

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER

## Partizipation als Frage der Glaubwürdigkeit

### Gerechte Teilhabe von Frauen an Amt und Macht in der Kirche

Die ursprünglich sozialetische Frage nach der gerechten Teilhabe von Frauen wird jetzt notwendig an die Kirche selbst adressiert. Die Antwort darauf ist entscheidend für die Frauen, die sich (noch) in der Kirche engagieren, sowie für die Glaubwürdigkeit von Kirche im 21. Jahrhundert insgesamt. Eine Kirche, die diese Forderung nach Partizipation nicht ernst nimmt, hat weder soziologisch noch theologisch eine Chance und wird letztlich den eigenen Ansprüchen, die bislang „nur“ an die Gesellschaft gerichtet werden, nicht gerecht. – Prof.in Dr. theol. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Freiburg/Br.; aktuelle Forschungsschwerpunkte u. a. Kirche und Religion in Staat und Gesellschaft; soziale Gerechtigkeitsfragen, Solidarität in modernen Gesellschaften; Populismus und Gemeinwohl; Beraterin in unterschiedlichen Kommissionen von Politik, Universität und Kirche. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen sozialer Gerechtigkeit, u. a.: „Handle unternehmerisch!“ Sozialetische und theologische Anmerkungen zum Leitbild der Selbstoptimierung, Köln 2021; Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika Fratelli tutti: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen (Katholizismus im Umbruch 14), Freiburg/Br. 2021 (hg. zus. mit Lukas Schmitt); Für ein diakonisches und prophetisches Christentum. Oder: Wie kann Kirche missionarisch sein?, in: Francois-Xavier Amherdt/Mariano Delgado (Hg.), „Getauft und gesandt“: Welches Evangelium und welche Kirche in der Welt von Heute? (Praktische Theologie im Dialog 55), Basel 2020, 69–92.

### Einleitung

„Entsprechend sind die Gesellschaften auf der ganzen Erde noch lange nicht so organisiert, dass sie klar widerspiegeln, dass die Frauen genau die gleiche Würde und die gleichen Rechte haben wie die Männer. Mit Worten behauptet man bestimmte Dinge, aber die Entscheidungen und die Wirklichkeit schreien eine andere Botschaft heraus.“ (*Fratelli tutti* 23)

Kaum jemand wird bestreiten, dass Papst Franziskus mit dieser Beobachtung und Aussage eine z. T. dramatische Problematik mit großer Berechtigung beklagt und in der Enzyklika *Fratelli tutti* und anderen Stellen immer wieder mit dringlichem Nachdruck deren Beseitigung und Lösung einfordert – für die *Gesellschaften* weltweit. Wer aber hofft, dass hieraus auch Konsequenzen gezogen werden für die Problematik der kirchlichen Benachteiligung, Marginalisierung und Missachtung von Frauen, für die Fragen der Gleichberechtigung sowie der Partizipation an Macht und Amt in der Kirche, wurde und wird bislang immer wieder enttäuscht.

Als Papst Johannes XXIII. im Jahr 1963 in seiner „Menschenrechtszyklika“ *Pacem in terris* die sog. Frauenfrage als eines der „Zeichen der Zeit“ markierte, hätte vermutlich niemand erwartet, dass wir als Kirche und vor allen Dingen innerhalb der Kirche knappe 60 Jahre später mit diesem Thema immer noch keinen Frieden geschlossen haben. Weltweit hat sich, bezogen auf die menschenrechtliche Situation, ein deutlich gewandeltes Bewusstsein entwickelt, wenn auch die Realität dem bei weitem noch nicht überall entspricht. Aber innerkirchlich sind wir im Vergleich zu den 60er Jahren sogar weitaus intensiver, drängender und immer noch sehr grundsätzlich mit dieser Thematik beschäftigt. Dabei debattieren wir heute nicht einfach die „alte Frauenfrage“ erneut und weiter. Vielmehr sind wir, wenn wir die aktuelle Debatte in den Blick nehmen, genau bei den Symptomen und Indizien eines „neuen Feminismus“<sup>1</sup>, die sich zusammenfassen lassen als die Forderung nach gerechter Teilhabe.

Der folgende Beitrag analysiert die unterschiedlichen Begründungs- und Argumentationsmuster im Blick auf das Grundanliegen der gerechten Teilhabe von Frauen in der Kirche – dabei geht es letztlich immer um die Frage der Authentizität und Glaubwürdigkeit einer Kirche, die der Gesellschaft sehr wohl zu sagen weiß, wie Würde und Gleichberechtigung von Frauen zu buchstabieren ist.

### **1. Gegenwärtige Entwicklung ernstgenommen: die Kluft zwischen Gesellschaft und Kirche**

Scharenweise treten, seit Jahren verstärkt, Frauen aus der katholischen Kirche aus: Sie erleben eine große Spannung, wenn sie beides sein wollen „Katholikin und engagierte Bürgerin einer demokratisch verfassten Gesellschaft“. Sie werden „auch heute noch mit der Kluft zwischen Tradition und Moderne konfrontiert“<sup>2</sup>. Viele Frauen und auch Männer<sup>3</sup> ertragen diese Spannung und die nur schwer erkennbare Reformbereitschaft der Kirche nicht länger. Gerade im Blick auf die gegenwärtig höchst schwierig gewordene Situation der Kirche ist es bemerkenswert, dass der Feminismus innerhalb der Kirche in dieser Situation neue Intensität und Dynamik gewonnen hat. Die Dogmatikerin Margit Eckholt erkennt darin treffend ein zutiefst religiös-kirchliches Geschehen: „Hier ‚meldet‘ sich Gottes Geist im Leben der Frauen, der nicht ausgelöscht werden kann, eine Liebe zur

<sup>1</sup> Vgl. Margit Eckholt, *Frauen in der Kirche. Zwischen Entmündigung und Ermächtigung* (Franziskanische Akzente 24), Würzburg 2020, 10–15.

<sup>2</sup> Eckholt, *Frauen* (s. Anm. 1), 15.

<sup>3</sup> Davon zeugt auch der neue Band von Philippa Rath/Burkhard Hose (Hg.), *Frauen ins Amt! Männer der Kirche solidarisieren sich*, Freiburg/Br. 2022, 9–18.

Kirche, die nicht will, dass das, was geliebt wird, um die Zukunft gebracht wird.“<sup>4</sup>

Vorrangiger Grund für die gegenwärtige Kirchenkrise ist das erschreckende Ausmaß der sexualisierten Gewalt vor allem durch Kleriker gegenüber Kindern, Jugendlichen und auch Frauen sowie des geistlichen Missbrauchs. Die MHG-Studie thematisiert bei der Suche nach Gründen dafür den Klerikalismus, die Frage nach dem Umgang mit Macht und Amt sowie die Fragen von Zölibat und Sexualmoral. Dass in diesem Kontext auch die Frauenfrage neu akzentuiert aufkommt, ist nicht überraschend, wurde doch seit dem Zweiten Vatikanum zwar theologisch sehr viel Fundiertes dazu gearbeitet, was aber bislang dogmatisch, kirchenrechtlich und auch pastoralpraktisch ohne nennenswerte Konsequenz blieb. Und so blieb eben auch das Votum der Würzburger Synode, das diese als Ergebnis ihrer Beratungen mit der Bitte, den Frauendiakonot einzurichten, nach Rom schickte, bis heute unbeantwortet.

In der gegenwärtigen, höchst schwierigen Situation haben sich zahlreiche Verbände und Gruppierungen (so z. B. Maria 2.0, die schweizerische Junia-Bewegung und die internationale Bewegung *voices of faith*), aber auch Einzelpersonlichkeiten öffentlich zu Wort gemeldet, um gerechte Partizipation von Frauen auf allen Ebenen der Kirche einzufordern. Die Forderung nach einer angemessenen und fairen Teilhabe auch an der Leitungs- und Ämterstruktur wird – auch und besonders auf dem Synodalen Weg – sowohl grundsätzlich als auch speziell im Blick auf das unerlässliche Aufbrechen von verhärteten und Missbrauch ermöglichenden Strukturen der Kirche thematisiert, die so auch die Verkündigung der Frohen Botschaft vernebeln und ihre Glaubwürdigkeit in Frage stellen. Immerhin widmet sich der Synodale Weg, den die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) gemeinsam zur systematischen Aufarbeitung des Missbrauchsskandals und der gravierenden ursächlichen Probleme der Kirche initiiert haben, neben den drei thematischen Foren, die die in der MHG-Studie genannten Ursachen quasi vorgegeben haben, in einem vierten, auf Initiative des ZdK eingerichteten Forum der Frage nach den Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche. Die auf der Frühjahrsvollversammlung der DBK in Lingen 2019 eingegangene Selbstverpflichtung der Bischöfe, bis 2023 eine Frauenquote von 30 % in Führungspositionen erreichen zu wollen, sowie die zunehmende Zahl an Frauen in kirchlichen Leitungspositionen ist ein wichtiger erster, aber bei weitem nicht hinreichender Schritt hin zu gerechter Teilhabe.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Eckholt, Frauen (s. Anm. 1), 8f.

<sup>5</sup> Vgl. Dorothea Sattler, Warum Kirche die Gaben und Charismen der Frauen braucht, Interview vom 10.4.2019, online: <https://www.domradio.de/themen/bischofskonferenz/2019-04-10/begruendungsbeduerftiger-ausschluss-warum-kirche-die-gaben-und-charismen-der-frauen-braucht> (abgerufen am 20.1.2022).

## 2. Anfragen ans Lehramt ernstgenommen: die Kluft zwischen kirchlicher Basis und Leitung

Sicher ist die Frage nach dem Zugang von Frauen zum sakramentalen Amt nicht die einzig relevante, aber doch eine höchst wichtige. Auch wenn Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* von 1994 festhält, „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“, auch wenn die theologisch-kirchenrechtliche Debatte diesem Schreiben z. T. sogar den Grad einer unfehlbaren Lehräußerung beimisst, so wird doch zunehmend offenkundig, dass sich in unserer Gesellschaft, die die freie Rede und den Austausch von Argumenten im Diskurs gewöhnt ist, das offene Hinterfragen von Argumenten, die sich in der Debatte als nicht tragfähig und plausibel erweisen, nicht unterdrücken lässt. Im Gegenteil: Ein Verbot bewirkt oftmals genau das Gegenteil des Angezielten. So wird auch die Diskussion um die Frage nach dem Zugang von Frauen zum sakramentalen Amt dadurch also erst recht befeuert. Es handelt sich dabei auch längst nicht mehr um eine Diskussion einiger weniger theologischer Außenseiter, vielmehr sind diese Überlegungen in der Mitte der Kirche angekommen, denn „[f]reie theologische Argumentation ist für die Kirche wesentlich, auch gegenüber dem Lehramt; wäre es anders, könnte die Vernunft keine Erkenntnisquelle des Glaubens sein“<sup>6</sup>. So formulierte auch u. a. der Essener Bischof Franz-Josef Overbeck seine diesbezügliche mehr als nachdenkliche Position und fragt: „Kann man zum Beispiel an einem Y-Chromosom den Zugang zum Priesteramt festmachen, indem man das mit dem Willen Jesu begründet?“<sup>7</sup>. Entsprechendes ist auch im öffentlichen Diskurs festzustellen: Immer stärker gelangt die Frage nach dem Zugang zum Diakonat, letztlich aber zum dreigestuften Weiheamt in den Vordergrund. Der Reformwille genau an dieser Stelle ist für viele zur *conditio sine qua non* des Verbleibs in dieser Kirche geworden; auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Georg Bätzing, weiß darum und betont selber seine diesbezüglich deutliche Position für den Zugang von Frauen zum Weiheamt.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Thomas Söding, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg/Br. u. a. 2014, 158.

<sup>7</sup> O. V., *Overbeck nachdenklich: Priesteramt an einem Y-Chromosom festmachen?*, Berlin 28.10.2019, online: <https://www.katholisch.de/artikel/23403-overbeck-nachdenklich-priesteramt-an-einem-y-chromosom-festmachen> (abgerufen am 20.01.2022).

<sup>8</sup> Vgl. dazu etwa Bischof Bätzing über Reformen, Frauen und Missbrauch in der Kirche. „Die Zeit der Ängstlichkeit ist vorbei“, 12.11.2021, online: <https://www.domradio.de/artikel/die-zeit-der-aengstlichkeit-ist-vorbei-bischof-baetzing-ueber-reformen-frauen-und> (abgerufen am 20.1.2022).

Vor diesem Hintergrund ist auch die Enttäuschung über das nachsynodale Schreiben *Querida amazonia* von 2020 zu verstehen. Darin verleiht – entgegen aller ursprünglich mit der Synode und mit dem Blick auf die Kirche in Amazonien verbundenen Hoffnung – Papst Franziskus einem paternalistischen Frauenbild Ausdruck. Die Frau, die dem Papst zufolge vor Klerikalisierung zu schützen sei und deswegen gerade anders als über ein Weiheamt ihren „weiblichen Stil“ (QA 103) einbringen sollte, wird vor allem in ihrer Fähigkeit zur Hingabe gesehen. Sie wird damit ganz, so der Münsteraner Kirchenrechtler Thomas Schüller, „in persona mariae“<sup>9</sup>, in die Nähe und quasi Nachfolge Marias gerückt. Wenn aber eine „Theologie der Frau“ sich allein an der demütigen und dienenden Seite von Maria orientiert, dann greift das deutlich zu kurz und verstärkt auch die Kluft zwischen dem Selbstverständnis der Frauen des 21. Jahrhunderts und dem kirchlichen Frauenbild. Entscheidend ist es, so Margit Eckholt, an die Maria des Magnifikat mit ihrer radikalen Machtkritik zu erinnern und an die Maria, die im Kreis der Apostel lehrt. Schließlich ist auch noch im Rahmen dieser Überlegungen zur Kluft zwischen Lehramt und Basis der Katholik:innen auf den großen Bereich der Debatte um den Begriff *Gender* hinzuweisen, der heute immer noch – nach Jahrzehnten der intensiven Arbeit daran – in vielen kirchlichen Kreisen als Provokation empfunden bzw., wie die Bezeichnung als Genderideologie verdeutlicht, pauschal abgelehnt wird. Das aber birgt, so die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins, „die Gefahr, dass gravierende Gerechtigkeitsprobleme und Ursachen geschlechtsspezifischer Diskriminierung nicht erkannt werden“<sup>10</sup>, wie sie auch im Kontext der Kirche zu Recht Aufmerksamkeit fordern.

### **3. Sozialethik ernstgenommen: die Gerechtigkeitsforderung ad intra**

Die folgenden Ausführungen gehen von der Grundannahme aus, dass die Forderung nach Gerechtigkeit, die traditionell in der Sozialethik und kirchlich in der Sozialverkündigung zu verorten ist, mit Recht auch ekklesiologische Geltung beanspruchen kann. Folglich können die nachstehenden Überlegungen auch als Paradigma für die Frage nach dem Verhältnis von Ekklesiologie und (Sozial-)Ethik gelesen werden.

<sup>9</sup> Thomas Schüller, *In persona mariae. Das nachsynodale Schreiben Querida Amazonia und seine Folgen für die Frauen.* (feinschwarz.net), 18.02.2020, online: <https://www.feinschwarz.net/in-persona-mariae-das-nachsynodale-schreiben-querida-amazonia-und-seine-folgen-fuer-die-frauen/> (abgerufen am: 20.1.2022).

<sup>10</sup> Marianne Heimbach-Steins, *Die Gender-Debatte – Herausforderungen für Theologie und Kirche*, Köln 2015, 5.

Christlicher Sozialethik geht es um die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit, genauerhin um die Gerechtigkeit von Strukturen, Institutionen und Einrichtungen. Seit dem Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe von 1986, der diesbezüglich wegweisend geworden ist, definiert die christliche Sozialethik soziale als partizipative Gerechtigkeit. Diese impliziert das Recht auf Teilhabe und Teilnahme jedes Menschen an gesellschaftlichen Prozessen und Entwicklungen und bezieht sich dabei in keiner Weise nur auf den wirtschaftlichen, sondern auf den gesamten gesellschaftlichen Bereich. Mit der Sorge um soziale Gerechtigkeit geht es der Kirche darum, dass sie mit ihrer Sozialverkündigung ihrer gesellschaftlichen Verpflichtung nachzukommen intendiert. Hier hat sich allerdings auch ein deutlicher Perspektivwechsel vollzogen: In früheren Zeiten sah sich die Kirche, wie es etwa der Titel der ersten Sozialzyklika von Papst Johannes XXIII. 1961 zum Ausdruck bringt, als *Mater et magistra*, als Mutter und Lehrmeisterin und damit als die vorrangige gesellschaftliche Autorität, die der Gesellschaft den Weg wies und die entscheidenden Mittel erläuterte, um die gottgewollte – und das bedeutete dann auch: gerechte – Ordnung herzustellen. Der gegenwärtige Papst versteht die heutige Sozialverkündigung, wie er es in *Fratelli tutti* formuliert, eher im Bewusstsein der veränderten Rolle und Position der Kirche in der pluralen Öffentlichkeit als einen „demütigen Beitrag“ (FT 6) zum gesellschaftlichen Gemeinwohl und zur diesbezüglichen Debatte.

Für den vorliegenden Zusammenhang ist nun entscheidend, dass es sich bei den zentralen Aspekten der Sozialverkündigung um Überlegungen handelt, die die Kirche *ad extra*, also im Blick auf die Gesellschaft als Adressatin anstellt. Sie entwickelt Kriterien für eine gerechte *gesellschaftliche* Ordnung. Suchen wir aber nach der Geltendmachung dieser Normen *ad intra*, also in die Kirche selbst hinein, so bleibt die Suche weithin erfolglos. Immerhin im Schlussdokument der zweiten weltweiten Bischofssynode nach dem Zweiten Vatikanum *De iustitia in mundo* von 1971 findet sich eine Passage, die das Verhältnis von kirchlichen *ad extra*-Forderungen und deren auch *ad intra*-Geltung thematisiert<sup>11</sup>:

„Wenn die Kirche Zeugnis von der Gerechtigkeit ablegen soll, dann weiß sie sehr wohl, dass der, der öffentlich von der Gerechtigkeit zu sprechen wagt, zunächst selbst in den Augen der anderen gerecht sein muss. Wir müssen deshalb unser Tun, unseren Besitz und unser Leben in der Kirche überprüfen. [...] Wir dringen

<sup>11</sup> Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich den Ausführungen von Johanna Rahner, Die Geschlechterfrage als Konfliktparadigma? (Un-)zeitgemäße Bemerkungen zur Rolle der Frau in Theologie und Kirche, in: Magnus Striet (Hg.), „Nicht außerhalb der Welt“. Theologie und Soziologie (Katholizismus im Umbruch 1), Freiburg/Br. u. a. 2014, 181–205, hier 182.

„darauf, dass die Frauen ihre Verantwortung und Mitbeteiligung am Leben der Gesellschaft und der Kirche haben.“<sup>12</sup>

Für dieses Verständnis hat die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums *Gaudium et spes* in den Nrn. 41–44 die Grundlage formuliert: Hier wird das Prinzip des Dialogs entfaltet. Dass dabei dargelegt wird, was die Welt von der Kirche lernen kann, ist eine in der Tradition übliche Perspektive. Dass aber auch der umgekehrte Weg zum Ausdruck kommt, demzufolge die Kirche von der Welt lernen kann, das ist das Neue und damit zugleich das, was für die hier anstehende „Frauenfrage“ relevant werden könnte.

Letztlich ist es erst Papst Franziskus, der diesen Punkt der Kompatibilität von Ekklesiologie und Ethik als unverzichtbaren Ausdruck von Glaubwürdigkeit durch sein Pontifikat hindurch (mit Ausnahme von der jüngsten Sozialzyklika *Fratelli tutti*) immer wieder zu einer zentralen Aussage gemacht hat. Gerade vor diesem Hintergrund ist es nur konsequent, wenn nun auch die Frage nach der gerechten Teilhabe von Frauen in der Kirche eine so große Relevanz und hohe Aufmerksamkeit erlangt. Allerdings zieht Franziskus an diesem Punkt seine sonst so starkgemachte Akzentuierung nicht durch; er bleibt, was die Ämterfrage angeht, bei der Bestätigung der Aussage seiner Vorgänger zur Unmöglichkeit eines Zugangs zum Amt für Frauen. Und alle, die auf diese Perspektive der Glaubwürdigkeit setzen, bleiben mit ihrer Ratlosigkeit zurück.

#### **4. Menschenrechtlicher Anspruch ernstgenommen: gerechte Teilhabe von Frauen in der Kirche als Authentizitätsfrage**

Wenn Kirche Glaubwürdigkeit und Vertrauen zurückerlangen will, darf zumindest das Bemühen um Reformen insgesamt nicht als „lächerlich“ bezeichnet werden. Es geht auch nicht „nur“ um Strukturreformen, die, wie häufig zu hören, als eher sekundär abgetan und vernachlässigt werden könnten und die vom Eigentlichen, von der Verkündigung des Evangeliums ablenken würden. Stattdessen ist darauf zu verweisen, dass das Zweite Vatikanum theologisch die Kirche als Grundsakrament definiert hat. Das bedeutet, dass die unsichtbare Wirklichkeit – ganz gemäß dem Sakramentsverständnis – eine spezifische sichtbare Wirklichkeit erfordert, die die unsichtbare durchscheinen lässt.<sup>13</sup> Nur durch Reformen kann die Kirche

<sup>12</sup> Weltbischofssynode (1971): *De Iustitia in Mundo*, 8, online: <https://www.iupax.at/dl/umMoJmoJOKOJqx4KJKJmMjMNMn/1971-weltbischofssynode-de-iustitia-in-mundo.pdf> (abgerufen am 20.1.2022).

<sup>13</sup> Vgl. Julia Knop, *Sündige Kirche – Kirche der Sünder*. Problemanzeige zur ekklesiologischen Modellbildung, in: Matthias Reményi/Saskia Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD 288), Freiburg/Br. u. a. 2017, 332–356, hier 345f.

das (wieder) werden, was sie sein soll: Instrument zur Evangelisierung. Bei den aktuellen Fragen nach der gerechten Teilhabe von Frauen in der Kirche geht es also durchaus um eine entscheidende Dimension einer Strukturreform, die aber nicht unproduktiv und theologisch falsch in Gegensatz zur Evangelisierung gebracht werden darf, sondern die um der Evangelisierung und damit um der Authentizität willen im Blick zu behalten ist.

Wenn, wie eingangs aus *Fratelli tutti* zitiert, Papst Franziskus zu Recht beklagt, dass die Gesellschaften noch nicht so organisiert sind, dass sie dem Gleichheitsgrundsatz gerecht werden, dann muss die Kirche diese gesellschaftlich gewachsene und zugleich kirchlich eingeforderte Sensibilität auch als gleichermaßen für sich selbst geltende Anfrage durch die „Zeichen der Zeit“ lesen. Es kann nicht um ein (zähneknirschendes) Zugeständnis in der Kirchenkrise gehen, in der man die Frauen als „Helferinnen in der Not“<sup>14</sup>, als „Notstopfen“ brauchte, weil anders bestimmte Prozesse und Vollzüge nicht mehr aufrechterhalten werden könnten. Genauso trägt umgekehrt der ggf. ernüchternde Blick auf die evangelische Kirche als Gegenargument nicht weit, das der Wiener Dogmatiker Jan-Heiner Tück formuliert:

„Man wird kaum sagen können, dass es ihr [sc. der evangelischen Kirche, Anm. UNW] trotz Öffnung des Pfarramts für Frauen und der elastischen Angleichung an die veränderte Choreographie der Geschlechterverhältnisse in der heutigen Gesellschaft besser gehe als der katholischen.“<sup>15</sup>

Völlig unabhängig vom Erfolg der Öffnung des Amtes für die Frauen geht es in der Forderung nach gerechter Teilhabe darum, den Frauen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Gerechtigkeit darf nicht mit Nützlichkeit verwechselt werden. Frauen dürfen nicht verzweckt werden, Existenz und Image der Kirche in der säkularen Gesellschaft zu retten, die ja kein Selbstzweck, sondern ein Werkzeug, ein Sakrament zur Vermittlung der Botschaft des Evangeliums und des Heils der Menschen ist.

Ein weiterer, immer wieder zu hörender Kritikpunkt ist hier aufzugreifen, der diesem gerechtigkeitstheoretischen Ansatz im Blick auf die Frage nach dem Zugang zum Weiheamt häufig entgegengehalten wird: Der Zugang zur sakramentalen Weihe gründe, so heißt es, nicht in einem Rechtsanspruch, sondern sei eine sakramentale Gabe.<sup>16</sup> Allerdings ist hier das Anliegen sehr genau zu analysieren: Wenn es um den Zugang von Frauen zum Amt geht, meint das nicht, ein Recht im Sinne von Anspruch auf Weihe, sondern das Menschenrecht auf Gleichbehandlung auch in der Kirche geltend machen zu wollen: So, wie bei Männern die Berufung zur Weihe geprüft wird, so

<sup>14</sup> Rahner, *Geschlechterfrage* (s. Anm. 11), 192.

<sup>15</sup> Jan-Heiner Tück, *Den Bräutigam darstellen. Was spricht gegen die Priesterweihe für Frauen?*, in: *Herder Korrespondenz* 75 (1/2021), 21–25, hier 23.

<sup>16</sup> Vgl. Tück, *Bräutigam* (s. Anm. 15), 25.

wäre diese Berufung genauso auch für Frauen zu prüfen. Denn „wer sind schließlich wir, dass wir Gott vorschreiben wollten, wen er zu welchen Ämtern und Diensten in seiner Kirche beruft und welches Geschlecht diese Berufenen haben müssen?“<sup>17</sup>

## 5. Theologie ernstgenommen: gerechte Teilhabe und Weiheamt

Theologische Forschungsergebnisse müssen in kirchlichen Debatten ernstgenommen und dürfen nicht länger mit Verweis auf die Weihe und daraus resultierende Macht unberücksichtigt bleiben. Wenn sich auch die Forderung nach gerechter Teilhabe von Frauen in der Kirche nicht ausschließlich auf die Möglichkeit des Zugangs zum Weiheamt konzentrieren kann, so muss doch genau diese Frage wesentlich in den Blick genommen werden. Die vielfältigen biblisch-exegetischen, theologisch-historischen und systematischen Argumente, die gründlich aufzeigen, dass die bisherigen Begründungsmuster nicht mehr tragen, müssen ernstgenommen werden. Es gilt, gerade innerhalb der Kirche einen ernsthaften *theologischen* Diskurs zu führen, in dem man die traditionellen Argumente auf ihre Konsistenz und Plausibilität hin untersucht sowie auf ihren Beitrag zum Heil der Menschen. Inhaltlich ist vor allem davon die Rede, dass Jesus einen sehr offenen Umgang mit Frauen gehabt, aber nur Männer in den Kreis der Zwölf berufen habe, und die ganze Tradition kenne nur Männer im Bischofs- und Priesteramt. Nur ein paar Aspekte aus der theologischen Debatte sollen verdeutlichen, dass die Tradition sehr viel pluralistischer ist als das, was normalerweise aus ihr zur Begründung der Bindung des Amtes an den Mann abgeleitet wird: So ist die für die Ämterfrage in der frühen Kirche wegweisende paulinische Charismenlehre zu nennen, die in der Entwicklung der katholischen Lehre zur Ämterfrage nicht weiter ausgeschöpft wurde, in deren Licht aber auch die für die heutige Ämterstruktur so prägenden Pastoralbriefe zu lesen bleiben. Ein weiteres, sehr wichtiges Argument liegt etwa in der in Gal 3,27f. ausformulierten Lehre von der Bedeutung der Taufe, in der alle Getauften die Identität des Sohnes Gottes geschenkt bekommen und es folglich nicht (mehr) männlich und weiblich gibt.<sup>18</sup> Schließlich ist der Blick wesentlich zu richten auf die in *Gaudium et spes* starkgemachte Gottebenbildlichkeit jedes und aller Menschen und die aus dem Volk-Gottes-Verständnis von *Lumen gentium* resultierende gleiche Würde aller Getauften

<sup>17</sup> Philippa Rath, Einführung der Herausgeberin. Welch eine Verschwendung von Charismen und Begabungen, in: dies. (Hg.), „... weil Gott es so will“. Frauen erzählen von ihrer Berufung zur Diakonin und Priesterin, Freiburg/Br. u. a. 2021, 11–17, hier 13.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Marlis Gielen, Warum auch Frauen Priester werden können, Salzburg 23.3.2020, online: <https://www.katholisch.de/artikel/24827-warum-auch-frauen-priester-werden-koennen> (abgerufen am 20.1.2022).

als Glieder der Kirche. Philippa Rath verweist an dieser Stelle auf das Doppelbödige und Irreführende der Sprache: „Die Rede von einer ‚wesentlichen Gleichberechtigung von Mann und Frau‘“, wie sie in päpstlichen Dokumenten zu Genüge anzutreffen ist, „hat demnach mit Gleichberechtigung, wie wir sie sonst verstehen, nichts zu tun; die kirchenrechtlich-hierarchische Ordnung wird dadurch nicht angefochten.“<sup>19</sup> Johanna Rahner bringt in diesem Zusammenhang auch den Einwand Karl Rahners zur Sprache, dem zufolge letztlich solche Begründungsversuche die Kernaussage der theologischen Anthropologie von Würde und Gleichberechtigung der Frau eindeutig in Frage stellen.<sup>20</sup>

Ein letzter Aspekt ist in diesem Zusammenhang noch in den Blick zu nehmen: Es geht um das immer wieder zentral angeführte geschlechtsbezogene Argument. Es heißt, der Priester repräsentiere Jesus Christus sakramental, Jesus Christus sei Mann gewesen, folglich könne auch nur ein Mann Jesus Christus repräsentieren und das Priesteramt bekleiden. Wenn es bei der Frage nach der Übernahme des Priesteramtes um mehr und anderes geht als um das Spielen einer Rolle bei den Oberammergauer Passionsspielen, dann muss, wie bereits mit Verweis auf Bischof Overbeck formuliert, kritisch gefragt werden: Lässt sich theologisch-argumentativ die Repräsentation im Sakrament tatsächlich am Geschlecht festmachen?

Margit Eckholt verweist mit Recht auf das Verständnis von Sakramentalität, wie es das Zweite Vatikanum zum Ausdruck bringt. Gemeint ist ein „relationales Geschehen, als Vollzug und kirchliche Praktik zu verstehen, die aus dem Anruf Gottes im lebendigen und dynamischen Miteinander der vielen im Volk Gottes erwächst und in deren Dienst steht.“<sup>21</sup> Inhaltlich geht es im sakramentalen Amt vor allem darum, so führt sie aus, „das barmherzige, heilende und befreiende Wirken Jesu Christi ‚präsent‘ zu machen, gerade dort, wo Not zum Himmel schreit, wo Stärkung angesagt ist, Begleitung in Schuld, Trauer und Angst“<sup>22</sup>. So kommt Kirche als Heils-sakrament schon genau dort zum Tragen, wo Menschen einfach durch ihr Dasein, ihr Zuhören, durch ihr ein Stück des Wegs Mitgehen dem Fremden zum Nächsten werden. Da wird Gottes Nähe, seine Barmherzigkeit, seine Liebe in caritativ-sozialer oder politisch-kultureller Diakonie spür- und erfahrbar. Da ist Kirche im Werden, als Sakrament, gerade auch an diesen sog. Andersorten. Dass solche Form der Christus-Repräsentanz vor allem in der diakonischen Kirche bereits sehr viele Frauen und vielleicht sogar

<sup>19</sup> Philippa Rath/Burkhard Hose, Einführung der Herausgeber. Weil Gerechtigkeit sein soll, in: dies. (Hg.), *Frauen ins Amt! Männer der Kirche solidarisieren sich*, Freiburg/Br. 2022, 9–18, hier 10.

<sup>20</sup> Vgl. Johanna Rahner, *Die Zeit drängt. Muss über Frauen im kirchlichen Amt immer noch gestritten werden?*, in: *Herder Korrespondenz* 66 (2/2012), 65–69, hier 68.

<sup>21</sup> Eckholt, *Frauen* (s. Anm. 1), 66f.

<sup>22</sup> Eckholt, *Frauen* (s. Anm. 1), 67.

gerade Frauen wahrnehmen, soll nicht das klassische Bild von den Frauen und ihrer vermeintlich gendergemäßen Rolle im Sozialen verfestigen, sondern soll vielmehr verdeutlichen, dass dieser Weg der bereits gelebten *repraesentatio Christi* vielleicht den Weg bereiten kann für ein anderes Verständnis von Amt und sakramentaler Repräsentanz.<sup>23</sup> Kann Kirche es sich dauerhaft leisten, „die Realität des kirchlichen Handelns von Frauen für sich in Anspruch zu nehmen, ohne diesen Vollzügen sakramentalen Charakter zuzusprechen, das heißt einen eigenen Anteil an jenem zeichenhaften Grundvollzug zu geben, der die Kirche selbst ist“<sup>24</sup>? Es könnte darin die Chance liegen, das Weiheamt weniger von der Macht her, sondern primär von der Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums, von der *Martyria* und *Diakonia* her zu definieren. Somit könnte die Partizipation von Frauen am Weiheamt auch aus dieser Perspektive einen bedeutenden inhaltlichen Beitrag zur Erneuerung und Reform kirchlicher (Ämter-)Strukturen und damit zur Ermöglichung glaubwürdigen Zeugnisses leisten.

## 6. Reformwillen ernstnehmen: Bereitschaft und Notwendigkeit zu einer „Politik der nächsten Schritte“

Das Zweite Vatikanum hat Bewegung in die klassische Ämtertheologie gebracht: In seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* wurde das dreistufige Weiheamt (Bischof, Priester und Diakon) vom Episkopos her entfaltet. Dabei wurde eine Neuerung eingeführt, nämlich der ständige Diakonat für verheiratete, im Beruf stehende Männer (vgl. LG 29). Er wird „im Rahmen des einen sakramentalen Heildienstes der Kirche als besondere Repräsentanz des diakonischen Christus verstanden“<sup>25</sup>. In diesem Zusammenhang stand, so Margit Eckholt, bereits „die Frage nach dem Frauendiakonat im Raum“<sup>26</sup>. Mit Recht verweist sie auf eine dies näher begründende und einordnende Passage im Beschluss zu den pastoralen Diensten in der Gemeinde der Würzburger Synode (1971–1975). Neben der hier bereits auch schon genannten gewandelten Stellung der Frau in der Gesellschaft wird ausgeführt, dass „[v]iele Frauen [...] nicht nur in Missionsgebieten, eine Fülle von Tätigkeiten aus[üben], die an sich dem Diakonenamt zukommen.“<sup>27</sup> Das Synodendokument sieht folglich im Ausschluss der Frauen von der Weihe

<sup>23</sup> Vgl. Eckholt, Frauen (s. Anm. 1), 68–70.

<sup>24</sup> Rahner, Zeit (s. Anm. 20), 66.

<sup>25</sup> Eckholt, Frauen (s. Anm. 1), 63.

<sup>26</sup> Eckholt, Frauen (s. Anm. 1), 63.

<sup>27</sup> Würzburger Synode, Beschluss: Dienste und Ämter, in: Ludwig Bertsch (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe. Neuausgabe. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Karl Kardinal Lehmann, Freiburg/Br. 2012, 597–636, hier 617.

„eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht“<sup>28</sup>.

Zudem wird im Synodenbeschluss betont, dass die Hineinnahme der Frau in den Diakonat eine Bereicherung für das Amt erwarten lässt. Nicht umsonst überschreibt Philippa Rath ihr Vorwort zu ihrem Buch mit dem Titel „Welch eine Verschwendung von Charismen und Begabungen“<sup>29</sup>, wenn Frauen aus dem Amt ferngehalten werden. Zwar argumentiert der Synodenbeschluss noch, dass aus der Beschäftigung mit der biblischen und kirchengeschichtlichen Tradition heraus ein deutlicher Unterschied bestehe zwischen dem Diakonen- und dem Priesteramt für die Frau. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass der dogmatische Grundsatz von der inneren Einheit des dreigestuften Weiheamtes, der in den Dokumenten des Lehramtes immer wieder als Argument ins Feld geführt wird, notwendig zeigt, dass die Überlegungen zum Zugang der Frauen zum Amt nicht bei der Frage nach der Zulassung zum Diakonat stehen bleiben können.

Die Würzburger Synode hat jedenfalls mit einem Votum die Bitte an den Papst herangetragen, „die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen“<sup>30</sup>. Da diese Bitte bis heute noch unbeantwortet geblieben ist, liegt es einerseits nahe, daran wieder anzuknüpfen. Dabei sollte als Vorzeichen gelten, was die dritte der Osnabrücker Thesen (die zum Abschluss des dortigen ökumenischen Kongresses zur Frage nach „Frauen in kirchlichen Ämtern“ formuliert wurden) besagt: „Nicht der Zugang von Frauen zu den kirchlichen Diensten und Ämtern ist begründungspflichtig, sondern deren Ausschluss.“<sup>31</sup> Andererseits aber scheint es naiv, nach 50 Jahren des vergeblichen Wartens auf eine Antwort an eben dieses Synodenvotum wieder anknüpfen zu wollen. Die Tatsache, dass Papst Franziskus 2016 die erste und 2020 eine zweite Kommission zur Beschäftigung mit Fragen des Diakonats der Frau in der Geschichte eingesetzt hat, die bislang aber auch ohne jeden theologischen Erkenntnisfortschritt und ohne jede Konsequenz für eine zukünftige Weiterentwicklung geblieben sind, zeigt zudem deutlich, dass die Frage (zumindest) nach dem Diakonat der Frau und nach der Partizipation am Weiheamt insgesamt zwar in der Kirche hoch virulent ist, aber eine Veränderung des kirchlichen Rechts noch nicht in Sicht ist.

<sup>28</sup> Würzburger Synode, Beschluss: Dienste und Ämter (s. Anm. 27), 617.

<sup>29</sup> Rath, Einführung der Herausgeberin (s. Anm. 17), 11.

<sup>30</sup> Würzburger Synode, Beschluss: Dienste und Ämter (s. Anm. 27), 634.

<sup>31</sup> Osnabrücker Thesen, in: Margit Eckholt/Ulrike Link-Wieczorek/Dorothea Sattler u. a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg/Br. u. a. 2018, 465–478, hier 465.

Nach der vielfältigen theologischen Arbeit, die geleistet wurde, und nach dem deutlichen Mentalitätswandel, der sich in der Zwischenzeit in der Kirche zeigt, drängt aber alles auf eine theologisch begründete und nachvollziehbare Entscheidung. Dabei ist es, wenn wir die kirchliche Realität anschauen, sicher unrealistisch zu meinen, der Synodale Weg würde in Kürze zu Ende gehen mit dem Beschluss, Frauen müssten innerhalb der nächsten zwei Jahre zu Priestern geweiht werden. Aber die Frage verträgt keinen Aufschub mehr. Es müssen Schritte auf dem Weg zu diesem Ziel gegangen werden – den Worten müssen Taten folgen. Glaubwürdig kann Kirche, kann Verkündigung nur dann sein, wenn ihre Ansprüche an die Welt zuallererst auch für sie selbst gelten! Denn noch stimmt, was Philippa Rath im Vorwort ihres ersten Buches formuliert:

„Wider alle Hoffnung glauben viele Frauen, dass Umdenken und Erneuerung möglich sind, dass es sich lohnt, neu zu denken und Kirche anders zu leben, Dienste und Ämter auf andere als klerikale Weise zu sehen und wahrzunehmen und anzuerkennen, wie viel an Seelsorge, an Diakonie, an gelebter Liebe und echter, auch priesterlicher Nachfolge schon heute von unendlich vielen Frauen getan wird.“<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Rath, Einführung der Herausgeberin (s. Anm. 17), 13.