

Von der Mannigfaltigkeit der Ämter in einer postmodernen Kirche¹

Hedwig Meyer-Wilmes

Unsere westeuropäische Kultur ist durch eine eigenartige Kluft gekennzeichnet. Auf der einen Seite nimmt das Interesse an religiösen Institutionen immer mehr ab, auf der anderen Seite gibt es einen wachsenden Religionsbedarf auf der Ebene individueller Lebenswelten. Das drückt sich zum Beispiel an dem Rückgang des Gottesdienstbesuches und den Austrittszahlen der beiden großen Konfessionen in Deutschland sowie dem gleichzeitig feststellbaren Anwachsen der BesucherInnen von Kirchen- und Katholikentagen aus. Die „Moment-Kirche“ scheint im Trend zu liegen. Die Diagnose dieses Zustandes wird als zunehmende Individualisierung und Säkularisierung der Gesellschaft beschrieben und teils bedauernd, teils polemisch vorgetragen. Unter Säkularisierung wird die zunehmende Tendenz zur Religionslosigkeit der Gesellschaft verstanden, unter Individualisierung das Ausklinken aus traditionellen Lebensformen zugunsten einer emanzipativen Ich-Bezogenheit.

Das heißt, Individualisierung wird zum Leitbegriff einer pessimistischen Kulturdeutung und Säkularisierung zur Begründung der „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“². Kirche wird in einer derartigen Sicht zur letzten Bastion von Gemeinschafts- und Traditionsbewußtsein. Kirche wird im Kontrast zur Gesellschaft aufgefaßt, als Institution, die selbst nicht den Einflüssen der modernen Gesellschaft unterliegt. Doch „um die Identität von Kirche festzustellen, vergewissern wir uns erst des gesellschaftlichen Kontextes, in dem sie sich befindet, dem der Säkularisierung. Dieser Kontext bestimmt die Identität von Kirche mit, aber sie ist nicht nur von ihm bestimmt“³. Das bedeutet, Kirche ist immer Kirche im Kontext und in der Zeit der Moderne, Kirche ist säkularisierte Kirche. Die Säkularisierung bestimmt die Identität von Kirche, diese ist kein Getto in der Moderne. Kirche ist säkularisierter als sie zugibt und „moderner“ als ihr lieb ist. „Es hat nun wenig Sinn, angesichts dieser Situation in das in katholischen Kreisen heute wieder sehr beliebte antimodernistische Klagelied einzustimmen, als ob die moderne Kultur schlechthin vom Bösen wäre und es in ihr keine Brücken, keine Anknüpfungspunkte für die christliche Botschaft mehr gäbe. Mitnichten! Auch diese Kultur ist in das Erlösungswerk Christi eingeschlossen, auch ihr ist das Evangelium in einladender Sympathie zu verkündigen, auch sie gehört zur universalen Weggemeinschaft aller Kinder Gottes zum verheißenen Reich Gottes.“⁴ Dieses Zitat des Frankfurter Dogmatikers Medard Kehl verdeut-

licht, daß moderne Kultur und christliche Religion in einer wechselseitigen Beziehung stehen, stärker noch, daß auch die Moderne Verheißungen kennt, die uns dem „Reich Gottes“ ein Stückchen näher bringen. Anders gesagt: Nennt man es nun die Betonung des eigenen Gewissens oder individuelle Freiheit, Toleranz gegenüber anderen Grundüberzeugungen oder Pluralität, Skepsis gegenüber absolutistischen Geltungsansprüchen oder Kritik als Lebenshaltung: Viele Werte, die der modernen Gesellschaft selbstverständlich geworden sind, entsprechen durchaus den Werten der jüdisch-christlichen Tradition. Und diese Kompatibilität ist nicht zufällig, sondern ursächlich. Denn genauso wie die moderne Kultur vom Christentum „infiziert“ ist, gilt dies andersherum. Auch säkularisierte Gesellschaften sind nicht automatisch „religionslos“ oder „kirchenabstinente“. Sie produzieren säkularisierte Formen von Religiosität und Traditionsdeutungen, in ihrer Abkehr von *der* Tradition öffnen sie den Blick für *die* Traditionen des Christentums.

In diesem Beitrag geht es weder um ein Klagelied noch um ein Loblied auf die Moderne, sondern um die spannende Frage, in welcher Weise Kirche selbst „modern“ ist und wie sie auf die Probleme einer säkularisierten Gesellschaft reagiert. Ich beantworte diese Frage über die Diskussion kirchlicher Ämter, weil diese Kirche in der Gesellschaft repräsentieren. Ämter sind öffentliche Funktionen, in denen und über die Kirche ihr spezifisches Selbstverständnis artikuliert. Sie dokumentieren kirchliche Präsenz in der Gesellschaft, d.h. in einer Gesellschaft, die Religion auf den privaten Raum beschränken möchte. Aus kirchlicher Perspektive geht es um die dramatische Frage, ob Kirche sich mit dem ihr zugewiesenen Status als „Privat-Kirche“ zufrieden gibt, oder ob sie sich offensiv in der modernen Gesellschaft verortet.

Nun sind wir es gewohnt, die Amtsfrage in der katholischen Kirche vorrangig als dogmatisches Thema zu behandeln. Das hat bei der Frage der Frauenordination mit dazu geführt, daß wir uns auch einer bestimmten dogmatisch-theologischen Argumentationsfigur unterwerfen. Das hat zur Folge, daß es in der aktuellen Diskussion primär darum geht, darüber zu spekulieren, ob Jesus gewollt habe, daß Frauen zu Priestern geweiht werden, ob die Kirche Entscheidungsgewalt darüber habe, Frauen ein Amt zu geben, wie der Umstand zu werten ist, daß die biblischen Zeugnisse von zwölf Aposteln reden, aber nur einer Frau den Titel „Apostel der Apostel“ zugestehen. D.h., man sucht danach, ob es in *der* Tradition Anhaltspunkte für oder gegen ein Amtspriestertum von Frauen gibt. Nun meinte die über jeden Feminismusverdacht erhabene Edith Stein schon 1932 zur Frage der Frauenordination: „Dogmatisch scheint mir nichts im Wege zu stehen, was es

Die Autorin

Hedwig Meyer-Wilmes, universitäre Hauptdozentin für Feministische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen; Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen; Herausgeberin verschiedener Jahrbücher dieser Gesellschaft. Jüngste Publikationen: *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg i.Br. 1990; *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996. Anschrift: Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande.

der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Neuerung durchzuführen ...“⁵ Ein Befund, den der große katholische Theologe Karl Rahner teilt.⁶ Auch ein fast einhelliges Votum der päpstlichen Bibelkommission, um ihre Meinung nach der biblischen Basis für die Beurteilung der Priesterweihe von Frauen befragt, besagt, „daß ein Verbot weiblicher Priester aus der Hl. Schrift nicht herausgelesen werden könne“⁷. Durch das päpstliche Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vom 30. 5. 1994 befinden wir uns in einer Situation, in der die Diskussion um die Frauenordination mit einem Diskussionsverbot belegt wurde. Dieses Schreiben verfolgte den Zweck, „die Debatte von der Ebene der Sachgründe für oder gegen die Weihe von Priesterinnen ... auf die Ebene des formalen Problems zu verschieben ... Der Einsatz der lehramtlichen Autorität war zudem geeignet, die Sachfrage in eine Gehorsamsfrage umzuwandeln ... ein nicht untypisches Verfahren in den Modernisierungskrisen der Kirche“⁸. Es geht also in der theologischen Diskussion nicht mehr nur um die Frage einer historischen Rekonstruktion des kirchlichen Amtes, sondern auch um die Frage des Gehorsams gegenüber dem Lehramt. Somit erhält diese Frage einen „status confessionis“. Meine Ausführungen sind von dem Interesse bestimmt, Überlegungen zur Verschiedenheit von Amtsformen in ihrer öffentlich-repräsentativen Funktion von Kirche vorzutragen. Inhalte und Begründung der Amtsformen sind von dem Anliegen eines Sichtbarwerdens von Kirche in der postmodernen Gesellschaft gekennzeichnet. Hier geht es also um einen religionssoziologischen Ausgangspunkt zur Begründung kirchlicher Ämter und nicht um eine Rekonstruktion von Tradition und Schrift. Damit ist nicht gesagt, daß die Argumente von Tradition und Schrift ausgeblendet werden, sondern daß Ämter in der Kirche auf ihre Funktion in einer säkularisierten Gesellschaft hin befragt werden. Hier geht es um eine offensive kirchliche Strategie in der Debatte, um das Aufbrechen von Polarisierungen und das Verlassen eines rein defensiven Reaktionsschemas.⁹ Dies geschieht in drei Schritten. Zuerst geht es um eine Kennzeichnung des Übergangs einer modernen zu einer postmodernen Gesellschaft, das heißt um das Nachzeichnen von Individualisierung als einer gesellschaftlichen Sozialform. Um die gebräuchliche Identifikation von Kirche mit Tradition und Gesellschaft mit Moderne aufzubrechen, werden Modernisierungsprozesse in der Kirche nachgezeichnet. In einem zweiten Schritt werden personen- und beziehungsorientierte Leitbilder von Kirche aus der feministisch-theologischen Debatte eingeführt, die ihrerseits versuchen, eine Antwort auf die Herausforderungen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse zu geben. Das Resümee dieser Debatte mündet in ein Plädoyer für unterschiedliche Amtsformen, bzw. eine Rückbesinnung auf die Vielfalt des kirchlichen Amtes. In einem dritten Schritt wird der Versuch gemacht, diese Vielfalt im Kontext bestehender und neu zu schaffender Ämter zu reflektieren, was im Nebeneinander von Diakonat, Presbyterat und Koinonat seinen Ausdruck findet.

Was ist eine moderne Gesellschaft?

Kennzeichnungen der modernen Gesellschaft werden gemeinhin an den drei Größen Gesellschaft, Kultur und Individuum vorgenommen. So benennt der Soziologe und Theologe Karl Gabriel drei Momente zur Beschreibung der Moderne: Erstens, die „schrittweise Ausdifferenzierung und Rationalisierung funktionaler Systemstrukturen im Bereich von Herrschaft, Religion, Wirtschaft und Wissenschaft“¹⁰. D.h., die moderne Gesellschaft kennt verschiedene Subsysteme mit eigenen Codes und Gesetzen, die unabhängig voneinander bestehen. Zweitens, die Pluralisierung und Kritik von Traditionsbeständen. D.h., traditionelle einheitliche Deutungsmuster werden durch eine Mehrzahl kultureller Deutungsmuster ersetzt. Und drittens, die Freisetzung von Individuen aus traditionellen Bindungen der Herkunft, des Standes und der Religion. Individualität wird zu so etwas wie einer sozial verordneten Lebensform in der Industriegesellschaft. Das, was früher nur wenigen Menschen zugemutet und zugestanden wurde - ein eigenes Leben zu führen -, wird nun mehr und mehr Menschen abverlangt. Individualisierung in der Industriegesellschaft ist somit „institutionalisiert“ und verdankt sich nicht mehr der Entscheidung von einzelnen. Das hat unterschiedliche Konsequenzen, so die, daß es keine einheitlichen Subjekte mehr gibt, wie den Arbeiter, den Bürger, die Christin, den Laien, den Mann, die Frau. Es kommt zur Herausbildung von „Patchwork-Identitäten“, die über den Prozeß der Ich-Werdung in den verschiedenen Subsystemen der Gesellschaft beschrieben und vom Individuum integriert werden. Anders gesagt: Dem Individuum wird abverlangt, sich Traditionsbestände anzueignen und nicht einfach zu übernehmen, ihm wird abverlangt, die Auflösung sozialer Lebensformen nicht nur als Zusammenbruch zu empfinden, sondern als Aufbruch zu neuen Ufern. Deutlich ist, daß hier Gewinn und Verlust dicht beieinander liegen. Der Prozeß des „Werdens“ löst den Prozeß des „Seins“ ab. In dieser Individualisierungslogik könnte man unter Abwandlung des berühmten Ausspruches von Simone de Beauvoir „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“¹¹ sagen: Man wird nicht als ChristIn geboren, man wird es! Es wird Aufgabe und Chance des einzelnen, eine je eigene Biographie zu „entwerfen“ und zu realisieren. Identität ist auf der Ebene einfacher Rollenidentität nicht mehr zu sichern. „Alle Rollenidentitäten, selbst die marktvermittelten Arbeitsrollen, geraten unter Reflexionsdruck und müssen auf einer zweiten Ebene - der Ich-Identität - ‚selbstreferentiell‘ rekonstruiert werden. An die Stelle des schlichten Modells der Übernahme eines Musters von Identität und Lebenslauf tritt die Perspektive der lebenslangen Arbeit an der eigenen Biographie.“¹² Diese Diagnose des Individuums in der modernen Gesellschaft nennt Gabriel den „Durchbruch zur entfalteten Modernität“. Was aber ist nun eine „entfaltete“ im Unterschied zu einer weniger entfalteten Moderne?

Von der modernen zur postmodernen Gesellschaft

Ich möchte einen Moment bei dem Unterschied von entfalteter und weniger entfalteter Moderne oder moderner und postmoderner Gesellschaft verweilen. In

*Von der
Mannigfaltig-
keit der Ämter
in einer
post-
modernen
Kirche*

seinem Buch „Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne“ beschreibt der Soziologe Ulrich Beck Gesellschaft in der Unterscheidung von reflexiver und einfacher Moderne. „An die Stelle der Vormoderne ist die ‚Tradition‘ der Industriegesellschaft selbst getreten. Wurden mit der Wende ins 19. Jahrhundert die Lebens- und Arbeitsformen der feudalen Agrargesellschaft, so werden heute die der entwickelten Industriegesellschaft aufgelöst: soziale Klassen und Schichten, Kleinfamilie mit den in sie eingelassenen ‚Normalbiographien‘ von Männern und Frauen ... Damit wird eine Legende entzaubert, die im 19. Jahrhundert erfunden wurde und bis heute das Denken und Handeln in Wissenschaft, Politik und Alltag beherrscht - die Legende nämlich, die Industriegesellschaft in ihrer Schematik von Arbeit und Leben sei eine moderne Gesellschaft.“¹³ Beck verweist einerseits auf ein historisch bekanntes Schema, das die feudale Agrargesellschaft als „vormodern“ im Gegensatz zur „modernen“ Industriegesellschaft versteht. Andererseits macht er darauf aufmerksam, daß die Industriegesellschaft, die angetreten ist, die Tradition zu modernisieren, selbst schon wieder Tradition ist. D.h., er sieht einen Prozeß der Modernisierung der Industriegesellschaft am Werk, den er „reflexive“ Moderne nennt. Seiner Gesellschaftstheorie liegt die Einschätzung zugrunde, „daß wir Augenzeugen - Subjekt und Objekt - eines Bruches innerhalb der Moderne sind, die sich aus den Konturen der klassischen Industriegesellschaft herauslöst und eine neue Gestalt - die hier so genannte (industrielle) ‚Risikogesellschaft‘ - ausprägt“¹⁴. Mit dem Begriff „Risikogesellschaft“ möchte der Autor die Gefährdungen und Krisen der Industriegesellschaft andeuten. In der einfachen Moderne konnte man noch daran glauben, daß Technik dem Fortschritt dient, mehr Investitionen Arbeitsplätze schaffen, das Interesse an Religion abnimmt. In der reflexiven Moderne könnte man wissen, daß Technologie auch Lebensgrundlagen zerstört, Arbeitsplätze vernichtet und Kirchenabstinenz nicht mit Religionslosigkeit gleichzusetzen ist. In den sozialen Bewegungen (Frauen-, Friedens-, Umweltbewegung) werden diese Risiken öffentlich an den Pranger gestellt. Beck sieht diese „Anti-Öffentlichkeiten“ oder die TrägerInnen einer „Politik der Gegeninterpretation“ nicht als Ausrutscher der Moderne, sondern als postmodernes Sprachrohr von Wissenschafts-, Technik-, Fortschritts- und Kulturkritik, die eine konsequente Weiterentwicklung über den Entwurf der Industriegesellschaft hinaus formulieren.¹⁵ (Selbst-)Kritik der Industriegesellschaft bedeutet für diesen Autor eine Modernisierung der Tradition Industriegesellschaft. Er verwendet hier den Begriff „reflexive“ Moderne - der Theologe Gabriel würde sagen: entfaltete Moderne - und nicht Postmoderne, weil er die Risikogesellschaft als in die Moderne involviert und über die Moderne hinausgehend auffaßt. Man kann auch sagen, die Moderne gerät zu ihren eigenen Prinzipien in Widerspruch. Demokratie provoziert sozusagen immer auch die Kritik an ihr. Modernisierung der demokratischen Industriegesellschaft bedeutet demnach, die Halbierung ihrer Prinzipien öffentlich zu kritisieren. Die reflexive oder entfaltete Moderne zehrt von den Früchten der Moderne, insofern zeigt sich in dem „Post“ Kontinuität und Widerspruch. Nun ist aber auch eine entfaltete, postmoderne Gesellschaft kein homogenes Gebilde. Die Entwick-

lung von einer modernen zu einer postmodernen Gesellschaft verläuft nicht nach dem Schema einer zeitlichen Chronologie, sondern zeigt immer auch Brüche, Rückschritte und Ungleichzeitigkeiten. Man denke nur an die deutsch-deutsche Vereinigung. Nur auf den deutschen Sprachraum bezogen, läßt sich zeigen, daß wir in einer tendentiell postmodernen Gesellschaft mit teils prä-, teils modernen und teils postmodernen Zügen leben.

Modernisierung in der katholischen Kirche

Blickt man nun auf die Entwicklung der katholischen Kirche und christlichen Theologie dieses Jahrhunderts, so ist hier ebenso eine Gleichzeitigkeit von Traditionalität und Modernität zu konstatieren. Das schafft Spannungen und Widersprüche, die teils auf kontextabhängige Faktoren der modernen Industriegesellschaft und der postmodernen Dienstleistungsgesellschaft zurückzuführen und teils hausgemacht sind. Am Beispiel lehramtlicher Äußerungen des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils werden nun Entwicklungen benannt, die den Einzug der Moderne in die Kirche dokumentieren. In einem zweiten Schritt werden Widersprüche genannt, die mit ungelösten Fragen „im eigenen Haus“ zu tun haben.

Während des Ersten Vatikanischen Konzils (1869-1870) wurden zwei dogmatische Konstitutionen verabschiedet, die aus heutiger Sicht bemerkenswert sind, da sie ein Konfliktpotential thematisieren, das die Kirche bis heute begleitet: Die Konstitution *Dei Filius*, die das Verhältnis von moderner Wissenschaft und christlichem Glauben behandelt und deren Vereinbarkeit festhält, sowie die Konstitution *Pater Aeternus*, die den Jurisdiktionsprimat des Papstes und die Unfehlbarkeit seines Lehramtes definiert. „Wer die Inhalte des Kirchenschemas durchmustert und seine Stoßrichtung wahrnimmt, erkennt unschwer den ‚Sitz im Leben‘ der Befassung mit der Kirche. Es richtet sich in erster Linie gegen das Staatskirchentum, das die freie Selbstbestimmung der Kirche unterdrückte, und gegen jenen Liberalismus, der die Autorität und Heilsnotwendigkeit der Kirche zugunsten einer individualistischen, dem privaten Urteil und der eigenen Wahl überlassenen Religionspraxis relativierte. Der auch vorhandene antiprotestantische Akzent hat vor allem damit zu tun, daß im Protestantismus und seiner Leugnung der kirchlichen Autorität und Unfehlbarkeit die Wurzel des Liberalismus gesehen wurde.“¹⁶ Die moderne Welt wird auf die Leugnung der Autorität der hierarchischen Kirche zurückgeführt. Die Kirche sieht sich in Konkurrenz zu anderen Konfessionen, dem Staat, den Wissenschaften und anderen Weltanschauungen. Die Wurzel allen „modernen“ Übels aber sieht das Konzil im Anspruch des individuellen Subjektes, sich auf die eigene Vernunft und Entscheidung zu berufen. Der „Primat der Vernunft“, der als Rationalismus die Wissenschaften beherrschte, und der „Geist der Freiheit und Unabhängigkeit vor jeglicher Autorität“, der sich im Liberalismus niederschlägt, ist aus der Sicht des Konzils der vorrangige Kritikpunkt an der Moderne.¹⁷ Erinnern wir uns an die drei Kennzeichen einer modernen Gesellschaft: Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme, kulturelle Pluralisierung und wachsende Individualisierung, so wird deutlich, daß das Vati-

kanum I diese Modernisierungsvorgänge sehr wohl wahrgenommen hat, wenn auch in einer Negativbewertung. „Was als Partikularisierung der Kirche beklagt wird, ist die Folge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme, von denen jedes Autonomie für sich beansprucht. In den philosophischen und weltanschaulichen Systemen, die das Konzil verdammt, erscheint die kulturelle Pluralisierung, die einhergeht mit der kritisch-distanzierten Reflexion überkommener Traditionen. Und wenn das Konzil in all dem die verhängnisvolle Anmaßung des Individuums wirksam sieht, das sein Privaterteil über die kirchliche Autorität stelle, nimmt es den Prozeß wachsender Individualisierung wahr.“¹⁸ Auch wenn man zugeben muß, daß das Erste Vatikanische Konzil vorrangig die Schattenseiten der Moderne benennt und dagegen polemisiert, ist es äußerst interessant festzustellen, daß die hier formulierte Kritik hundert Jahre später von den neuen sozialen und basiskirchlichen Bewegungen aufgenommen wurde. Die Überbewertung der Rationalität, der Zwang zur objektiven Welterklärung durch die Wissenschaften, die maßlose Fortschrittgläubigkeit, die Etablierung des modernen „männlich-bürgerlichen“ Subjektes als Herrschaftssubjekt über Natur und Gesellschaft, das ist der Stoff, aus dem sich die oppositionellen Bewegungen dieses Jahrhunderts formieren. Auch wenn die Kirche des 19. Jahrhunderts „durch ihr Verhalten nicht wenig zu der Meinung beitrug, die Emanzipation des Menschen sei nur gegen Kirche und Christentum durchzusetzen“¹⁹, und damit die Frontstellung Moderne gegen Tradition mitverursacht hat, so ist doch nicht zu übersehen, daß andererseits die Politik der Moderne von einer prinzipiellen Religions- und Kirchenfeindlichkeit bestimmt war.

Die Programmatik des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) kann unter den Stichworten „Dialog mit der Welt“ und „Erneuerung der Kirche“ zusammengefaßt werden. Mehr noch, dieses Konzil bringt zum Ausdruck, „daß es für die Kirche wesentlich ist, in der Welt zu sein“²⁰. Der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* („über die Kirche“) wird die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* („über die Kirche in der Welt von heute“) zur Seite gestellt. Die gesellschaftlich-geschichtliche Seite und die transzendente Dimension von Kirche werden als miteinander verzahnt bestimmt und nicht - wie noch beim Ersten Vatikanischen Konzil - streng geschieden. Die Entwicklung der Moderne wird nicht mehr als Abfallgeschichte gebrandmarkt, sondern als Herausforderung, mit der Chancen und Risiken verbunden sind. War für das Vatikanum I die Subjektwerdung des Menschen, die sich in seinem Freiheitsanspruch ausdrückt, noch die Wurzel allen Übels der Moderne, so wird diese vom Vatikanum II positiv beurteilt: Diese entspricht der Würde des Menschen und dem Willen Gottes. Kirche wird als Kirche in der Moderne verstanden. Sie wird nicht mehr als überlegene Meisterin der Menschheit, sondern als Gemeinschaft des Volkes Gottes gesehen. Das Vatikanum II wollte weg von einer juristisch-klerikalen hin zu einer kommunikativen Konzeption.

Aus heutiger Sicht bleibt zu fragen, ob dem Konzil dies gelungen ist. Man kann der Überzeugung sein, daß die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* beide Ekklesiologien legitimiert. Daß diese Doppelstruktur zwiespältig ist, zeigen die nach-

konziliaren Konflikte. „Ist die Kirche eine pyramidal-hierarchische Größe, oder ist der Gedanke der ‚communio fidelium‘ eine adäquatere Beschreibung der Kirche? Lumen gentium entwirft beide Ekklesiologien.“²¹ So hat für die nachkonziliaren Bewegungen (LaiInnen-, Friedens-, Frauen- und Wir-sind-Kirche-Bewegung) die katholische „Kirche immer noch nicht entschieden genug ihre vormoderne Gestalt aufgegeben, während für die Traditionalisten die Zukunft der Kirche allein in der Rückkehr zu ihrer vorkonziliaren Gestalt liegt. Für Kirchenleitungen liegt es nahe, die Hauptursache der Krise in der ungläubigen gesellschaftlichen Umwelt und im unkontrollierten Wildwuchs theologischer Ideen oder gewagter neuer Praktiken zu sehen ... Für charismatische Bewegungen, Gebetsgruppen und Meditationskreise liegt die heutige Krise der Kirche dagegen in erster Linie an erkaltetem Glauben, an mangelnder Devotion, Spiritualität und Glaubenserfahrung. Für politisch engagierte Christen ist jedoch evident, daß die Hauptursache der heutigen Kirchenkrise in der unkritischen Übernahme der neuzeitlichen Arbeitsteilung (Religion für das Private, für das Kirchliche, für das Gemüt) und im schieflich-friedlichen Nebeneinander von Kirche und Staat, Kirche und Gesellschaft, Kirche und Politik begründet ist.“²²

Man kann also der Überzeugung sein, daß der ekklesiologische Bezug zur Moderne zweideutig ist, und in der Auseinandersetzung um das rechte Kirchenverständnis eine neuerliche Modernismuskrise sehen.²³

Man kann aber auch der Überzeugung sein, daß an der Existenz verschiedener Leitbilder (societas perfecta, mystischer Leib Christi, Gemeinschaft der Gläubigen, Volk Gottes, Frauen-Ekklesia) nebeneinander die Realität von Kirche in postmoderner Gestalt abzulesen ist.

Auf dem Weg zu einer postmodernen Kirche?

Betrachtet man die aktuellen endzeitlichen Diagnosen von Kirche, kommt der Verdacht auf, daß hier nicht nur mehr oder weniger unbewußt die Säkularisierungsthese der achtziger Jahre fortgeschrieben wird, sondern daß sich diese Diagnose auf eine weniger entfaltete Moderne bezieht. Anders gesagt, wenn die Moderne sich selber zum Problem geworden ist, als eine „Risikogesellschaft“ betrachtet wird (Beck) oder aber auf den qualitativen Unterschied zwischen reflexiver und einfacher Moderne aufmerksam gemacht wird (Gabriel), dann darf man erwarten, daß eine derartige Erkenntnis auch in die Kirchenanalyse einfließt. Theologen neigen dazu, im „Ende der klerikalen Kirche“ die Zukunft der Kirche zu sehen, andere verordnen der „Kirche im Koma“ radikale Reformkuren.²⁴ Als verwirrend und ausweglos wird die kirchliche Situation beschrieben: „Als Beispiel für die verwirrende Gegenwartssituation dürfte eines der zentralen Probleme der gegenwärtigen katholischen Kirche in Deutschland genügen, die Überinstitutionalisierung der Kirche, in der traditionelle katholische Kirchen-theologie, erneuertes Kirchenverständnis und mehrere Modernisierungslinien zu einer neuen brisanten Form von Kirchlichkeit verschmelzen. Auf der einen Seite wirken die Vorstellungen vom hierarchischen Charakter der Kirche und von der Kirche als autonomer, von Gott beauftragter Heilsanstalt weiter. Auf der anderen

Seite wirken sich gerade auch im Zusammenhang eines erneuerten Kirchenverständnisses bestimmte Gegebenheiten der Moderne in einer unerwarteten Weise aus (Differenzierung und Segmentierung der Gesellschaft, daher Verkirchlichung des Glaubens, Bürokratisierung als Ausdruck moderner Zweckrationalität; Zentralisierung der Kirchenorganisation, Individualisierung, Entkultisierung, Ethisierung und Pädagogisierung des Glaubens). Dies alles zusammen ergibt eine neue Form von Kirchlichkeit, die aufgrund der internen Ambivalenz die Verwirrung der Mitglieder nur noch steigern wird.²⁵ „Verwirrend“ ist dieser Zustand, wenn man einer „modernen“ Diagnose von Kirche und Gesellschaft verhaftet bleibt, die von der Polarisierung lebt. Von einer postmodernen Perspektive her kann man feststellen, daß diese unterschiedlichen Formen von Kirchlichkeit nebeneinander bestehen und ineinander verwoben sind. Der Widerspruchcharakter von Kirche geht nicht mehr im „entweder-oder“ auf, sondern im „sowohl-als-auch“.

Frauen-Ekklesia und Frauen in der Kirche

„Je nachdem wie Menschen ihre Lebenssituation deuten und welche Perspektiven sie entwickeln, je nachdem favorisieren sie dann auch bestimmte Kirchenmodelle. Diejenigen, die in Fragen der Entwicklungspolitik oder des Umweltschutzes engagiert sind, ... verbindet über die klassischen Konfessionsgrenzen hinweg mehr als irgendwelche dogmatischen Lehren. Entlang der Deutung der Lage von Kirche und Theologie in der modernen Kultur bilden sich immer wieder neue ‚Konfessionen‘ quer zu den alten Konfessionen.“²⁶ Das bedeutet, gesellschaftliche Veränderungen und Widersprüche werden selbst zu neuen „konfessionsbildenden“ Faktoren. Dies gilt sicher für die Frauenbefreiungsbewegung. Der Feminismus ist aus den Widersprüchen der Moderne entstanden, die für Frauen in besonderer Weise gelten. Die Verheißung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität schien vor dem weiblichen Geschlecht Halt zu machen. Der Zugang von Frauen an die Universitäten, in die Berufswelt, das Stimm- und Wahlrecht brachte den Frauen dieses Jahrhunderts nicht die erhofften gleichen Chancen auf ein selbstbestimmtes Leben in Kirche und Gesellschaft. Die zunehmende Berufstätigkeit von Frauen bedeutete nicht die Entlastung von Kindererziehung und Haushalt. Die Rede von der „Doppelbelastung“ ist ein Indiz dafür. Frauen machten die Erfahrung, daß die Vereinbarkeit von Berufs- und Erziehungsarbeit als Problem von Frauen angesehen wurde und nicht als Ausdruck einer Gesellschaft, die nicht bereit war, Kindererziehung und Hausarbeit als Arbeit anzusehen. Die gesellschaftliche Machtverteilung wurde hinterfragt, was dazu führte, daß Feministinnen nicht mehr nur um Partizipation an den gesellschaftlichen Aufgaben „baten“, sondern die Gesellschaft so verändern wollten, daß Beziehungs- und Berufsarbeit von allen getragen wurde. Auch die Kirchen und die Theologie blieben von diesem Aufruhr nicht unberührt.

Die Verdrängung von Kirche und Religion aus beinahe allen Bereichen des öffentlichen Lebens im Zuge der Säkularisierung führte dazu, daß Frauen zu Trägerinnen von religiösem Bewußtsein und religiöser Erziehung wurden. Für die

Wende vom 19. ins 20. Jahrhundert wird eine „Feminisierung der Religion“ festgestellt. Diese wird unterschiedlich bewertet. So sieht die Historikerin Irma Götze von Olenhusen in der engen Bindung von Frauen und Religion eine „Retraditionalisierung der weiblichen Rolle“²⁷ am Werke und in dem Rückzug der Männer aus religiösen Bezügen einen Prozeß von Befreiung aus überkommenen Traditionen. Ihre Kollegin Barbara Welter hingegen sieht in der Feminisierung der Religion eine Tendenz zur Radikalisierung von Frauen, sozusagen eine „Modernisierung wider Willen“²⁸. Um Kirche und Religion als unterdrückende Tradition zu markieren, benutzt Götze von Olenhusen ein Standardargument: „Die katholische Kirche hält jedoch bis heute am Männerbund Kirche fest; Frauen werden weiterhin vom geistlichen Amt ausgeschlossen.“²⁹ Heute stehen wir vor der Situation, daß die enge Beziehung zwischen Frauen und Religion im zahlenmäßigen Vergleich zu den Männern zwar geblieben ist, was sich in der Rede von der Frauenkirche in der Männerkirche widerspiegelt³⁰, die Auszugstendenz von Frauen zwischen 18 und 50 Jahren aber steigt. „Wir sind die Kirche der Frauen nicht im Exil, aber im Exodus“³¹, beschreibt Rosemary Radford Ruether die Situation. Im Bild der Exodugemeinde fanden christliche Frauen vor zehn Jahren ihre Situation in den Kirchen eingefangen. Das Exodusmotiv bebildert die Gleichzeitigkeit von Auszugs- und Aufbruchsbewegungen. Es folgten andere Bilder wie „Schwesternschaft als kosmischer Bund“³², als „Gemeinschaft von FreundInnen“³³, als „Bundesgenossinnen“³⁴, „Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität“³⁵, „Kirche am runden Tisch“³⁶ sowie „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“³⁷. Liest man diese Bilder vor dem Hintergrund der Kennzeichnungen für Modernisierungsprozesse, so fällt auf, daß diese einen demokratisch-egalitären Strukturaspekt widerspiegeln sowie Individualisierung als soziale Lebensform einfangen. All diese Bilder werden unter dem Begriff „Frauen-Ekklesia“ diskutiert, die als kritische Praxis und Vision einer radikalen Demokratie in Gesellschaft und Religion verstanden wird. Ekklesia bezeichnet demnach den „demokratisch-öffentlichen Zusammenschluß freier BürgerInnen, die auf dem Sichtbarwerden von Frauen im Bereich biblischer Religion“³⁸ bestehen. Man könnte auch sagen, die Frauen-Ekklesia ist ein postmodernes Konzept von Kirche. Die Errungenschaften der Moderne sind ihr selbstverständliche Voraussetzung: Sie ist gegründet auf einer egalitären Sicht von Strukturen, einer Vielfalt ekklesiologischer Bilder sowie auf dem Sichtbarwerden von Kirche in verschiedenen Amtsformationen.

Elemente einer feministisch-theologischen Ämtertheologie

In der aktuellen feministisch-theologischen Debatte gibt es wenig Anzeichen, die Frauenordination zu einem zentralen Thema der Diskussion werden zu lassen. Man kann dies, wie Ida Raming, als einen Reflex auf das päpstlich verordnete Diskussionsverbot bewerten, als eine Art Selbstdeformation der Ausgeschlossenen³⁹ oder aber als Weigerung, für ein Amt zu kämpfen, in dem für die Lebens-

wirklichkeit von Frauen wenig Platz ist. Was die einen als Verweigerung im Kampf für die Frauenordination auffassen, betrachten andere unter dem Gesichtspunkt der Gefahr einer Integration von Frauen in patriarchalisch bestimmte Ämter. „Daher kann Frauenordination zwar als ein Mittel zur Veränderung patriarchal-klerikaler Strukturen dienen, aber zugleich auch zur Verfestigung dieser Strukturen beitragen.“⁴⁰ Diese Frontstellung verweist auf die widersprüchliche Situation des heutigen Feminismus, der zugleich ein radikales Konzept und eine Allerweltswahrheit darstellt. „Feminismus ist der radikale Ausdruck dafür, daß Frauen Menschen sind.“⁴¹ Der Verweis auf die Vielfältigkeit des kirchlichen Amtes könnte dieses Dilemma aufbrechen.⁴² Diese Vielfältigkeit läßt sich sowohl aus der Perspektive christlicher Tradition als auch von den Erfordernissen von Kirche in einer modernen Gesellschaft begründen. Konzentriert sich die ganze Diskussion auf das Priesteramt für Frauen als Partizipationsforderung am bestehenden Amt, so bleiben beide Seiten in einer „vormodernen“ Argumentationsfigur hängen.

Die Frage nach dem kirchlichen Amt für Frauen ist damit nicht nur eine grundlegende ekklesiologische Frage, sie ist nicht nur ein „Frauenproblem“, sondern eine Anfrage an das theologische Selbstverständnis von Kirche in der Postmoderne. Der Kampf gegen die Frauenordination kann eben auch ein „Nachhutgefecht“ sein. Genausowenig wie es ausreicht, die „Weiblichkeit Gottes“ gegenüber der Dominanz von „männlichen“ Gottesbildern einzuklagen⁴³, reicht es aus, den Zugang von Frauen zum Priesteramt zu fordern, welches nicht die „Grundamtlichkeit“ von Kirche widerspiegelt, bzw. den Blick auf die Vielfältigkeit von Amtsformen verstellt. Die Beantwortung der Frage nach dem Selbstverständnis von Kirche hängt von dem jeweils akzentuierten Kirchenbild ab, das z.B. durch die Rekonstruktion frühchristlicher Geschichte, der Argumentationslinie lehramtlicher Dokumente, den ökumenischen Dialog oder aber die liturgische Praxis bestimmt ist.⁴⁴ Konsens all dieser Analysen ist die Betonung des Dienstcharakters kirchlicher Ämter sowie der Wunsch, daß sie das allgemeine Priestertum aller Gäubigen zum Ausdruck bringen. In der feministisch-theologischen Diskussion kann man zwei Paradigmen ausmachen, die sich auf diesen Konsens beziehen: a) das Dienst- und Partnerschaftsparadigma und b) das Paradigma der geteilten oder kontextuellen Seelsorge.

Letty Russell macht darauf aufmerksam, daß die Berufung zum Amt keine Option für einige ChristInnen sei, sondern wesentlich zur christlichen Existenz gehöre, die danach strebe, als Partnerin im Dienste Christi Gestalt zu bekommen.⁴⁵ Andere Theologinnen erinnern an die Fußwaschung der Jünger durch Jesus beim letzten Abendmahl, eine Handlung bei der der Dienstcharakter des kirchlichen Amtes viel stärker zum Ausdruck komme als in der Leitung der Eucharistiefeier.⁴⁶ Alle Autorinnen lehnen eine hierarchisch-sacerdotale Auffassung zugunsten eines funktional-kommunitären Modells ab. Inhaltlich gefüllt wird dieses letzte Modell mit dem Begriff *diakonia*, der entweder in der Nachfolgetheologie Jesu verortet oder aber biblisch entfaltet wird (Lk 4,18-19). *Diakonia* versinnbildlicht hier eine Vision von Gegenseitigkeit und Solidarität⁴⁷, Partnerschaft und

Dienst. Sie wird als eine Dimension des Amtes überhaupt verstanden und nicht als eigenständige Amtsform ausgeführt.

Das Paradigma der geteilten Seelsorge ist eigentlich ein „Argument“ einer bereits gelebten pastoralen Praxis. Anders gesagt, die Auffächerung des kirchlichen Amtes wird als schon längst in Gang gesetzt erlebt, die Vorstellung des kirchlichen Amtes als „Totalrolle in einer Hand“ als eine überholte Entwicklung gesehen. Das leitende Kirchenbild der feministisch-theologischen Diskussion ist die „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“. Dieses Bild schließt eine Abstufung von Ämtern erster und zweiter Klasse aus.⁴⁸

Von der Mannigfaltigkeit kirchlicher Amtsformen

Nun bleibt die Frage, welche Formen des Amtes die „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“, die das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen gentium* als „gemeinsames Priestertum aller Gläubigen“ reflektiert, widerspiegeln. „Die heilige Kirche ist kraft göttlicher Eingebung in wunderbarer Mannigfaltigkeit geordnet und geleitet ... Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht.“⁴⁹

Karl Rahner geht von der „Grundamtlichkeit“ von Kirche aus, die er öffentlich und sichtbar machen möchte. „Überall dort, wo in einer intensiven, bedeutenden und dauerhaften Weise eine Sonderfunktion in der Kirche notwendig ist, haben wir so etwas wie ein Amt.“⁵⁰ Rahners Amtsverständnis geht vom Kirchenbild des Volkes Gottes aus. Für ihn ist klar, daß „die heilige Gemeinschaft der Glaubenden als irreversibel siegreiche Präsenz der Selbstzusage Gottes ontologisch und logisch vor dem Amt in der Kirche ist ... Das ergibt sich schon daher, daß nach katholischen Prinzipien nur der ein Amt haben kann, der getauft ist, wenn er also zur Gemeinde der Glaubenden gehört.“ Das Amt in der Kirche leitet sich zunächst „von den soziologischen Notwendigkeiten und Bedürfnissen der Kirche als der Gesamtheit der konkreten Gemeinden“⁵¹ ab. Für Rahner ist die Gemeinde nicht eine Organisation von einzelnen ChristInnen, sondern sakramentale Glaubensgemeinschaft, als solche hat sie eine Sendung, die sichtbar werden muß. Diese Sichtbarwerdung des Amtes verdankt sich also sowohl der Sendung Christi als auch den Notwendigkeiten eines konkreten Gemeinde- und Kirchenkontextes. Das sind für Rahner keine unversöhnlichen Gegensätze. Die Kirche verfügt also in diesem Sinne über eine Grundamtlichkeit, die sich darin konkretisiert, wenn Personen an der Grundamtlichkeit beteiligt werden, anders gesagt: zum Dienst ermächtigt werden.

Wenn alle pastoralen Dienste am amtlichen Auftrag der Kirche teilhaben, dann ist die Frage, wie diese Teilhabe sichtbar werden kann. Und wenn die „soziologischen Notwendigkeiten der Kirche als der Gesamtheit der konkreten Gemeinde“ von Bedeutung sein sollen, dann kann dies nur in ein Plädoyer für die Vielfalt der Amtsformen einmünden.

Der Bamberger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs schlägt ein zweifaches Weiheamt vor: Presbyterat und Diakonat. Beide haben (eucharistische) Leitungsverantwor-

tung, sind gleichwertige Weihestufen. Er möchte das kirchliche Amt in jener dualen Grundstruktur auffassen, in der das presbyterale Amt die Dimension der Martyria und das diakonale Amt die Dimension der Diakonia in der Kirche verantworten. „In der Gleichrangigkeit beider Amtsbereiche spiegelt sich das doppelte Gebot oder Wesen der Kirche zur Gottes- und Nächstenliebe, zur Martyria und Diakonia wider.“⁵² Das Diakonat wird hier als „wirksame Solidarisierung struktureller Amtsmacht mit den Armen und Benachteiligten“ gesehen, das presbyteriale Amt „für die Vergegenwärtigung Christi in Wort und Zeichen verantwortlich“⁵³ gezeichnet. So kann man das diakonale Amt als „repraesentatio Christi“ in der Welt verstehen, als eine amtliche Ermächtigung der Kirche, Christus in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Sektoren sichtbar werden zu lassen. Er plädiert also nicht wie viele Dogmatiker für eine Integration des Diakonates in den Ordo, sondern für zwei gleichwertige Ämter aufgrund einer dualen Grundstruktur des einen kirchlichen Amtes. Es gelingt ihm zwar, das diakonale Amt theologisch aufzuwerten, doch er bleibt bei der strikten Trennung von presbyteralem und diakonalem Dienst.

Kirche als Communio

Auffallend ist, daß alle Positionen, die für eine Vielfalt von Amtsformen plädieren, dies auf der Grundlage einer Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils tun, der „Communio-Kirche“. „Die Communio-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente.“⁵⁴ Communio (koinonia) assoziiert das Gemeinschaftliche, Geschwisterliche eines freien, kollegialen Zusammenschlusses. Das Konzil hat die Communio-Ekklesiologie nicht nur im Bild „Leib Christi“, sondern auch im Bild des „Volkes Gottes“ beleuchtet. „Was uns für das Volk Israel und das AT klar ist, ist auch gegenüber der später stark individualistisch gefärbten Heilsauffassung der westlichen Theologie zu betonen: Nur als Glieder des Volkes Gottes sind wir der Erlösung teilhaftig und leben wir unserer Berufung entsprechend ... In der Kirchenkonstitution verbindet das Konzil die Communio-Idee ausdrücklich mit dem Bild vom ‚Volk Gottes‘: ‚Von Christus als communio des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es (das Volk Gottes) von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt‘ (LG 9).“⁵⁵ Der Begriff „communio“ in *Lumen gentium* spiegelt die Intention wider, in der Kirche erst das Gemeinsame zu betonen, wozu alle berufen und gesandt sind, und erst dann von spezifischen Aufgaben und Funktionen zu sprechen. Das Problem ist nun, daß in den Kirchendokumenten nicht nur mehrere Kirchenbilder nebeneinander stehen (Leib Christi, Volk Gottes), sondern auch, daß diese in der Kirchenpraxis gegeneinander gehalten werden. Sobald es konkret „um die ekklesiologische Ortsbestimmung des ordinierten Amtes und der nicht ordinierten Ämter“ geht, „erweist sich das hierarchisch-juridische Modell von Kirche als noch nicht abgeschrieben“⁵⁶. Es geht also um eine differenzierte Zuordnung spezifischer Aufgaben innerhalb der *gemeinsamen* Sendung aller Gläubigen. Bei der Communio-Ekklesiologie geht es keineswegs nur um das Konzept einer „Kirche von unten“ als einer demokratisch-

strukturierten Gemeinschaft, aber auch keineswegs um das Konzept einer „Kirche von oben“ als einer vom Amt her konzipierten hierarchischen Gemeinschaft. Es geht um ein Bild von Kirche als „Kirche von innen“⁵⁷, d.h. um die Frage, „welche ekklesiologischen Folgerungen sich daraus ergeben, daß die Communio-Kirche Gottes Communio, seine kommuniale ‚Beziehungsmacht‘ und seinen kommunialen ‚Beziehungswillen‘ zu bezeugen hat, bezeugen darf.“⁵⁸ Der Sakramentscharakter von Kirche bzw. die Grundamtlichkeit von Kirche verdankt sich ja gerade der göttlichen Beziehungsmacht, die sich in der Communio manifestiert, also öffentlich sichtbar wird. Wenn die Kirche also als Communio Gott zu bezeugen hat, dann darf das Zeugnis des Volkes Gottes nicht fehlen. Dann muß das „allgemeine Priestertum aller Gläubigen“ auch seinen Ausdruck darin finden, daß haupt-, nebenberuflich oder ehrenamtlich in der Kirche tätig sein eine ekklesiologische Relevanz hat. Dann müssen das Engagement und die Kompetenz von ChristInnen in einer (post-)modernen Gesellschaft auch eine amtliche Ermächtigung erfahren, eine öffentliche Sichtbarwerdung von Kirche an je unterschiedlichen Orten.

Koinonat als amtliche Ermächtigung

Eine (post-)moderne Gesellschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich in verschiedene Teilbereiche gliedert. Das bedeutet für die Kirche die Notwendigkeit der Präsenz in diesen Teilbereichen. Hauptamtliche TheologInnen arbeiten heute in unterschiedlichen Institutionen wie Gemeinden, Schulen, Krankenhäuser, Gefängnissen, Medien und Universitäten. Das bedeutet, Kirche ist in all diesen Teilbereichen präsent, ohne daß sie „sichtbar“ wäre. Die TheologInnen arbeiten in diesen Sektoren unter den Bedingungen dieser Systeme. Christlicher Glaube tradiert sich in unserer Gesellschaft mehr denn je über Personen und immer weniger über Institutionen (wie Gemeinde, Verband, Familie). Individualisierung als soziale Lebensform führt dazu, daß ChristInnen sich unter anderen als konfessionellen Gesichtspunkten als Gruppe formieren. Neben den durch die Konfession bestimmten Identitäten gibt es Themen, die sich gesellschaftlichen Widersprüchen verdanken, wie Frieden, Frauen, Umwelt, Antirassismus und eine gerechte Weltordnung, die zu neuen „kirchebildenden“ Faktoren werden. Das bedeutet, Kirche ereignet sich an vielen Orten, ihre Kontur ist durch eine Vielfalt von Kircheleitbildern bestimmt. Von daher wird es nötig sein, die „repraesentatio Christi“ nicht nur einem Amt oder dem persönlichen Bemühen einzelner zu überlassen, sondern der Grundamtlichkeit von Kirche in verschiedenen Amtsformationen Ausdruck zu verleihen. Das Zeugnis des „kommunalen Beziehungswillens Gottes“ bedarf unterschiedlicher Zeugnisformen. Es bedarf einer amtlichen Ermächtigung für die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft.

Ämter in einer Institution wie Kirche besagen nicht nur, daß jemand kirchlich handelt, sondern daß jemand als Kirche verantwortlich handelt. Der „Communio“-Gedanke ist nicht nur wesentlich für das Zweite Vatikanische Konzil gewesen, er stellt auch eine ungemein wichtige Potenz in einer Gesellschaft dar, die sich von gemeinschaftlichen Sozialformen verabschiedet hat und diese gleichzei-

tig herbeisehnt. Was spricht dagegen, ChristInnen, die in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen mit Engagement und Kompetenz tätig sind, mit einem „Koinonat“ zu betrauen? Einzelnen ChristInnen bestimmte amtliche Funktionen zu übertragen, die von der Kirche dazu ermächtigt werden? Ein Koinonat wäre ein Amt, das Kirche in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen repräsentiert, nicht nur in den Gemeinden. Die verschiedenen gesellschaftlichen Felder kirchlichen Engagements wie Sozial-, Kultur-, Medien-, Gefängnis-, Krankenhaus- und Akademiearbeit könnten so als Orte von Seelsorge wahrgenommen werden. Das Koinonat könnte ein offensiver Versuch sein, Kirche an vielen Orten präsent zu halten. Und es könnte aus der Sackgasse hierarchischer und dualer Amtszuweisungen herausführen.

Dem Funktions- und Relevanzverlust von Kirche und Religion in einer postmodernen Gesellschaft kann man dadurch begegnen, indem man öffentliche Zeichen setzt. Mit Blick auf das Diakonat oder ein Koinonat gilt das, was die Vorsitzende des Katholischen Frauenbundes in Deutschland, Hanna-Renate Laurien, auf einem internationalen Fachkongreß zum Thema „Ämter in der Kirche“ gesagt hat: „Wer den ersten Schritt verweigert, weil er den zehnten fürchtet, der hat kein Gottvertrauen!“⁵⁹

¹ Dieses ist die gekürzte Überarbeitung meines Beitrages aus dem Buch: Frauen zwischen Dienst und Amt. Frauenmacht und Ohnmacht in der Kirche, Düsseldorf 1998, 85-113.

² So lautet ein Buchtitel des Religionssoziologen Joachim Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964.

³ J.A. van der Ven, Ecclesiology in context. Handboek praktische theologie, Kampen 1993, 136.

⁴ M. Kehl, Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg i.Br. 1996, 33.

⁵ E. Stein, Frauenbildung und Frauenberufe, München ⁴1956, 169.

⁶ K. Rahner, Priestertum der Frau?, in: Stimmen der Zeit 102 (1977) 291-301.

⁷ A. Ebnetter, Keine Frauen im Priesteramt, in: Orientierung 41 (1977) 25.

⁸ W. Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 7-8.

⁹ Den Unterschied zwischen beiden Strategien beleuchtet die ausgezeichnete Dissertation von Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn u.a. 1997.

¹⁰ K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones Disputatae 141), Freiburg i.Br. ⁵1996, 15.

¹¹ S. de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 1968, 265.

¹² Gabriel, aaO. 141.

¹³ U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986, 251.

¹⁴ AaO. 13.

¹⁵ AaO. 69.

¹⁶ H.J. Pottmeyer, Modernisierung in der katholischen Kirche, in: F.-X. Kaufmann/A. Zingerle

(Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn u.a. 1996, 131-146; 133.

¹⁷ Vgl. H.J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg i.Br. 1968, 29-36.

¹⁸ Pottmeyer, aaO. 133-134.

¹⁹ AaO. 134.

²⁰ AaO. 139.

²¹ H.-G. Ziebertz, Kirchenprofile angehender Seelsorger, in: ders. (Hg.), Christliche Gemeinschaft vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen - Subjekte - Kontexte, Weinheim 1997, 11-34; 19.

²² S. Wiedenhofer, Grundprobleme des katholischen Kirchenverständnisses im Übergang zu einer neuen epochalen Gestalt des Glaubens, in: C. Amery/J.B. Metz u.a., Sind die Kirchen am Ende?, Regensburg 1995, 129-157; 131.

²³ P. Hünemann, Droht eine dritte Modernisierungskrise? Ein offener Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, in: Herder-Korrespondenz 43 (1989) 130-135.

²⁴ L. Karrer, Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche, München 1989; F. Köster, Kirche im Koma, Frankfurt a.M. 1989.

²⁵ Wiedenhofer, aaO. 133-134.

²⁶ K. Tanner, Protestantische Individualität und Kirche, in: Amery/Metz, aaO. 110-128; 117.

²⁷ I. Götz von Olenhusen, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart u.a. 1995, 9-12.

²⁸ B. Welter, „Frauenwille ist Gotteswille“. Die Feminisierung der Religion in Amerika, in: C. Honegger/B. Heintz (Hg.), Listen der Ohnmacht, Frankfurt a.M. 1981, 326-3558; 326.

²⁹ Götz von Olenhusen, aaO. 16.

³⁰ B. Brooten/N. Greinacher, Frauen in einer Männerkirche, Mainz/München 1982.

³¹ R. Radford Ruether, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988, 89.

³² M. Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980, 177.

³³ M.E. Hunt, Fierce enderness: A Feminist Theology of Friendship, New York 1991, 42.

³⁴ Die niederländische Frau-und-Glaube-Bewegung gebraucht dieses Bild. „Bondgenoten“ sind Frauen in gleichberechtigten Beziehungen, die sich auch ihrer Verschiedenheit bewusst sind.

³⁵ Sh.D. Welch, Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung, Fribourg 1988.

³⁶ L.M. Russell, Church in the Rond: Feminist Interpretation of the Church, Louisville 1993.

³⁷ E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion christlicher Ursprünge, München/Mainz 1988, 343-417.

³⁸ Dies., Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Fribourg 1988, 409.

- ³⁹ I. Raming, Frauenbewegung und Kirche. Bilanz eines 25jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau seit dem 2. Vatikanischen Konzil, Weinheim 1989, 95.
- ⁴⁰ E. Schüssler Fiorenza, Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993) 3, 173-185; 173.
- ⁴¹ „Diese populäre Definition bringt die Ironie zum Ausdruck, daß der Feminismus im 20. Jahrhundert sowohl ein radikales Konzept als auch ein ‚Gemeinplatz‘ ist.“ E. Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*, Boston 1998, 3-4.
- ⁴² A.-M. Korte, De rode vlag op de ijsberg. De kwestie van ‚vrouwen in het ambt‘ kan worden verder gebracht door juist aandacht aan de verschillen te besteden, in: de Bazuin 11 dec. 1992, 6-8.
- ⁴³ Vgl. meine Ausführungen zum „Anti-Modernismus“ in der feministischen Theologie, in: *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996, 85-86.
- ⁴⁴ Diese verschiedenen Argumentationslinien sind Groß, aaO., zu entnehmen.
- ⁴⁵ Russell, aaO. 50.
- ⁴⁶ L.N. Rhodes, *Co-Creating. A Feminist Vision of Ministry*, Philadelphia 1987, 50.
- ⁴⁷ AaO. 133.
- ⁴⁸ E. Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York 1993, 300.
- ⁴⁹ *Lumen gentium*, 32.
- ⁵⁰ P.M. Zulehner, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf 1984, 89.
- ⁵¹ AaO. 82.
- ⁵² O. Fuchs, *Ämter für eine Kirche der Zukunft. Ein Diskussionsanstoß*, Luzern 1993, 67.
- ⁵³ AaO. 72.
- ⁵⁴ W. Kasper (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg i.Br. 1986, 33.
- ⁵⁵ H.J. Pottmeyer, Kirche als communio, in: *Bibel und Liturgie* 63 (1980) 1, 2-9; 6.
- ⁵⁶ B.J. Hilberath, Zum ekklesiologischen Ort der „Laien im pastoralen Dienst“. Vorbemerkungen zum kirchlichen und gesellschaftlichen Ort dogmatischer Theologie, in: B. Fraling u.a. (Hg.), *Kirche und Theologie im gesellschaftlichen Dialog*, Freiburg i.Br. 1994, 370.
- ⁵⁷ AaO. 371.
- ⁵⁸ J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i.Br. 1994, 346.
- ⁵⁹ Zit. n. Rheinische Post v. 5. April 1997, Nr. 79, 24.