allem mit dem Konzil von Trient und in dem die tridentinische Kirche bis in jüngere Vergangenheit charakterisierenden Verständnis des Priesters-Seins herausgebildet hat.⁵⁰

Das Konzil geht von einer Vielzahl von *ministeria*, Dienstämtern, aus, damit die Kirche ihre Aufgabe der Evangelisierung erfüllen kann. Jesus Christus hat „verschiedene Dienste“ (LG 18) eingesetzt, und alle gründen in dem Heildienst, auf den die Kirche in der Nachfolge Jesu Christi verpflichtet ist. Die Einheit zeigt sich, so Peter Hünermann, in der „Fülle des bischöflichen Dienstes, in der ihm zukommenden Weihewalt, in der grundsätzlichen Ausrichtung aller Dienste auf das Heil des Volkes Gottes und in dem fundamentalen Faktum, dass alle Dienste in sakramentaler Weise Christus gegenwärtig machen“ (LG 28).⁵¹ Die Einsetzung durch Christus legitimiert

⁴⁹ B. J. Hilberath, *Das Amt in der Kirche*, 285f.

⁵⁰ Vgl. M. Theobald, *Thesen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes*, Tübinger Thesen zum Amt in der Kirche von B. J. Hilberath/O. Hofius/E. Jüngel/M. Theobald, in: *Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider*, hg. von K. Raiser und D. Sattler, Freiburg/Basel/Wien 2000, 275–279, 279f. – Wenn die „perichoretische“ Aufeinanderbezogenheit von Christus und Kirche, dem Volk-Gottes-Gedanken des Konzils entsprechend, nicht im Blick ist, bestimmt die Gefahr einer Betonung des „Gegenübers“ des Amtes zur Kirche, und hier wirkt oft ein sacerdotal-kultisches Verständnis nach. Dazu: W. Kasper, *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie*, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 2009, 299: „Das Amt steht für den innerweltlich unableitbaren Gnaden- und Zuspruchscharakter des Heils. Es bezeugt das ‚Voraus‘ Jesu Christi und das Zukommende seines Heilswirkens.“

⁵¹ P. Hünermann, „Die Kirche braucht auch [...] Frauen im kirchlichen Amt“, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel (Hgg.), *Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Freiburg/Basel/Wien 2011, 189–197, 194; zur Einheit des Ordo vgl. auch: R. Radlbeck-Ossmann, *Das Argument von der Einheit des Ordo. Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?*,

die Autorität der *ministeria* und „qualifiziert die Vollmacht und damit den Dienst sakramental (*sacra potestas*)“⁵², so Guido Bausenhart in seiner Analyse der konziliaren Amtstheologie. „Der ‚populus Dei‘ wiederum erfährt den Dienst der ‚ministri‘ als Unterstützung in seinem Streben (*conspirantes*), in der Begegnung und Gemeinschaft mit seinem Herrn zum Heil (*salus*) zu finden, so dass es sich in Freiheit (*libere*) deren Wirken aussetzt, deren Wirksamkeit sucht und die ‚ministeria‘ wiederum darin Anerkennung und Legitimierung erfahren.“⁵³ So ist dann, wie Guido Bausenhart es formuliert, ein „Begriff des kirchlichen Amtes [...] verlangt, der nicht nur nicht auf Kosten und zu Lasten der Gemeinde bzw. aller Getauften entworfen [...], der vielmehr gerade ‚proportional‘ dazu konzipiert ist: Amt und Gemeinde/alle Getauften stehen nicht in einem einseitigen Konstitutionsverhältnis, sondern in einem perichoretischen Verhältnis gegenseitiger Vermittlung.“⁵⁴ Bausenhart spricht in diesem Sinn von der „pastoralen Sakramentalität“ des Amtes und seiner „Relativität“ zum Volk Gottes im Dienst der Evangelisierung. Es ist immer ein Amt „*pro aliis*“⁵⁵, und so „gehört die Relation zum ‚populus Dei‘ wesentlich zur Bestimmung des Amtes“⁵⁶. „Die ‚ministri‘ stehen *in* der Kirche [...] und wirken in Relation zu ihr. Diese Relation ist eine zu Schwestern und Brüdern [...], näher qualifiziert durch die allen (*omnes*) in der Kirche gemeinsame ‚*vera dignitas christiana*‘, also dadurch, dass die ‚ministri‘ auch selbst zum ‚populus Dei‘ gehören.“⁵⁷ In ähnlicher Weise hat dies Otto Hermann Pesch für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theo-

in: D. Winkler (Hg.), *Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive*, Wien 2010, 119–134; S. Demel, *Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2004, 73–75.

⁵² G. Bausenhart, *Im Dienst der Evangelisierung*, 288.

⁵³ Ebd., 288, unter Bezugnahme auf LG 18,1: „Denn die Diener, die über heilige Vollmacht verfügen, dienen ihren Brüdern, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren christlichen Würde erfreuen, zum Heil gelangen, indem sie frei und geordnet auf dasselbe Ziel hin zusammenwirken.“

⁵⁴ Ebd., 291.

⁵⁵ Ebd., 288.

⁵⁶ Ebd., 290. Damit ist die Konzentration auf die tridentinische Bestimmung der „*potestas conficiendi corpus eucharisticum*“ überwunden (vgl. auch ebd., 288).

⁵⁷ Ebd., 287.

logen formuliert: „Als Christ lebt der Amtsträger ohne Unterschied zu allen anderen Christen in und aus der personalen Relation zu Gott. Als Amtsträger ist er von ihnen ‚wesentlich‘ unterschieden durch seine ‚Funktion‘ – aber eben diese ist ihrerseits eine doppelte personale Relation, der er sich lebenslang zur Verfügung stellt in einer besonderen Relation zu Christus als dessen ‚Werkzeug‘ und zur Kirche/Gemeinde, der er dient und die ihrerseits eine ‚Beziehungswirklichkeit‘ ist.“⁵⁸ Das bedeutet für das sakramentale Amt dann aber nicht, dass die geweihten Amtsträger „in ihrem persönlichen ‚Wesen‘ oder ontologischen Status verändert, überhöht usw. würden“, die „Alternative von Funktion und Wesen“ ist, so Bernd Jochen Hilberath, als „Schein zu entlarven, ebenso die zwischen funktional und ontologisch“⁵⁹. Grundlegend ist die gemeinsame Teilhabe – von „Ordinierten“ und „Laien“ – am sakramentalen Auftrag des Volkes Gottes, das gesamte priesterliche Gottesvolk hat „auf amtliche Weise an den drei Ämtern Christi Anteil, so daß sie in der Gemeinde auch dieser gegenüber das Amt Jesu Christi darstellen, indem sie auf ihn verweisen“⁶⁰. Diese Grundlagen sind wegweisend für die Partizipation von Frauen in der Kirche und ihre volle Teilhabe an der Vielfalt von Ämtern in der Kirche.

2.4 Maria, Kirche und Genderperspektiven

Papst Franziskus hat in seinem kurzen Interview auf dem Rückflug von Lund bei der Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern Christus und Maria und daran orientiert Amt und Kirche einander polar gegenüberstellt, um den Ausschluss von Frauen vom Amt zu begründen. Auf dem Hintergrund des mit den Konzilstexten skizzierten Gedankengangs wird deutlich, dass eine solche Gegenüberstellung dem Volk-Gottes-Gedanken des Konzils nicht entspricht und ebenso nicht der die Sendung charakterisierenden perichoretischen Bezie-

⁵⁸ O. H. Pesch, Auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge“, 166, Fußnote 17: Pesch verweist auf die umfassende biblisch-theologische Studie von Th. Ochs, Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers, Würzburg 2008.

⁵⁹ B. J. Hilberath, Das Amt in der Kirche, 286.

⁶⁰ Ebd., 283.

hung von Ruf und Antwort, die sich in der Kirche in Gestalt vielfältiger *ministeria* ausprägt; diese stehen einerseits „in“ der Kirche und sind andererseits durch das Gerufensein von Jesus Christus in „Relativität“ zum Volk Gottes zu sehen. Die Konzilsväter haben die Kirchenkonstitution mit einem Kapitel zu Maria abgeschlossen und damit ein Bild von Maria gezeichnet, das diese als „Frau aus dem Volk“ sieht, die Sinnbild des auf den Ruf Gottes antwortenden Volkes Gottes und der ihm konkrete Gestalt gebenden Kirche ist.⁶¹ Die Kirchenkonstitution wird mit dem Blick auf Jesus Christus eröffnet, die Kirche gründet allein in ihm, der „Licht der Völker“ ist (LG 1); diese universale Perspektive bildet den Rahmen der Konstitution. An Jesus Christus geht von Gott her auf, was Freundschaft Gottes ist, was Gnade, was Geschenk seiner Liebe ist. Maria – und damit wird die Konstitution beschlossen – ist „Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes für das wandernde Gottesvolk“ (LG 68), an ihr wird für den Menschen ersichtlich, was Erlösung und Verheißung ist, über alle Gebrochenheit der Welt und Kontingenz der Zeit in die Liebe Gottes wieder eingeborgen werden zu können. Kirche wächst in ihr Wesen hinein im lebendigen Geschehen und Vollzug des Glaubens; im Antworten auf das Geschenk der Freundschaft, das Gott in Jesus Christus eröffnet hat, bilden sich vielfältige Lebensformen aus, deren „Typus“ Maria ist. Alle möglichen Antworten sind in diesem Typus eingeborgen, und dazu gehören amtliche und charismatische Strukturen. Christus und Maria stehen sich insofern nicht polar gegenüber, sondern sie sind Sinnbild für die Gottesfreundschaft, die aus der immer zuvorkommenden Gnade – der Freundschaft Gottes – eine Vielfalt von freiheitlichen Antworten – die Freundschaft des Menschen mit Gott – ausprägt. Maria steht für diese aus der Sendung durch Jesus Christus ermöglichten Antworten, und dazu gehören sowohl die amtlichen als auch die charismatischen Strukturen der Kirche.

In den Worten von Papst Franziskus wirkt ein Marienbild nach, das auf dem Hintergrund patristischer und scholastischer Denkmotive erwachsen ist und in das eine Geschlechteranthropologie eingepreßt ist, die dem romantischen Denken entstammt und ein Polaritäts- und Komplementaritätsmodell von männlich und weiblich

⁶¹ Vgl. dazu: M. Eckholt, *Frau aus dem Volk. Mit Maria Räume des Glaubens öffnen*, Innsbruck 2015.

zeichnet, das auf Symboliken der biblisch-patristischen Brautmystik zurückgreift. Hans Urs von Balthasar hat diese Geschlechtertypologie seinen ekklesiologischen Überlegungen zugrunde gelegt⁶² und großen Einfluss auf lehramtliche Texte gehabt, was sich im Interview von Papst Franziskus widerspiegelt. Mit der sich im 19. Jahrhundert im Zuge romantischen Denkens weiter ausgestaltenden ontologischen Komplementaritätsthese von männlich und weiblich waren einerseits eine Mythisierung und andererseits eine Stigmatisierung der Weiblichkeit verbunden, und daraus erwachsen geschlechtsspezifische Arbeitsaufteilungen und eine bis heute nachwirkende soziale Konstruktion von Geschlechtermodellen.⁶³ Mit dem Blick auf Maria bringt Papst Franziskus zwar eine Hochachtung den Frauen gegenüber zum Ausdruck, gleichzeitig wird aber auf dem Hintergrund einer polaren Geschlechteranthropologie die Argumentationsstruktur eines Gegentüblers von Christus und Kirche forciert, die der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Konzils nicht gerecht wird und das sazerdotale Amtsverständnis scholastischer und Tridentiner Tradition fortschreibt.

In den Texten des II. Vatikanischen Konzils ist ein neuer Blick auf Maria gelegt worden, sie ist die „Frau aus dem Volk“, wie es dann vor allem in befreiungstheologischen mariologischen Entwürfen entfaltet wird. Maria, so formuliert Alvaro Quiroz Magaña in einem Beitrag zur Ekklesiologie in der Theologie der Befreiung, ist die „einfache Frau des Volkes“, die „Mutter Jesu, des Zimmermannssohnes“, „die solidarisch war mit ihrem Volk und seinen Hoffnungen“, „Dienerin des Herrn, der die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht, die Armen mit reichen Gaben beschenkt und die Reichen leer ausgehen läßt. Sie ist diskreter und ermutigender Impuls in der werdenden Kirche, die sich im Glauben an den Auf-

⁶² Vgl. H. U. von Balthasar, Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?, in: G. L. Müller (Hg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 252–258, 256: „Diese Weiblichkeit der Kirche gehört für die große kirchliche Meditation, die auf neutestamentlichen Aussagen gut fundiert ist, eigentlich ebenso tief zur Überlieferung wie die Zuordnung des apostolischen Amtes an den Mann.“

⁶³ Vgl. die (ironisch-)kritische Auseinandersetzung mit dieser Tradition in Th. Heimerl, *Andere Wesen. Frauen in der Kirche*, Graz 2015, 97–102 (Thomas von Aquin meets Judith Butler).

erstandenen versammelt. In ihr hat die Ekklesiologie der Befreiung Kraft gefunden, um den Wert der lateinamerikanischen Frau – die doppelt unterdrückt ist als Arme und als Frau – zu würdigen. In ihr fand sie den Impuls, um die Partizipation der Frau an der Leitung der Kirche, ihre Rolle auf dem Weg des armen Volkes, das in die Geschichte einbricht, anzuerkennen und zu fördern. In ihr fand sie auch die Kreativität, um die notwendige Evangelisierung der Volksreligion fortzusetzen.⁶⁴ Maria ist Frauen in der Geschichte christlichen Glaubens Vorbild und Trost gewesen, weil sie einen Raum der Weisheit und der Theologie von und für Frauen eröffnet hat – auch wenn dies bis in das 20. Jahrhundert ein Raum am Rande der „offiziellen“ Theologie geblieben ist, nicht wahrgenommen und erschlossen für die Glaubensanalyse und noch weniger für ekklesiologische Perspektiven. Maria hat Frauen begleitet und angeleitet zu einer weisheitlichen und prophetischen Theologie, eingebunden in die vielfältigen Praktiken des Lebens, des Gebetes, der Gemeinschaft und der Sorge um die jeweiligen „Zeichen ihrer Zeit“, vor allem auch um Räume für Frauen in Kirche und Gesellschaft. Sie steht so für eine feministische „Theologie des Volkes“, wie sie unter Bezug auf die Theologie der argentinischen Heimat von Papst Franziskus genannt werden kann.⁶⁵ Diese Theologie ist bei der Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern für amtstheologische Überlegungen wahrzunehmen.

2.5 Konziliare Reformprozesse ohne Frauen?

Wenn die gnadentheologischen, ekklesiologischen, sakramenten- und amtstheologischen Aufbrüche ernst genommen werden, die die Texte des II. Vatikanischen Konzils implizieren, so ist im Zuge der Rezeption des Konzils im Blick auf die Frage nach Ämtern für Frauen die Partitur des Konzils nur rudimentär zum Klingen gekommen, und dort, wo es Bestrebungen gab, die Frage nach einer Beteiligung der Frauen zu stellen und auf sie eine der Perspektive des Konzils,

⁶⁴ Q. Magaña, *Ekklesiologie in der Theologie der Befreiung*, 256; eine befreiungstheologische Mariologie ist vorgelegt worden von I. Gebara/M. C. Lucchetti Binger, *Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen*, Düsseldorf 1991.

⁶⁵ Vgl. z. B. V. Azcuy/M. García Bachmann/N. Bedford, *Teología feminista a tres voces*, Santiago de Chile 2016.

dass die „Gleichheit und Würde aller Glieder der Kirche [...] die grundlegende Norm im Verhalten der einzelnen Christen zueinander dar(stellt)“⁶⁶, entsprechende Antwort zu geben, wurde die Ausführung abgebrochen.

Die Frage nach Ämtern für Frauen wurde in den Jahren des Konzils gestellt, auch wenn sie nicht in das Herz der Debatten in den Kommissionen vordrang. Ida Raming und Iris Müller, Gertrud Heinzelmann und Josefa Theresia Münch haben in ihren Eingaben an das Konzil die völlige Gleichstellung der Frau in der Kirche und damit auch den Zugang zu allen kirchlichen Ämtern benannt.⁶⁷ In den katholischen Frauenverbänden in Deutschland wurde der Frauendiakonat diskutiert, auch wenn keine solche Eingabe an das Konzil gesandt wurde⁶⁸; die Diskussion um den Frauendiakonat begleitet die Rezeption des Konzils in der deutschen Ortskirche, auf das nach Rom gesandte Votum der Würzburger Synode zur Einführung des Frauendiakonats hat die deutsche Ortskirche bis heute keine Antwort erhalten⁶⁹. Der Umgang mit der Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern ist und bleibt insofern Teil des Rezeptionsprozesses des II. Vatikanischen Konzils, darum ist die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* und an-

⁶⁶ P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, 330.

⁶⁷ Vgl. G. Heinzelmann, Frau und Konzil. Hoffnung und Erwartung. Eingabe an die hohe vorbereitende Kommission des Vatikanischen Konzils über Wertung und Stellung der Frau in der Römisch-katholischen Kirche, Zürich 1962; *dies.*, Wir schweigen nicht länger! Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil, Zürich 1964; *dies.*, Die getrennten Schwestern. Frauen nach dem Konzil, Zürich 1967. – Die Kirchenrechtlerin Ida Raming hat folgende Publikation vorgelegt: Priesteramt der Frau. Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche. Erweiterte Neuauflage von „Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt“ (1973) mit ausführlicher Bibliographie (1974–2001), Münster 2002.

⁶⁸ Vgl. dazu: R. Heyder, „Ein Sprung nach vorn“. Der Beitrag deutscher Katholikinnen zum Konzil, in: Zentralkomitee deutscher Katholiken (Hg.), Einen neuen Aufbruch wagen. 98. Deutscher Katholikentag, Mannheim 16.–20. Mai 2012. Dokumentation, Kevelaer 2013, 104–109.

⁶⁹ Vgl. dazu: M. Eckholt, Den Frauendiakonat weiter in die Diskussion bringen! Anmerkungen anlässlich der Relektüre von zwei Aufsätzen des italienischen Camaldulenser Paters Cipriano Vagaggini, in: ET Studies 6 (2015) 335–344; *dies.*, Frauendiakonat – neue Bewegung?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 165 (2017) 266–275.

deren lehramtlichen Texten auf dieser Ebene zu klären. Eine weitergehende, in der Partitur des Konzils gründende ernsthafte und fundierte wissenschaftliche, theologische und ekklesiologische Auseinandersetzung mit sakramenten- und amtstheologischen Fragen in einer sich als Volk Gottes verstehenden Kirche, die sich auf Gal 3,28 und die in der Gottebenbildlichkeit gründende gleiche Würde von Mann und Frau beruft, hat in einer gesamtkirchlichen Perspektive noch nicht eingesetzt. Vor allem ist es bislang nicht zu einer zufrieden stellenden Klärung der „Relativität“ des Amtes gekommen, seiner Einbindung in die verschiedenen Kommunikationsbezüge im Innen und Außen der Kirche.

Insofern geht es nicht um eine bloße Aufhebung von can. 1024 des Kirchenrechts, sondern um einen theologischen Reflexionsprozess zum Amt im und mit dem ganzen Volk Gottes. In bestehende klerikale und kyriarchale Strukturen – um eine Beschreibung von Rosemary Radford Ruether aufzugreifen⁷⁰ – wollen Frauen sich nicht eingliedern, sondern die institutionellen kirchlichen Strukturen zusammen mit denen, die Verantwortung in der Kirche tragen, im Sinne der allen Nöten und Freuden von Mensch und Welt verbundenen „diakonischen“ Kirche des II. Vatikanums neu gestalten.⁷¹ Es gibt sicher und zum Glück *best practices* neuer Formen des Miteinanders und einer partizipativen Wahrnehmung des Amtes durch Bischöfe, Priester und Diakone, in Deutschland und in der Weltkirche, aber sie ist fragil, nicht kirchenrechtlich und dogmatisch-theologisch gesichert. Ohne die Einbeziehung der praktischen Erfahrungen von Pastoral- und Gemeindereferentinnen und vieler weiterer Frauen, die in unterschiedlichen, auch ehrenamtlichen Diensten in der Kirche stehen, sowie der wissenschaftlichen Arbeit von Theologinnen und Kirchenrechtlerinnen in einen breiter angelegten kirchlichen Diskussions- und Entscheidungsprozess kann die Partitur des Kon-

⁷⁰ Vgl. zum „Kyriarchat“ R. Radford Ruether, Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht, in: Concilium 12 (1976) 17–23; E. Schüssler Fiorenza, Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie, Münster 2004; dies., Sprache und Herrschaft. Feministische Theologie als Kyriarchatsforschung, in: R. Jost/K. Raschzok (Hgg.), Gender, Religion, und Kultur. Biblische, interreligiöse und ethische Aspekte, Stuttgart 2010, 17–35.

⁷¹ Vgl. in diesem Sinn auch die Beiträge zu Frauen und kirchliche Ämter in: Sr. I. Grave/Sr. J. Schmidt/Sr. M. Zangerle (Hgg.), Frauen in der Kirche? Unverzichtbar, Freiburg/Schweiz 2015.

zils nicht voll zum Klingen kommen. Bei der weitergehenden Rezeption des Konzils und den angestrebten Reformprozessen in der Kirche kann nicht auf die Kompetenzen und Charismen von mehr als der Hälfte des Volkes Gottes verzichtet werden. Der Ruf Gottes geht an jeden und jede einzelne im Volk Gottes, das freiheitliche Antworten auf diesen Ruf, der kommunikativen Glaubensdynamik der Offenbarungskonstitution des Konzils entsprechend, wird beschnitten, wenn Frauen keinen Zugang zum Amt erhalten.⁷² Und in einer ökumenischen Perspektive werden alle die Frauen brüskiert, die in den Kirchen der Reformation, der anglikanischen und altkatholischen Kirche in unterschiedlichen amtlichen Funktionen im Segen Gottes wirken.

3. Papst Franziskus – ein kafkaesker Wächter? Neue Wege wagen

Mehr als 50 Jahre nach dem Konzil knüpft Papst Franziskus an die geistliche Dynamik und die Reformbewegung des Konzils an. Texte wie *Evangelii gaudium* sind von einem Geist der Umkehr und einem ernsthaften Ringen um die Glaubwürdigkeit der Verkündigung des Evangeliums geprägt, in Zeiten, in denen auf der einen Seite kirchliche Bindungen immer mehr wegbrechen und kirchliche Positionen ins Abseits geraten, auf der anderen Seite die Friedensbotschaft des Evangeliums mehr als angesagt ist. Papst Franziskus nimmt die Verantwortung des Amtes wahr, der Verkündigung Jesu Christi neue Wege zu erschließen, er weiß um die der frühkirchlich-missionarischen Zeit ähnliche Situation einer „kapillaren Verbreitung“⁷³ des Glaubens und dass dieser Kontext auch eine Identitätskrise für das Amt in seiner jetzigen Gestalt bedeutet, aber dabei genau die Chance einer Erneuerung aus dem Ursprung der Sendung durch Jesus

⁷² Vgl. I. Raming, Priesteramt für Frauen: eine Forderung der Gerechtigkeit und Anerkennung ihres Christseins, in: Katechetische Blätter 120 (1995) 296–299. Ida Raming weist auf das Konzil hin, auf Gal 3,28, auf die freie Standeswahl (CIC can. 219), auf die Bedeutung des *sensus fidelium*, auf die mystische Verbindung jedes Christen und jeder Christin zu Christus. Das Priesteramt für Frauen bedeutet eine „Anerkennung der Frau als gläubige Person, als Christin“ (ebd., 297), und durch die Verweigerung ist dies grundlegend in Frage gestellt.

⁷³ M. Sievernich, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 28ff.

Christus.⁷⁴ Die zunehmenden Debatten um das Pontifikat machen die Tragweite des von Franziskus angestoßenen Reformprozesses deutlich; er gründet in den Glaubensdynamiken und den mit ihnen verbundenen Umkehrprozessen, und er kann nicht einen Strukturwandel ausschließen. Dazu gehören dann auch konstruktive Diskussionen um die Verbindlichkeit von lehramtlichen Entscheidungen im Horizont eines pastoralen Lehramts, das Kirche „auf dem Weg“ weiß und Glaubwürdigkeit in einem „kreativen“ Festhalten an der Tradition gewinnt, zu dem auch neue Wege gehören. Der Osnabrücker Bischof Dr. Bode hat in einer Dialogpredigt mit Landes-superintendentin Dr. Klostermeier zum Reformationsgedenken in Osnabrück am 31.10.2017 formuliert: „Gerade weil wir in der Katholischen Kirche oft versucht sind, Strukturen und Gesetze so zu pflegen, dass der Raum des Geistes eingeschränkt zu werden droht, ist der Impuls der Reformation aus der persönlichen Erfahrung Luthers für uns so wichtig. Immer wieder müssen wir uns davon herausfordern lassen wie von einem Stachel im Fleisch, damit allzu irdische Machbarkeitsphantasien uns nicht übermächtigen.“⁷⁵ Daran muss sich sicher auch ein Strukturwandel im Blick auf kirchliche Ämter für Frauen orientieren, ökumenische Verbundenheit wird hier Mut machen können.

Die Tür im Blick auf die Debatte um kirchliche Ämter für Frauen kann darum nicht ganz verschlossen sein. Die vor der Tür warten, und das sind zusammen mit dem Papst viele Männer und Frauen, sehen das immer stärker werdende Licht im Raum hinter der Tür, und dieses Licht verbreitet sich durch die neuen Kommunikationsstrukturen, die Franziskus anstößt, durch das synodale Prinzip, das er einer Kirche „auf dem Weg“ ins Herz schreibt, vor allem durch die Aufmerksamkeit auf den bzw. die andere, mit denen ich auf dem Weg bin. „Es geht darum zu lernen“, so Franziskus in *Evangelii gaudium*, „Jesus im Gesicht der anderen, in ihrer Stimme, in ihren Bitten zu erkennen. Und auch zu lernen, in einer Umarmung mit dem gekreuzigten Jesus zu leiden, wenn wir ungerechte Aggressionen oder Undankbarkeiten hinnehmen, ohne jemals müde zu werden, die

⁷⁴ Von einer solchen Identitätskrise spricht R. Radford Ruether, Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht, 22.

⁷⁵ Vgl. <https://bistum-osnabrueck.de/antwort-von-bischof-franz-josef-bode-zu-roemer-321-28/> (23.02.2018).

Brüderlichkeit (bzw. Geschwisterlichkeit, M.E.) zu wählen.“ (EG 91) Wenn Bischöfe dies ernst nehmen, wenn sie den geistlichen Ernst von Frauen in ihrem Fragen nach und Debattieren um Frauen in kirchlichen Ämtern in diesem Sinn respektieren, wird dies einen Umkehrprozess bedeuten. Und es hat in einer geistlichen Tiefe mit dem zu tun, was Franziskus „wahre Heilung“ nennt: „Dort liegt die wahre Heilung, da die wirklich gesund und nicht krank machende Weise, mit anderen in Beziehung zu treten, eine *mystische*, kontemplative Brüderlichkeit ist, die die heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu entdecken weiß; die die Lästigkeiten des Zusammenlebens zu ertragen weiß, indem sie sich an die Liebe Gottes klammert; die das Herz für die göttliche Liebe zu öffnen versteht, um das Glück der anderen zu suchen, wie es ihr guter himmlischer Vater sucht.“ (EG 92) Mit einem solchen Hören auf die anderen ist das Wissen um Ungleichzeitigkeiten verbunden, die Geduld, das Warten, die Unterscheidung der Geister, und im Blick auf die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern ist es auch die Angstfreiheit und Enttabuisierung einer Auseinandersetzung mit Fragen der Frauenordination. Vor der Tür wird für die Kirche eine Epoche zu Ende gehen, die nicht im Geist des Evangeliums und des II. Vatikanischen Konzils aufzubrechen bereit ist. Dann realisiert sich die Kirche als Volk Gottes, „in Übereinstimmung mit dem großen Plan der Liebe des Vaters“ und sie wird zum „Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit“, „wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäß dem guten Leben des Evangeliums zu leben“ (EG 114).

Eine solche lebendige Erinnerung an das Evangelium Jesu Christi – bzw. im Bild gesprochen diese kafkaeske Szenerie – wird die von Peter Hünermann benannte „aporetische Situation“ im Blick auf die Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* aufbrechen, und das Lehramt und mit ihm die Kirche gewinnen eine neue Glaubwürdigkeit. Sicher, das Lehramt dient der Einheit, das ist einer der zentralen Dienste⁷⁶, und im Blick auf den Strukturwandel, der mit der Frauenordination übereingeht, werden oft die Ungleichzeitigkeiten in den verschiedenen Weltkontexten benannt. Einheit fügt

⁷⁶ Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* Über den Einsatz für die Ökumene, 25.5.1995, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.pdf (23.02.2016).

sich in einer immer stärker pluralen Weltkirche aber nur auf dem Weg, der der missionarischen Situation in den ersten christlichen Jahrhunderten ähnlich ist, und dazu haben immer auch Regelungen und Entscheidungen gehört, die lokal getroffen und erprobt wurden. Papst Franziskus setzt auf die Bedeutung der Synode, des gemeinsamen Gesprächs und theologischer Diskurse, auf die Analyse der pastoralen Situationen in all' ihren Ungleichzeitigkeiten. Das Lehramt wird an Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn es Aussagen wie die von *Ordinatio sacerdotalis* in einem synodalen Prozess unter Beteiligung von Frauen aller Kontinente „relativieren“ lässt und den guten wissenschaftlichen Diskursen in Theologie und Kirchenrecht zur Anthropologie, Gotteslehre und Ekklesiologie, zu Fragen der Ordination von Frauen, wie sie seit der Nachkonzilszeit von Frauen (und Männern) vorgelegt worden sind, einen Raum gibt. Eine Kirche „in Bewegung“ und „auf dem Weg“ wird Türen offenhalten, auch im Wissen um Den, der immer unverhofft kommt und eintreten will.