



Michael Theobald

Dienen statt Herrschen

Neutestamentliche
Grundlegung der Ämter
in der Kirche

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Dienen statt Herrschen

Michael Theobald

Dienen statt Herrschen

**Neutestamentliche Grundlegung
der Ämter in der Kirche**

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3450-7

Umschlaggestaltung: www.martinveicht.de
Umschlagbild: Fußwaschung. Elfenbein-Diptychon (Detail), 14./15. Jh.,
Musée des Beaux-Arts de Dijon. Alamy Foto
Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2023

eISBN 978-3-7917-7458-9 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

Inhalt

WARUM DIESES BUCH?	13
1. Auf dem Weg zu einer grundlegenden Erneuerung kirchlicher Ämtertheologie	15
1.1 „Das Ende des sakralen Kirchenverständnisses“ (Franz-Xaver Kaufmann)	17
1.2 Inkarnatorische Ekklesiologie	19
1.3 Zur De-Sakralisierung der Kirche und ihrer Ämter	22
2. Kirche, quo vadis?	27
2.1 Der Synodale Weg 2019–2023	27
2.2 Die 16. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode 2021–2024	29
3. Und das Neue Testament?	32
4. Dienen statt Herrschen. Das Manifest Jesu	34
4.1 Markus 10,42–45	35
4.2 Lukas 22,24–27	38
4.3 Matthäus 23,11	42
5. Art, Ziel und Aufbau des Buches	44
I. GRUNDLEGUNG	47
1. Kirche im Neuen Testament	49
1.1 Die Rede von der Kirche im Neuen Testament. Terminologische Annäherung	52
1.2 Das Werden der Kirche. Historische Fragen	59
1.3 Das Wesen der Kirche nach dem Neuen Testament	75
1.4 Schlussbemerkung	86
2. Vom Werden der Ämter in der frühen Kirche	87
2.1 Historische Darstellung und theologische Modellbildung	87

2.2	Gemeindliche Funktionen und Ämter in der frühen Kirche	91
2.2.1	Sozialgeschichtliche Einsichten	91
	Kollektive Faktoren	91
	Biographische Faktoren	99
2.2.2	Theologische Deutungsmuster kirchlicher Dienste ..	101
	Praktische Ausgestaltung und theologische Deutung	102
	Theologischer Ursprung der Ämter: nicht beim irdischen Jesus, sondern beim erhöhten Herrn	103
	Theologische Implikationen der Ordination	104
2.3	„[...] was der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2,7 u. ö.) – Ekklesiogenese heute	105
2.3.1	Zur Dienstfunktion kirchlicher Strukturen	105
2.3.2	Strukturwandel der Kirche heute	105
2.3.3	Theologische Kriterien	107
3.	Zur neutestamentlichen Begründung der kirchlichen Ämter ...	109
3.1	Apostolisches Amt und kirchliches Amt	109
3.2	Apostel und Propheten – Hirten und Lehrer	109
3.3	Theologischer Quellgrund kirchlicher Ämter	110
3.4	Mündigkeit aller Gemeindemitglieder	111
3.5	Kultureller und soziologischer Einfluss auf die Entwicklung der Ämter	112
	3.5.1 Das antike „Haus“ als vornehmlicher sozialer und ekklesiologisch prägender Ort	113
	3.5.2 „Presbyter“ („Älteste“) und „Episkopen“	114
3.6	Wirkungsgeschichtliche Aspekte	115
3.7	Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz	117
3.8	Kein kultisch-sakrales Amtsverständnis	118
II.	ENTFALTUNG	121
4.	Apostolizität und Macht. Wer hat das Sagen?	
	Zur ambivalenten Rolle von Frauen im Neuen Testament	123
4.1	Zur Terminologie	124

4.2 Die Autorität der Männer und die Unsichtbarkeit der Frauen. Drei neutestamentliche Weisen der Rede von den „Aposteln“	126
4.2.1 Die österlichen „Erscheinungsformeln“ (1 Kor 15,5 etc.) als apostolische „Legitimationsformeln“	126
4.2.2 Das Konzept apostolischer Kontinuität in der Apostelgeschichte	132
4.2.3 <i>Successio paulina</i> in den Pastoralbriefen – Mittel zur „Domestizierung“ von Frauen	136
4.3 Vom <i>officium</i> zum <i>ministerium</i> . Ein Vorschlag zum Apostelfest der Maria Magdalena am 22. Juli	139
5. Die paulinische „Charismenlehre“. Ermutigung und Provokation für eine Pastoral von morgen	142
5.1 Die „Charismenlehre“ des Paulus und ihre Stellung im Neuen Testament	143
5.1.1 Kriterien zum Umgang mit Charismen (1 Kor 12–14)	143
5.1.2 Für das Leben einer Ortsekklesia unabdingbare Charismen (Röm 12,3–8)	145
5.1.3 Zur Nachwirkung der paulinischen „Charismenlehre“ im späteren Neuen Testament	146
5.1.4 Hermeneutische Herausforderung angesichts einsetzender Charismen-Vergessenheit	147
5.2 Die Wiederentdeckung der Charismen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil	148
5.2.1 Überblick über die fraglichen Texte des Zweiten Vatikanums	150
5.2.2 Grundsätzliche Aussagen zu den Charismen in den Konzilstexten	151
5.2.3 Konkretisierungen im „Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens“	156
5.2.4 Ungelöste Fragen	156
5.3 Die paulinische „Charismenlehre“ als Herausforderung für die Pastoral	158
5.3.1 Charisma und Recht	159
5.3.2 Das Ortsprinzip	160
5.3.3 Selbstverantwortliche Gemeinden	162

5.3.4	Mögliche Gefahren	162
5.3.5	Brennpunkte der Pastoral	163
5.3.6	Auf der Suche nach neuer Sprachfähigkeit	163
5.4	Anerkennung der Charismen – ein gefährliches Unterfangen	164
6.	Warum und wozu gibt es kirchliche Ämter?	
	Die Antwort des Epheserbriefs	167
6.1	Von der Einheit der Kirche – der Kontext (Eph 4,1–16)	173
6.2	Eph 4,7–16: Die Grundzüge des Textes	176
6.3	Der Beitrag des Textes zu einer Theologie des kirchlichen Amtes	183
6.3.1	Der pneumatologische Grund der kirchen- leitenden Ämter	184
6.3.2	Keine Herleitung der Ämter von Jesus	185
6.3.3	Zur Idealtypik der aufgeführten Ämter	186
6.3.4	Das Ziel der Ämter	188
6.3.5	Das innere Maß der Ämter	189
6.3.6	Die androzentrische Perspektive des Epheserbriefs	189
6.4	Einheit der Kirche in einer globalisierten Welt – ein Ausblick	190
7.	Überlegungen zum Petrusamt	192
7.1	Petrus und Paulus – zwei „Sieger“ der Geschichte	192
7.1.1	Zur Aufwertung der Petrus-Figur in den Schriften des Neuen Testaments	194
7.1.2	Die vielfältigen Rollen der Petrus-Figur	195
7.1.3	Gründe für die Aufwertung der Petrus-Figur im Neuen Testament	196
7.1.4	Die Aufwertung der Petrus-Figur – Indiz eines Nachdenkens über ein „oberstes Leitungsamt in der Kirche“?	196
7.2	„Beauftragung (<i>mandatio</i>)“ im Neuen Testament. Thema mit Variationen	198
7.2.1	Unterschiedliche Weisen von „Beauftragung“ im Neuen Testament	198
7.2.2	Das Wort vom „Binden“ und „Lösen“ Mt 16,19 und seine Wiederaufnahme in Mt 18,19	200

7.2.3	„Weide meine Lämmer!“ (Joh 21,15–17) – Petrus und der „Geliebte Jünger“	204
7.2.4	Petrus und das von ihm repräsentierte Hirtenamt	209
7.3	Hermeneutisch-theologische Fragen zum Umgang mit den neutestamentlichen „Primatsworten“	211
7.3.1	Das Petrusamt – nicht auf den Stiftungswillen Jesu rückführbar	212
7.3.2	Die Frage nach der Legitimität einer römischen „Aneignung“ der „Primatsworte“	213
7.3.3	Zusammenspiel von rezeptions- und wirkungs- geschichtlichen Aspekten	214
7.3.4	Faktoren, welche die „Aneignung“ von Mt 16,18–20 und Joh 21,15–17 als „Primatsworte“ ermöglicht haben	214
7.3.5	„Präfiguration“ des Petrusdienstes in den „Primatsworten“?	215
7.3.6	Neutestamentliche Kriterien für eine legitime „Aneignung“ der „Primatsworte“	217
7.3.7	Der Petrusdienst – notwendig zum „Kirchesein der Kirche(n)“?	218
7.3.8	Der „Vorrang des Evangeliums vor der Institution“ (Franz Mußner)	220

III. DAS NEUE TESTAMENT UND DIE TRADITION DER KIRCHE 223

8.	Das Kirchliche Amt – kein Grund für Kirchenspaltung. Wie wir die paulinische Briefsammlung lesen sollten: von hinten (Pastoralbriefe) oder von vorne (Römerbrief)?	225
8.1	Die hermeneutische Alternative	225
8.2	Theologische Konsequenzen	229
8.2.1	Geist und Institution	229
8.2.2	Das apostolische Zeugnis des Evangeliums als Maßstab des kirchlichen Amtes	230
8.2.3	Das Worum-Willen der gemeindeleitenden Ämter	230
8.2.4	Beauftragung und Ordination	231

9. Zum amtstheologischen Modell priesterlicher Christusrepräsentation (<i>agere in persona Christi</i>)	232
9.1 In persona Christi (Capitis) agere – Die Texte des Zweiten Vatikanums und ihr liturgie- und theologiegeschichtlicher Hintergrund	233
9.1.1 Sacrosanctum Concilium 33,2	233
9.1.2 Lumen gentium 10,2	235
9.1.3 Lumen gentium 21,2	236
9.1.4 Lumen gentium 28,1	237
9.1.5 Presbyterorum ordnis 2,3	238
9.1.6 Zusammenfassung	239
9.2 Von der „Kultätiologie“ des Abendmahls zu ihrer ritualisierten Inszenierung. Liturgische Innovation und theologische Systematisierung	240
9.3 Neutestamentliche Weisen der Christusrepräsentanz	
9.3.1 Die Boten Jesu	243
9.3.2 Das Gesandtenmodell und „die Apostel“	244
9.3.3 Paulus als „Apostel“ und „Typos“	246
9.3.4 Die Kirche als Jüngerschaft – Matthäus und Johannes	248
9.3.5 Amtsträger und „Christusrepräsentation“	250
9.3.6 Kinder, Geringste und Verfolgte – die vornehmsten Repräsentanten Christi	251
9.4 „Agere in persona Christi“ und das Neue Testament. Aporien und Fragen	252
9.4.1 Das <i>agere in persona Christi</i> – kein eucharistisches Rollenspiel	252
9.4.2 Zur angeblichen männlichen „Logik sakramentaler Repräsentation“	253
9.4.3 Christusrepräsentation und Gewaltenteilung	254
9.4.4 Christusrepräsentation – gemeinschaftlich und individuell	255
9.4.5 Gründe für eine Verabschiedung der <i>In-persona-Christi</i> -Formel	256
10. Die Bedeutung der Schrift für die Amts begründung seit dem 2. Vatikanischen Konzil	257
10.1 Die Erzählung von der Gründung des kirchlichen Amtes nach <i>Lumen gentium</i>	258

10.1.1 Fragezeichen des Konzils hinter einer Identifikation der Zwölf mit den Aposteln	260
10.1.2 Vorbehalte des Konzils gegenüber einer Rückführung des dreigestaltigen Amtes auf Jesus	261
10.1.3 Betonung der ekklesiologischen Würde der Ortskirchen durch das Konzil	261
10.1.4 Gebrochene Rezeption des Sacerdos-Modells durch das Konzil	262
10.2 Die Entstehung der frühkirchlichen Ämter aus der Perspektive der historischen Kritik	262
10.3 Die Anfänge der Kirche – Aufbruch in die Zukunft	264

BLICK ZURÜCK - BLICK NACH VORNE

Was für eine zukünftige Gestalt der kirchlichen Dienste und Ämter aus der Schrift zu lernen ist	267
--	------------

1. Zur Sazerdotalisierung des kirchlichen Amtes in der Spätantike	271
1.1 Eucharistie, ein „Lobopfer der Lippen“	271
1.2 Amtsträger werden zu „Opferpriestern“	273
2. Die Ämter der Kirche und das Alte Testament	277
2.1 Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie (Ernst Dassmann 1970)	278
2.2 Das Alte Testament und die Krise des kirchlichen Amtes (Norbert Lohfink 1970)	279
2.3 Vom Presbyter zum Priester (Ernst Ludwig Grasmück 1987)	281
2.4 Braucht die katholische Kirche Priester? (Martin Ebner 2022)	281
2.5 Das kirchliche Amt ist biblisch (Dieter Böhler 2022)	282
2.6 Die Bedeutung des Alten Testaments für eine neutestamentliche Ämtertheologie	284
3. Zur vorbehaltlosen Teilhabe von Frauen am sakramentalen Amt der Kirche	286
3.1 Eine Umkehr der Argumentationsrichtung tut not!	288

3.2	Das positive – vielstimmige – Zeugnis des Neuen Testaments	290
3.3	Die Frauenfrage, theologischer Prüfstein für das kirchliche Lehramt	293
4.	<i>Heilig</i> statt <i>sakral</i> . Eine notwendige sachliche Unterscheidung und ihre Folgen für das Amtsverständnis	294
5.	Die Monopolisierung des Amtes als Folge seiner Sazerdotalisierung und die gegenwärtige Krise	297
6.	Ein neues Pfingsten	299
Anhang		
	Literaturverzeichnis	301
	Nachweis der Erstfassungen der dem Buch zugrunde- liegenden Vorträge und Aufsätze	333
	Dank	335

WARUM DIESES BUCH?

Wer es heute unternimmt, zu den Ämtern in der Kirche ein Buch zu verfassen, muss sich fragen lassen, ob es nicht Wichtigeres gibt und die Menschen nicht längst gelangweilt auf innerkirchliche Strukturdebatten reagieren, die ja nicht erst seit gestern, sondern spätestens seit der Würzburger Synode (1971–1975)¹, also seit sage und schreibe gut 50 Jahren in Deutschland geführt werden. Stehen inzwischen nicht ganz andere Fragen auf der Agenda der Theologie? Vor allem die Gottesfrage, die viele umtreibt, die Mehrheit in unserer säkularen Gesellschaft aber kalt zu lassen scheint. Sie kommen gut und gerne auch ohne Religion zurecht, vermissen nichts, benötigen, um ihr Leben sinnvoll zu gestalten, jedenfalls nicht die Kirche, wie auch diejenigen nicht, die ihre eigene Religiosität gefunden haben. Wer nach wie vor um seinen Glauben ringt, den treibt die Theodizee-Frage um, die so alt wie der biblische Glaube selbst ist, aber seit der Moderne und erst recht heute in einer globalisierten Welt an ungeahnter Schärfe zugelegt hat: Wo ist „Gott“ in all den Erschütterungen unserer Zeit, den Kriegen, der Vernichtung unschuldigen Lebens, den Nöten der unzähligen Menschen, die Hunger und Durst leiden und an Unterernährung sterben? Wo ist „Gott“ angesichts dieses unermesslichen Leids? Macht die Rede von einem „Gott“, der die Geschicke der Welt in seinen Händen hält und lenkt, noch Sinn? Bitten, er möge dies alles zum Guten richten, bleiben vielen im Hals stecken. Die „Gotteskrise“, die Johann Baptist Metz vor Jahren diagnostizierte,² entwickelt sich zur

1 Dankenswerterweise wurden die Dokumente 2012 von Kardinal Lehmann nochmals aufgelegt: Gemeinsame Synode. Darin vgl. insbesondere die Beschlüsse: „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“ samt Zusatzdokumenten (153–185) sowie „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ (581–636).

2 METZ, Memoria 69–78 („Gotteskrise als Signatur der Zeit“); KAUFMANN, Kirche 142f., meldet Vorbehalte an: „Mit der Rede von einer Gotteskrise wird eine quasi schicksalshafte oder gar durch den Rückzug Gottes ausgelöste Wendung suggeriert, an der die Kirche nichts ändern könne. Wenn dagegen von einer Krise des Gottesglaubens die Rede ist, so ist es schon weit wahrscheinlicher, dass die Kirchen als geschichtliche Träger dieses Glaubens damit etwas zu tun haben. Und das entspricht sowohl dem jesuanischen

Überlebensfrage christlichen Glaubens und fordert nicht nur die Theologie heraus. Der Glaube an den Gott Abrahams und Jesu von Nazaret scheint immer mehr zu verdunsten und seine lebensprägende und sinnstiftende Kraft zu verlieren.

Wer diese und andere Fragen an sich heranlässt, dem kommt die gegenwärtige Debatte um Kirchenreform vielleicht als ein Kreisen der Theologie um sich selbst vor, als Gezänk im elfenbeinernen Turm – wenn da nicht der erschreckende Umstand wäre, dass die Kirche als Institution in einer tiefen Krise steckt, ganz abgesehen davon, dass Erosionsprozesse in unseren Gemeinden schon seit langem im Gange sind.

In dieser Situation, die an sich schon schwer wiegt, wirkt seit 2010 der verheerende Missbrauchsskandal in Deutschland wie ein Brandbeschleuniger. Was ungezählten Menschen in der Kirche an geistlichem und sexuellem Missbrauch widerfuhr, kommt erst schrittweise wegen der Mauer des Verschweigens und Vertuschens durch die Verantwortungsträger der Kirche ans Tageslicht. Die Folgen sind katastrophal, der Vertrauensverlust ist enorm. In anderen Ländern sieht es ähnlich aus, über Europa hinaus auch in Nord- und Südamerika, in Australien oder sonst wo auf dieser Erde.

All diese Krisen drängen nach einer Besinnung auf Ursprung und Werden der Kirche und ihrer Ämter, um mit Hilfe der Bibel Aufbrüche und Neuanfänge im Denken und Handeln zu begründen und voranzutreiben.

Missionsauftrag als auch dem Selbstverständnis gerade der römisch-katholischen Kirche.“ Zum Verständnis dieser Sätze ist wichtig, dass sie auf Walter Kardinal Kasper reagieren, der in der F.A.Z. vom 11. Februar 2011, S. 9, gegen das Memorandum deutscher katholischer Theologinnen und Theologen „Ein notwendiger Aufbruch“ eingewandt hatte: „Glauben denn die Unterzeichner im Ernst, dass die Kirchenfragen die existenziellen Fragen der Menschen heute sind? Oder ist es nicht eher umgekehrt, dass nämlich die Kirchenkrise eine Folge der Gotteskrise ist? Das gilt auch von den schrecklichen und beschämenden Missbrauchsfällen, die nochmals erwähnt werden und die wir gewiss nicht totschweigen dürfen.“

1. Auf dem Weg zu einer grundlegenden Erneuerung der Ämtertheologie

Eine nicht unbedeutende Rolle bei der Erforschung der Ursachen des Missbrauchsskandals fällt der Theologie zu.¹ Sind es Sakralisierung und Klerikalisierung von Amt und hierarchischen Strukturen, die zur Immunisierung der Täter und zur Abhängigkeit zahlloser Missbrauchsoffer beitrugen?² Ist es die Sorge um die „Heiligkeit“ der Kirche, um derentwillen kirchliche Verantwortungsträger das Versagen von Amtsträgern verschwiegen oder vertuscht haben und dies möglicherweise immer noch tun?³ Oder haben Verfehlungen einzelner Amtsträger mit den hierarchischen Strukturen nichts zu tun? Muss zwischen dem Versagen von Individuen und der „Würde des Amtes“ unterschieden werden?⁴

-
- 1 Vgl. den von Magnus Striet und Rita Werden herausgegebenen Sammelband mit dem Titel „Unheilige Theologie!“, darin vor allem die Beiträge zum Amtsverständnis von STRIET, Missbrauch, und ESSEN, Amt. Mit WUCHERPFENNIG, Leitung 33, gilt: „Eine verantwortliche theologische Rückfrage auf die biblischen Grundlagen der Ämterfrage muss ... heute die Missbrauchsthematik integrieren“.
 - 2 STRIET, Missbrauch 23, zu den Vertuschungsstrategien: „Was um jeden Preis geschützt werden sollte, war das sakramentale Amt, über das aus historisch-politischen Gründen die Identitätskonstruktion des Katholischen betrieben wird. Stark aufgeladen mit Sakralität dient es zugleich als eine Kontrastfigur zu dem, was als Welt identifiziert wird – und zwar als eine Welt, die unrein, weil sündig ist. Bei der gleichzeitigen massiven Konzentration auf Fragen der Sexualität kann es nicht verwundern, dass das Amt immunisiert werden muss gegen Unreinheit [...]“
 - 3 KAUFMANN, Kirche 129–133 („Missbrauchskrise“); ebd., 131: „dass diese (sc. kirchliche Ermittlungen) [...] nur die Heiligkeit der Institution und nicht das Leiden der Opfer interessierte, wird zunehmend als der eigentliche moralische Skandal angesehen“; KIRCHHOF, Religion 159f.; vgl. dort insgesamt den Abschnitt: „Die Institution der katholischen Kirche“ (153–160).
 - 4 SLENCZKA, Amt. – Immer wieder wird – zu Unrecht, wie ich meine – der Vorwurf laut, es würden „die Skandale für naheliegende Reformvorhaben instrumentalisiert. Frauenpriestertum, Abschaffung des Zölibats und demokratischer Umbau sollen eine neue, bessere Kirche bringen“ (BUCKENMAIER, Priester 24, u. a.).

Die sogenannte MHG-Studie⁵, die auf der Analyse einer großen Zahl von Missbrauchsfällen basiert, förderte ein Ergebnis zu Tage, das in die erste Richtung weist. „Sexueller Missbrauch ist vor allem auch Missbrauch von Macht.“⁶ Die Autoren der Studie sprechen von „autoritär-klerikalem Amtsverständnis“, „Klerikalismus“ und einem „eigenen klerikalen System“⁶. Der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann rückt diese Deutekategorien in einen größeren historischen Horizont, wenn er vom Prozess der „Sakralisierung“ katholischer Organisationsstrukturen und ihrer Träger spricht, der Anfang des 19. Jahrhunderts in neuer Form eingesetzt habe und die Papstkirche bis heute präge.⁸ Sein Konzept, das für eine Erneuerung kirchlicher Amtstheologie⁹ hilfreich ist, sei kurz erläutert.

5 Benannt nach den Orten der Universitäten des Forschungskonsortiums: M(annheim)-H(eidelberg)-G(ießen). Der Abschlussbericht des Forschungsprojekts vom 24. September 2018 mit dem Titel: Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, ist abrufbar auf der Seite der Deutschen Bischofskonferenz unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (aufgerufen am 25. 4. 2023). – Das *Instrumentum laboris* der Römischen Synode (siehe unten S. 31 Anm. 11) gibt der Vollversammlung im Herbst 2023 folgende Fragen auf den Weg: „Inwieweit ist es möglich, zwischen den Mitgliedern einer Einrichtung und der Einrichtung selbst zu unterscheiden? Liegen die Verantwortlichkeiten für den Umgang mit Missbrauchsfällen auf individueller oder systemischer Ebene? Wie kann die synodale Perspektive dazu beitragen, eine Kultur der Prävention aller Arten von Missbrauch zu schaffen?“ (S. 65; vgl. auch Nr. 4 und 23 des Dokuments).

6 MHG-Studie, S. 13.

7 Ebd.

8 KAUFMANN, Kirche 15–19 („Das Ende des sakralen Kirchenverständnisses“); 207–209 („Sakrales Selbstbewusstsein“); zum religionswissenschaftlichen Verständnis des Terminus „Sakralisierung“ siehe unten S. 22 f. und 294 f.

9 Die Feststellung von HERBERT VORGRIMLER aus dem Jahr 2000 ist nach wie vor gültig: „Trotz aller Bemühungen ist das Verhältnis des Amtes zur Gemeinschaft der Glaubenden insgesamt noch nicht geklärt, z. B. die Frage nach einer Kontrolle des Amtes, nach der Pflicht, einen Konsens zu suchen ..., nach der Mitwirkung bei der Bestellung von Amtsträgern usw.“ (Art. Amt, 34).

1.1 „Das Ende des sakralen Kirchenverständnisses“ (Franz-Xaver Kaufmann)

„Die Auffassung vom gleichzeitig transzendenten und immanenten Charakter der Kirche gehört zu den bedeutenden Bestandteilen der katholischen Tradition und lässt sich bis auf die frühen Bemühungen, die Gott-Menschlichkeit Jesu zu verstehen, zurückverfolgen.“¹⁰ Dabei war für das vorneuzeitliche Kirchenbewusstsein „das Verhältnis zwischen der sichtbaren und der ‚wahren Kirche‘ weitgehend unproblematisch; man interpretierte diese Beziehung auf *symbolische* Weise, das heißt – aus moderner Sicht – in einer diffusen, ungeklärten Form“¹¹. Die herrschende Kirchauffassung war „in einem platten Sinne institutionalistisch, das heißt: die kirchlichen Rechte und Ansprüche wurden in naiver Form als selbstverständlich vertreten“¹². Eine „lehramtliche Selbstreflexion der Kirche“ setzte zwar schon im Hoch- und Spätmittelalter ein, aber „erst im 19. Jahrhundert verselbständigte sich die theologische Reflexion über die Kirche zu einem ausdifferenzierten Lehrgebiet, der Ekklesiologie“¹³, und führte zu einer „ersten rationalen Synthese des immanenten und des transzendenten Moments der Kirche. Das synthetische Element bestand dabei in der Sakralisierung der nach dem Verlust der weltlichen Herrschaft reformierten Organisationsstrukturen der Kirche und ihrer Träger“¹⁴. Fünf Dimensionen nennt Kaufmann, an denen sich diese neue Gestalt der *Sakralisierung* nachweisen lasse: die „Betonung des hierarchischen und zentralistischen Elements in der Kirche“¹⁵; die Systematisierung und Kodifikation des

10 Ebd., 16; vgl. auch JOAS, Sakralität 242: „Wie der Leib Christi zwischen diesen beiden Dimensionen [sc. dem Göttlichen und Menschlichen] vermittelt, so tut dies die Kirche nach Christus.“

11 Ebd., 16. „Derartige symbolische Auffassungen, die für das vorneuzeitliche Bewusstsein keineswegs auf den religiösen Bereich beschränkt waren, haben ihre Wirkung für das moderne Bewusstsein weitgehend verloren; sie werden zu bloßen Bildern, die ein jeder auf seine Weise interpretieren kann.“

12 Ebd., 16f.

13 Ebd., 16; aufschlussreich auch MESSNER, Ekklesiologie 2–4.

14 Ebd., 17.

15 Ebd., 17. „An die Stelle der alten, vor allem durch Napoleon zerstörten feudalen Kirchenstrukturen traten im 19. Jahrhundert allmählich Organisationsstrukturen auf gesamtkirchlicher und diözesaner Ebene mit eindeutigen Unterstellungs- und Kontrollverhältnissen. Es entstand also eine ‚Hierarchie‘ im

Kirchenrechts,¹⁶ die Ausstattung der Inhaber kirchlicher Ämter mit einem „sakralen Charisma“¹⁷ die „Interpretation der Kirche als Societas Perfecta, also als staatsanaloge, sich selbst genügende ‚Gesellschaft‘“¹⁸, und schließlich die Entfaltung einer „triumphalistischen Papstverehrung und andere(r) massenförmiger Dokumentationen der religiösen Zusammengehörigkeit“¹⁹.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Feststellung: „Diese neue Auffassung von Kirche als sakraler Organisation schloss sich mit der entstehenden, auf einem kirchlich ausgelegten Naturrecht beruhenden katholischen Weltanschauung zu einer stabilen Plausibilitätsstruktur zusammen. Das Neuartige dieser historischen Konstellation wurde durch eine *ahistorische* Auffassung vom ‚unwandelbaren‘ Wesen der Kirche ausgeblendet.“²⁰ In der Ekklesiologie wirkt diese Auffassung bis heute nach.

organisatorischen Sinne, die jedoch als ‚hierarchisch‘ im theologischen Sinne, also als ‚heiligen Ursprungs‘ interpretiert wurde.“

16 Ebd., 17. Dies erfolgte „[p]arallel zur Kodifikation des weltlichen Rechts“. „Die Reform der päpstlichen Kurie unter Pius X. war ein weiterer Schritt der organisatorischen Modernisierung der Kirche.“

17 Ebd., 17. Sichtbar wird die Sakralisierung der Ämter „in zahlreichen Bräuchen, insbesondere im Zusammenhang mit der Ordination“. „Während die Autorität der Kirchenfürsten im feudalen Kirchensystem auf den gleichen Grundlagen wie die weltliche Herrschaft beruhte (und daher den subalternen Klerus nicht umfasste), beruht die neue Autorität nunmehr auf dem Charisma der Priester- oder Bischofsweihe und führte zu einer wirksamen Aufwertung des gesamten Klerus und damit zu einem deutlich gestärkten Einfluss der Kirche auf das Alltagsleben der Gläubigen.“

18 Ebd., 17. Infolge dieses Verständnisses und „durch die Lehre von der Unfehlbarkeit sowie dem Jurisdiktionsprimat des Papstes entstand eine dogmatisch verfestigte Grundlage für die Absonderung der Katholiken im Rahmen der modernen Gesellschaft und die Entwicklung einer katholischen Teilkultur.“

19 Ebd., 18. Zu diesen Dokumentationen gehören z. B. Wallfahrten, Prozessionen und Katholikentage.

20 Ebd., 18f. (Kursive von mir); 195: Historisches Denken gehörte „in den Horizont jenes ‚Modernismus‘, vor dem sich die Kirche nach damaliger Auffassung zu bewahren habe. Dieser ‚Antihistorismus‘ diene aus heutiger Sicht vor allem einer Immunisierung gegenüber geschichtlichen Tatsachen im Sinne eines zeitlosen, ‚ewigen‘ Kirchenverständnisses“.

1.2 Inkarnatorische Ekklesiologie

Höhepunkt einer „ersten rationalen Synthese des immanenten und des transzendenten Moments der Kirche“ (Franz-Xaver Kaufmann) in der neuen Ekklesiologie ist die 1832 erschienene „Symbolik“ von Johann Adam Möhler, in der es heißt: „So ist denn die sichtbare Kirche [...] der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“.²¹ Ohne Wenn und Aber identifiziert hier Möhler die Kirche mit dem lebendigen Sohn Gottes und begreift sie als seine „andauernde Fleischwerdung“. Geschichtliche Brüche kennt seine „Inkarnatorische Ekklesiologie“²² nicht: „fortwährend“, „stets sich erneuernd“ und „verjüngend“ – das sind Vokabeln, die nichts als Kontinuität und Fortschritt assoziieren. Später wurde die Inkarnatorische Ekklesiologie mit Kautelen versehen, so in der Enzyklika *Mystici corporis* von Pius XII. (1943), dann von Karl Rahner in seinem wichtigen Beitrag „Die Kirche der Sünder“ (1947), in dem er die christologische Formel von Chalzedon auf die Kirche anwendet: Sie „ist mit Christus und dem Geiste Gottes eines – unvermischt, aber ungetrennt“²³. Der Akzent ruht auf „unvermischt“. Lapidar heißt es sodann: „Die Kirche ist sündig. Man kann [...] nicht mehr behaupten, dass es zwar ‚in‘ der Kirche als einer äußeren Konfessionsorganisation Sünder gebe, diese Tatsache aber keine Aussage über die Kirche selbst sei“.²⁴ „Die Kirche ist eine sündige Kirche – das ist eine Glaubenswahrheit, nicht eine primitive Erfahrungstatsache“.²⁵

21 MÖHLER, Symbolik 389 (vgl. insgesamt den § 36: „Begriff der Kirche. Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem in ihr. Unfehlbarkeit derselben“).

22 THEOBALD, Kirche 188–193.

23 K. RAHNER, Kirche 92

24 Ebd., 87.

25 Ebd., 88. „Es gibt kein Dogma, nach dem der Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche immerdar bleibt, diesen Einfluss einer Sündigkeit der Männer der Kirchenleitung auf ihr rein privates Leben beschränken würde und ihr keinen Einfluss auf jenes Geschehen gestatten dürfte, das eindeutig als Tun der Kirche bezeichnet werden muss, soll nicht der Begriff der Kirche in ein abstraktes Ideal einer unsichtbaren Kirche verflüchtigt werden“. „Die Kirche (kann) in ihrem Handeln sündig sein“ (88f.).

Im Oeuvre von Joseph Ratzinger ist der ekklesiologische Inkarnations-Topos Leitmotiv; er „begegnet wiederholt und nicht selten in fast stereotyper Form“²⁶. Am Vorabend des Konzils schreibt Ratzinger 1961: „[D]er Katholizismus beruht wesentlich auf dem Glauben daran, dass die Menschwerdung Gottes nicht damals, im Jahre 33, in Palästina, aufgehört hat, als Christus die Erde verließ, sondern dass Gott Mensch geblieben ist und uns noch immer so verbindlich und aufreizend begegnen kann wie damals: nämlich in der Kirche“²⁷. „Die Art des Anstoßes hat gewechselt, aber der Anstoß ist weiter geblieben.“²⁸ Bemerkenswert aus heutiger Sicht sind folgende Sätze:

„Diese Kirche mit ihren Priestern, von denen der eine hochmütig, der andere borniert, der eine eitel, der andere sentimental und dieser und jener einmal vielleicht auch wirklich fromm oder heilig ist. Das sollen wir uns gefallen lassen? Ich sage: Ja. Denn das gerade ist die Demut des Glaubens, dass wir Gottes Tun so hinnehmen wie es ist, nicht wie wir es haben möchten. Die Menschwerdung Gottes ist nun einmal gerade seine Selbsterniedrigung, sein Eingehen in die Ordnungen dieser Welt und damit etwas, woran der menschliche Stolz sich stoßen kann. Und bilden wir uns nur ja nicht ein, das wäre zu Zeiten Jesu leichter gewesen.“²⁹

In einem Beitrag von 1962 gleichfalls aus der Feder von Joseph Ratzinger heißt es:

26 WENZ, Protestantismus 4; vgl. auch DERS., Gottesidee 449–471.

27 RATZINGER, Wiedervereinigung 818; Kautelen formuliert er in: Kritik 487f.: „Leider gibt es aber auch eine Übertreibung der Inkarnationstheologie, die den klaren Kern der Sache verdunkelt, indem sie sie für allerlei Nebenabsichten verwendet. Es heißt das inkarnatorische Prinzip missbrauchen, wenn man jeden Kanon, jede einmal nützlich gewesene Anordnung und jeden Brauch dadurch verendgültigen und außerhalb der Kritik stellen will, dass man all dies als Teil der Fleischwerdung des Wortes ausgibt.“ Es wäre auch „falsch, die Inkarnation als das Ganze und so als das Ende hinzustellen, damit die Kirche als das schon vollendete Reich Gottes auszugeben und so praktisch ihre große eschatologische Zukunft, die Verwandlung in Gericht und Ende zu leugnen, um sie nur ja aus jeglicher Kritik herauszuhalten. Nein, ihr göttlicher Kern wird von Menschen verwaltet, und diese Menschen sind und bleiben der Kritik unterstellt [...]“.

28 DERS., Wiedervereinigung 822.

29 Ebd., 821f.

„Als Hüter des göttlichen Wortes, das rein bleibt, selbst wenn es in unreine Hände kommt³⁰, haben sie (sc. die Kleriker) zweifellos ein besonderes Anrecht auf Schutz vor eifertiger Kritik, damit nicht das Hören auf den göttlichen Auftrag verloren gehe über dem allzu lauten Reden von der menschlichen Schwäche.“³¹

Wer den Abschnitt „Ethos des Kritikers“ bzw. des „Kritisierten“, aus dem der zitierte Passus stammt, heute liest, dem tritt eine Mentalität entgegen, von der es schwer fällt nicht anzunehmen, dass genau sie den Nährboden für ein Verhalten von kirchlichen Verantwortungsträgern bot, das den „Schutz“ der Täter über das Leiden der Opfer stellt, denen man oft genug auch nicht glaubt oder am Erlittenen gar (Mit-)Schuld zuweist.

Was die „Inkarnatorische Ekklesiologie“ betrifft, ist von Bedeutung, dass ihr das 2. Vatikanum mit dem Modell vom „Volk Gottes“ und kirchlicher „Communio“ alternative Konzepte zur Seite stellt und sie selbst damit nicht unwesentlich modifiziert. Die Kirche „ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“, heißt es in *Lumen gentium* Nr. 8. Sie ist Braut Christi und Dirne zugleich, wie schon die Kirchenväter zu sagen wussten. Eine theologische Ursachenforschung in der gegenwärtigen Kirchenkrise kann von diesen ekklesiologischen Rahmenfragen nicht absehen.

30 Unter dem Stichwort „Glaubenskrise“ notiert KAUFMANN, Kirche 143: „Der halb-magische Gottesglaube unserer Väter, das Sakramentenverständnis als ‚opus operatum‘ und die Vorstellung, dass Gott die Geschicke dieser Welt unabhängig vom Tun der Menschen lenke, wird sich nicht wieder herstellen lassen [...]“.

31 RATZINGER, Kritik 493f.; allerdings setzt er hinzu: „Das darf aber andererseits nicht dazu führen, sich hinter einer bequemen Selbstidentifizierung mit der ‚Kirche‘ zu verstecken, die einen allzu leichten Schutz verspricht, der freilich den andern [sc. den Kritikern] erst die Flucht vor der Selbstkritik in die Kritik an der im Sinn eines hierarchisch-bürokratischen Apparates missverstandenen Kirche gestattet. Hier muss in der Tat in höherem Maß als bisher Selbstbescheidung der Kleriker gefordert werden, die eine falsche Gleichsetzung mit ‚der Kirche‘ verneint. Solche Selbstbescheidung schließt dann notwendig eine wache Bereitschaft, sich selbst zu kritisieren und damit auch die Bereitschaft ein, alle Kritik von außen nüchtern auf ihren Ernst und ihr Gewicht zu prüfen [...]“.

1.3 Zur De-Sakralisierung der Kirche und ihrer Ämter

Auf der Suche nach einer erneuerten Theologie der Ämter sind die Folgen der von Franz-Xaver Kaufmann beschriebenen „Sakralisierung“ der Institution Kirche seit dem frühen 19. Jahrhundert ins Bewusstsein zu bringen und auf den Prüfstand zu stellen. Was „Sakralisierung“ genau bezeichnet, bedarf der Klärung.³² Die Etymologie des Begriffs, an die Magnus Schlette und Volkhard Krech erinnern,³³ belegt, dass die Opposition zum Profanum das entscheidende semantische Merkmal ist. Wie sein Morphem am Ende anzeigt, ist Sakralisierung ein „Prozessbegriff, der das Ergebnis eines kollektiven Einstellungswandels bedeutet“³⁴. Dieser Einstellungswandel betrifft dasjenige, was menschlicher Verfügung entzogen und als unantastbar gelten soll, weil ihm fortan „Heiligkeit“ zugesprochen wird. An der Grenze von Immanenz zur Transzendenz wird Weltliches, das an sich nicht „heilig“ ist,³⁵ ausgesondert, um so im Weltlichen die „Heiligkeit“ Gottes erfahr- oder

32 SCHLETTE/KRECH, Sakralisierung 437: „Weder in der Geschichte der Religionsforschung noch im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs sind Inhalt und Umfang des Sakralisierungsbegriffs bereits hinreichend diskutiert worden, um seine stabile Verwendung zu gewährleisten, auf die sich die zukünftige Forschung in Zustimmung oder Kritik berufen könnte.“

33 Ebd., 438: „Das Substantiv ‚Sakralisierung‘ ist vom Verb ‚sakralisieren‘ abgeleitet, dessen Stamm aus dem lateinischen Adjektiv ‚sacer‘ gebildet wird. ‚Sacer‘ bezeichnet die Sphäre göttlichen Eigentums, also alles, was einem Gott zugehörig ist [...]. Sachlich verwandt ist das Adjektiv ‚sanctus‘, das wiederum bestimmte Orte, Gegenstände und Personen als unverletzlich und schützenswürdig qualifiziert. Die enge semantische Verbindung zwischen ‚sacer‘ und ‚sanctus‘ bringt sowohl das Kompositum ‚sacrosanctus‘ als auch der gemeinsame Gegenbegriff ‚profanus‘ zum Ausdruck, womit dasjenige bezeichnet wird, was, wörtlich, vor dem Tempel bleibt, sich also außerhalb des göttlichen Bezirks befindet. Das Konsekrierte ist wesentlich dadurch bestimmt, dass es, wiewohl selbst nicht göttlich, aufgrund seiner Zugehörigkeit zum göttlichen Bezirk von der ‚profanen‘ Welt geschieden ist.“

34 Ebd., 445.

35 Ebd., 439: „Der sakrale Bezirk ist zwar weltimmanent, transzendiert aber das Weltliche durch seine Zugehörigkeit zu den Göttern, die in der Welt tätig werden, nicht aber von dieser Welt sind. Das Heilige ist ein Ambivalenzphänomen im Schnittfeld von Immanenz und Transzendenz.“ Ebd., 441: „Nichts ist ‚an sich‘ heilig und ist folglich auch gar nicht als heilig von einem Bereich des Profanen unterscheidbar, was nicht entsprechend abgegrenzt und zum Gegenstand eines reglementierten Umgangs gemacht wird.“

erahnbar werden zu lassen. Derartige „Zuschreibungsprozesse“ von „Heiligkeit“ bedienen sich symbolisch-ritueller Handlungen.

Räume werden „geweiht“ und so ihrer profanen Nutzung entzogen: Sie werden zu „Sakralräumen“. Wasser wird gesegnet und wird zu „Weihwasser“. In der Eucharistie werden Brot und Wein „konsekriert“ und alltäglichem Gebrauch entzogen. Der Becher, über den das Eucharistiegebet gesprochen wird, wird zum „Kelch des Segens“ (1 Kor 10,16).³⁶

Wie der Prozess der Sakralisierung Bereiche des Lebens ergreifen oder bestehende erweitern kann, so ist auch die Umkehrung denkbar, wie am Umgang mit nicht mehr benötigtem Kirchenraum und seiner De-Sakralisierung heute anschaulich zu beobachten ist. Die Sakralisierung der Institution Kirche als *Societas perfecta* im Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, wie ihn Franz-Xaver Kaufmann beschreibt, zeigt einen Prozess, der in der Moderne – in Fortführung sakraler Traditionen, die seit der spätantiken Reichskirche in Anknüpfung an pagane Herrschaftsstrukturen im Christentum lebendig geblieben sind – die Institution der Kirche und ihre amtlichen Repräsentanten mit Immunität und Unantastbarkeit umkleidet hat. Wenn es seit einiger Zeit Usus ist, dass Päpste ihre Vorgänger „heilig“ sprechen, ist dies vielleicht das deutlichste Zeichen einer Kirche, die auf *Selbstsakralisierung*³⁷ bedacht ist. Der Prozess betrifft nicht nur die Spitze der Institution in einer anscheinend nebensächlichen Sache, sondern wirkt sich auf allen Ebenen der Institution aus bis in ihre „sakramentale“ Mitte. Umgekehrt stützt das seit der Spätantike sazerdotalisierte Amt die Sakralisierung der Institution und ihrer Amtsträger.³⁸ Heute sind *Unterscheidungen* angebracht: zwischen *Sakramentalität* und *Sakralität*, zwischen *Dienstant* und *Sazerdotalisierung*³⁹ – und dies, da sich am Horizont eine „De-Sakralisierung“ der Institution Kirche abzuzeichnen beginnt.

36 So die meisten deutschen Übersetzungen! Anders in Lk 22,20 etwa FRIDOLIN STIER, Das Neue Testament 188: „Und ebenso nahm er *den Becher* nach dem Mahl und sagte: Dieser *Becher* ist der neue Bund in meinem Blut ...“. ποτήριον bezeichnet im Griechischen unabhängig von den Kontexten ein Trinkgefäß, etwa den „Becher“. Zu einem Sakralgegenstand wird dieser erst durch kulturelle Zuschreibung.

37 Dieser Begriff nach JOAS, Macht 419–488 („Das Heilige und die Macht. Kollektive Selbstsakralisierung und ihre Überwindung“).

38 Siehe im Schlusskapitel Punkt 1: „Zur Sazerdotalisierung des kirchlichen Amtes in der Spätantike“.

39 Siehe im Schlusskapitel Punkt 4: „Heilig statt sakral“.

Was die Priesterweihe betrifft, so haben wir uns im theologischen Gespräch der Ökumene daran gewöhnt, von der „Ordination“ der Amtsträger und Amtsträgerinnen zu reden. Der Begriff leitet sich her vom lateinischen Terminus *ordinatio*, der eine aktive Bedeutung („Aufstellung der Reihe nach“, übertragen: „die Anordnung“ etc.) und eine passive („Reihenfolge“, übertragen: „die getroffene Anordnung“) besitzt; unter die aktive Bedeutung fällt im Kontext des Staatslebens „Bestellung zu einem Amt“, „Bestallung“ oder „Amtsbesetzung“.⁴⁰ *Ordinatio* ist *profaner* Ordnungsterminus, der samt Ableitungen in der patristischen und mittelalterlichen Literatur auch für die „Einsetzung“ kirchlicher Amtsträger benutzt wird.⁴¹ In der Ökumene ist er der geeignete Terminus, zumal er in vielen modernen Sprachen wie dem Englischen („*ordination to the priesthood*“) oder Französischen („*ordination sacerdotale*“) beheimatet ist. Im Deutschen ist der Terminus „Priesterweihe“ gebräuchlich, was den „sakralen“ Charakter der Handlung zum Ausdruck bringt – im Unterschied zur „Beauftragung (zum pastoralen Dienst)“ bei sogenannten Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und -referenten, wie die bürokratischen Bezeichnungen dieser Dienste, die bar jeder sakralen Aura sind, lauten. Einer Verwechslung mit dem „Weiheamt“ sollen sie vorbeugen, können aber nicht verbergen, dass es – neben anderen Merkmalen – die Teilhabe an der sakralisierten (Männer-)Welt ist, welche den Unterschied der Dienste ausmacht.⁴²

40 GEORGI II 3439.

41 NIERMEYER/VAN DE KIEFT, *Lexicon* 969, bieten Beispiele für *ordinare* = „in den Priesterstand aufnehmen, einen Geistlichen einsetzen, ordinieren, zu einem bestimmten Kirchenamt befördern“, etwa *presbyterum in parochiam, in (ad) ecclesiam* = „einen Priester an einer bestimmten Kirche einsetzen“, oder *presbyterum in ordinem* = „in den *ordo* einer Kathedrale aufnehmen“, auch von einer Äbtissin: *aliam abbatissam ibidem, mittere, eligere et hordinare*; ebd. 970 zum Lemma *ordinatio*. – Vgl. etwa Augustinus, Ep. 43,3; Serm. 273,3.

42 Siehe unten S. 160 Anm. 52; SCHWOPE, *Gesandt* 324f.: „Status und Amt der Gemeinde- und Pastoralreferenten sind nach wie vor in der theologischen Diskussion umstritten. Die Spannung verläuft zwischen zwei Polen: Sie werden einerseits als laikale Dienste auf der Basis von Taufe und Firmung, andererseits als dem *Ordo* zugehörig angesehen. Die Rahmenstatuten der DBK skizzieren diese Spannung zwischen theologischer Verortung im allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und der obligatorischen bischöflichen Beauftragung in einer Liturgie, ohne die Gemeinde- und Pastoralreferenten den Dienst nicht ausüben können. Diese Polarisierung hat auch Einfluss auf die Gestaltung der Feiern [...]. Bereits recht simpel erscheinende Fragen, ob

Nicht unwesentlich trägt das Zölibatsgesetz zu diesem Unterschied bei, der das normierte Erscheinungsbild des sog. „Weihepriestertums“ prägt. Seine Wurzeln besitzt der Zölibat im kultisch-sacerdotalen Verständnis des priesterlichen Dienstes, wie es sich in der Spätantike herausgebildet hat.⁴³ Der Dienst am Altar erforderte kultische Reinheit, was im Laufe der Zeit die Ehelosigkeit des Kultdieners nach sich zog. Inzwischen hat das Zweite Vatikanum das kultisch-sacerdotale Amtsverständnis im Prinzip zu überwinden versucht.⁴⁴ Selbst die Verfechter des Zölibats wollen von Reinheits-Begründungen nichts mehr wissen. Nach dem Zweiten Vatikanum machte als Argument die Lebensform „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,12) Karriere, ein scheinbar attraktives Modell, weil es meint, sich auf Jesus und den Apostel Paulus berufen zu können. Aber Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ ist nach dem Neuen Testament „weder Bedingung der Nachfolge Jesu noch allgemein ‚apostolischer Lebensstil‘“⁴⁵, erst recht ist sie untaug-

bspw. die zu sendenden/beauftragenden Personen mit den liturgischen Diensten beim Einzug teilnehmen oder nicht, erweisen sich in der Analyse als Indikatoren für dogmatische und kirchenpolitische Positionierungen [...].“ Zur Frage vgl. ausführlicher unten S. 106 und 159 f. sowie das Schlusskapitel. – PIEPER, Sakral 49, macht den „wesenhafte(n) Unterschied zwischen Beauftragung und Weihung“ auf traditionellen Bahnen daran fest, „dass die Person des Beauftragten, indem sie einen Auftrag erhält und annimmt, sich nicht selbst verändert, während der Geweihte eine neue seinshafte Qualität empfängt; durch die Konsekration wird er umgewandelt in eine *persona sacra*.“ (Vgl. auch unten S. 242 Anm. 27).

43 WOLF, Zölibat 37–45; LUTTERBACH, Reinheit 276–179 („Die Hinkehr zur kultischen Reinheit seit dem 4. Jahrhundert“). – Hubert Wolf informiert in seinem Buch umfassend über die Entwicklung der Gesetzgebung bis hin zum Codex Iuris Canonici von 1917, der die Ehe zum Weihehindernis und die Weihe zum Ehehindernis erklärte; Wolf dokumentiert, wie zu verschiedenen Zeit nicht nur „ganz Unterschiedliches“ unter dem Zölibat verstanden wurde, sondern „die Vorschriften (auch) immer wieder erneuert, modifiziert und gegen große Widerstände durchgesetzt werden“ mussten (26). Zugleich wandelten sich Motive und Gründe für diese Lebensform. Von großer Bedeutung waren im Mittelalter und in der frühen Neuzeit „ökonomische Wurzeln“. „Die Sicherung der Kirchengüter war sogar einer der Hauptgründe für die allgemeine Einführung des Zölibatsgesetzes in der lateinischen Kirche“ (55).

44 Siehe unten Kap. 9.1.

45 HÄFNER, Ehelosigkeit 32. Gewiss hat es „in der Kirche immer eine Form des Apostolats gegeben, das mit einem ehelosen Leben verbunden war“, so WUCHERPENNIG, Wurzeln 293, der zu Recht fordert: „Es muss in der Kirche immer einen Raum geben, in dem der Zölibat so gelebt wird.“

lich, als Argument für das Zölibatsgesetz herzuhalten.⁴⁶ Im Vordergrund der Verteidigung des Gesetzes dürfte stehen, was zumeist nicht ausgesprochen wird: „die Stabilisierung des hierarchischen Systems der katholischen Kirche“⁴⁷ durch den Zölibat. Seine Aufhebung, die wünschenswert wäre, hätte zur Folge, dass das klerikale System mit Standesdenken und „Machtgefälle zwischen Männern und Frauen“⁴⁸ insgesamt zur Disposition gestellt würde.

46 Den Versuch von HEID, Zölibat, das in 1Tim 3,2.12; Tit 1,6 genannte Kriterium, ein Amtsträger (Episkopos oder Diakonos) müsse „Mann einer Frau“ sein, als „Verbot der Zweitehe für Kleriker“ zu deuten und daraus eine „Art Verpflichtung auf dauerhafte Enthaltensamkeit“ abzuleiten (51), bezeichnet WOLF, Zölibat 22, im Anschluss an die Besprechung des Buches durch Hermann Josef Sieben (ThPh 73 [1998] 586) zu Recht als „gescheitert“ (vgl. unten S. 95 Anm. 29); das gleiche Urteil fällt HÄFNER, Ehelosigkeit 27–32. Wenn Walter Kardinal Kasper in seinem oben S. 14 Anm. 2 genannten F.A.Z.-Artikel erklärt, die Zölibatsfrage sei „international exegetisch wie historisch mit Ergebnissen diskutiert worden, die es seriöser Weise wissenschaftlich nicht mehr erlauben, die alten Argumente einfach zu wiederholen“, scheint er Stefan Heid zu folgen.

47 WOLF, Zölibat 145.

48 Ebd., 147.

2. Kirche, quo vadis?

Der „Synodale Weg“, auf den die Kirche in Deutschland sich im Advent 2019 als Reaktion auf die Missbrauchskrise begeben hat, ist im März 2023 zu einem gewissen Abschluss gelangt, die Römische Synode hat ihre wichtigste Etappe noch vor sich.¹

2.1 Der Synodale Weg 2019-2023

Der Versammlung der Delegierten einschließlich der Bischöfe ist zu danken, dass sie sich der gegenwärtigen Krise der Kirche gestellt und dabei zu klaren Worten durchgerungen hat.² Solche finden sich bereits im sog. „Orientierungstext“ des „Synodalen Weges“, der ihm die Richtung vorgeben sollte und den Titel trägt: „Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung“ (SW2).³

„In der Kraft Gottes weiß sich die Kirche herausgefordert, den systemischen Missbrauch geistlicher Macht nicht zu verdrängen, sondern zu bekämpfen, die Ressourcen des Glaubens nicht zu verschleiern, sondern nachhaltig zu nutzen“ (Nr. 4).

„Sexualisierte Gewalt, sexueller und spiritueller Missbrauch sowie die Vertuschung dessen sind in unserer Kirche geschehen und haben

1 Aufschlussreich der 2022 erschienene, von Paul M. Zulehner u. a. hg. Sammelband mit dem Titel „Synodalisierung“, der unterschiedliche Stimmen zum Thema versammelt.

2 STRIET, Kirche.

3 Mit dem Untertitel: „Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland“; dieser und die anderen oben genannten Dokumente des „Synodalen Weges“ – ihre offizielle Zählung lautet SW1 etc. – sind auf den Seiten der Deutschen Bischofskonferenz in Form von Broschüren (pdf-Format) unter <https://www.synodalerweg.de/beschluesse> abrufbar; im Folgenden werden sie mit der jeweiligen Nr., der Angabe des jeweiligen Abschnitts oder der Seite der Broschüre zitiert.

systemische Ursachen. Die Kirche hat durch ihre Struktur, ihr Handeln und ihre Positionen großes Leid verursacht“ (Nr. 5)

Zum Selbstverständnis des „Synodalen Wegs“ heißt es, er vereine unterschiedliche Dimensionen, die zusammengehörten und nicht gegeneinander ausgespielt werden dürften: mit dem „gemeinsame(n) Hören auf Gottes Wort“ eine *geistliche* Dimension (5), mit der Orientierung an den „Quellen des Glaubens“ eine *theologische* (6), mit dem Sinn für „die Stimme des ganzen Volkes“ (6) eine *ekklesiale* und mit dem Ringen um mehrheitsfähige bzw. im besten Fall einvernehmliche Antworten eine an demokratischen Standards Maß nehmende *ordnungsorientierte* Dimension. In der Vertiefung dieser Elemente im Grundtext „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhalbe am Sendungsauftrag“ (SW3) wird zum ersten Punkt „Hören auf Gottes Wort“ ausdrücklich erklärt: „Der Verweis auf die Heilige Schrift braucht die wissenschaftliche Exegese“ (Nr. 19).

Unter diesen Vorzeichen rangen die Delegierten um Antworten auf unterschiedlichen thematischen Feldern und formulierten Optionen und Empfehlungen für eine Reform der Kirche. Neben dem erwähnten Grundtext: „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“ sind auch die beiden anderen Grundtexte: „Priesterliche Existenz heute“ (SW4) und „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ (SW5) von Belang für das Thema dieses Buches, letzterer, weil er Ergebnisse der jüngeren Forschung zur Entwicklung der frühchristlichen Ämter knapp zusammenfasst, wie sie im vorliegenden Buch näher begründet werden.⁴ Die Frage nach der sog. „Christusrepräsentanz“ im Weiheamt war Brennpunkt der Debatten.⁵ Die Position der letzten Päpste, die sich auf die traditionelle Geschlechteranthropologie stützt, hat Franziskus in seinem Nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* bekräftigt und erneuert:

4 Vgl. daraus insbesondere die Abschnitte 3.4: „„Die Zwölf‘ und ‚die Apostel‘ – nicht deckungsgleich“; 3.5: „Frauen in den neutestamentlichen Gemeinden“; sowie 3.6: „Biblische Ämtermodelle: Von der Deutung der Geschichte zur Gestaltung der Gegenwart“.

5 Vgl. SW4 Kap. 5.2 („Die gemeinsame Christusrepräsentanz der Getauften und die Christusrepräsentanz des Priesters“); SW5, S. 49f. Dazu: ECKHOLT / RAHNER (Hg.), Christusrepräsentanz.

„Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der Eucharistie feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als Zeichen des einen Priesters. Dieser Dialog zwischen Bräutigam und Braut, der sich in der Anbetung vollzieht und die Gemeinschaft heiligt, sollte nicht auf einseitige Fragestellungen hinsichtlich der Macht in der Kirche verengt werden“ (Nr. 101).⁶

Demgegenüber erklärt der „Synodale Weg“ in wünschenswerter Deutlichkeit: „Die Frage nach der Christus-Repräsentation ist von der Frage nach der natürlichen Ähnlichkeit mit einem Mann zu unterscheiden. Jesus Christus ist gegenwärtig, wenn Menschen in seinem Geist handeln.“⁷ Der Grundtext entfaltet diese These in Abschnitt 5.7: „Christusrepräsentanz und Erneuerung der Ämtertheologie auf den Wegen des armen Jesus“.

2.2 Die 16. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode 2021-2024

Die römische Synode 2021–2024⁸ wählt einen anderen Zugang und versteht sich auch nicht wie der „Synodale Weg“ in Deutschland als Reaktion auf die weltweite Missbrauchskrise der Kirche. Papst Franziskus zufolge geht es um Einüben einer gesamtkirchlichen Synodalität, von der er bereits 2015 sprach, mit dem Ziel, die missionarische Strahlkraft der Kirche zu erneuern:

6 Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* von Papst Franziskus an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens vom 2. Februar 2020, Nr. 101, abrufbar als pdf unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Der Papst fährt fort: „Denn der Herr wollte seine Macht und seine Liebe in zwei menschlichen Gesichtern kundtun: das seines göttlichen menschgewordenen Sohnes und das eines weiblichen Geschöpfes, Maria. Die Frauen leisten ihren Beitrag zur Kirche auf ihre eigene Weise und indem sie die Kraft und Zärtlichkeit der Mutter Maria weitergeben. Auf diese Weise bleiben wir nicht bei einem funktionalen Ansatz stehen, sondern treten ein in die innere Struktur der Kirche.“

7 SW5 unter 6.1.

8 Zu ihr siehe das von Hünermann und M. Theobald hg. Themenheft der ThQ, Heft 4, 2022, mit Beiträgen von P. Hünermann, C. Theobald, M. Wijlens, E. Conway, T. Neumann und A. B. Fayé.