

**Fondements théologiques des vocations des femmes dans la vie de l'Église:  
le sacerdoce baptismal et le sacrement du mariage**

[Theologische Grundlagen der Berufungen von Frauen im Leben der Kirche:  
das Priestertum aufgrund der Taufe und der Ehesakrament;  
*von den Veranstaltern vorgegebenes Thema;*  
*deutsche Vorlage eines in Rom gehaltenen französischen Vortrags]*  
Prof. Dr. Barbara Hallensleben, Fribourg

„Kirche mit\* den Frauen“ – so lautete das Motto einer Wallfahrt, die am 2. Mai 2016 von St. Gallen aufbrach. Am 2. Juli kamen – nach 1000 km Fußmarsch – etwa 500 Pilgerinnen und Pilger, Frauen, Männer, darunter auch der Bischof von Basel, Felix Gmür, und der Bischof von St. Gallen, Markus Büchel, in Rom an und feierten eine Heilige Messe im Petersdom. Auch als bekannt wurde, dass Papst Franziskus nicht mit der Gruppe feiern würde, entstand keine Unzufriedenheit. Die Gruppe kam nicht mit Forderungen: „wir wollen nicht behaupten, wir wüssten schon im Detail, welche Gestalt diese Kirche mit den Frauen haben könnte...“ – so der Brief an Papst Franziskus. Sie kamen auch mit „vielen positiven Erfahrungen, wie Frauen und Männer einander im kirchlichen Leben ergänzen“. Sie wollten einfach ein Zeichen setzen „für eine geschwisterliche und dialogische Kirche“. Die Priorin eines Schweizer Klosters beeindruckte durch ihre Mitwirkung die kantonalen Behörden so stark, dass sie die lange verweigerte finanzielle Unterstützung für die Renovierung ihres Klosters erhielt ...

Vielleicht liegt hier auch die Aufgabe unseres Symposiums: Wir können ein Zeichen setzen für einen Umgang mit unserer Thematik, die Männer und Frauen von heute ermutigt, ihre Berufung in der Gemeinschaft der Kirche neu und mit Freude zu entdecken und im größeren gegenseitigen Vertrauen wahrzunehmen. Theologie ist diejenige Wissenschaft, die darum weiß, wo ihre eigenen Grenzen liegen. Sie steht im Dienst der Sendung des Volkes Gottes und nimmt den ganzen Reichtum des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, der patristischen und theologisch-geschichtlichen Reflexionen, der lehramtlichen Entscheidungen, der Lebensformen und Zeugnisse der Gemeinschaft der Heiligen und zugleich die Zeichen der Zeit in ihr Nachdenken hinein. Theologie hat eine intellektuelle Seite, die mit logischer Konsistenz und Treue gegenüber den Schätzen der Tradition zu tun hat. Sie hat aber auch eine geschichtliche Seite, und hier wissen wir, dass nicht jeder Gedanke zu jeder Zeit einfach zur Verfügung steht. Wir stehen unter der biblische Verheißung: Der Geist der Wahrheit „wird euch in die ganze Wahrheit einführen“ (Joh 16,13). Es gibt den Kairos der Einsicht, die man nicht herbeidenken kann, sondern die sich einstellt, wenn es gut geht, als Gabe von oben. Aber auch die gut und längst bekannten Wahrheiten bleiben ohne bewegende Kraft, wenn sie nicht ständig im lebensweltlichen Kontext erneuert werden. Hier können wir uns für unsere Thematik das Wort von Dietrich Bonhoeffer zu eigen machen, der 1944 im Gefängnis an sein Patenkind schreibt:

„Wir haben zu stark in Gedanken gelebt und gemeint, es sei möglich, jede Tat vorher durch das Bedenken aller Möglichkeiten so zu sichern, dass sie dann ganz von selbst geschieht. Erst zu spät haben wir gelernt, dass nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat sei. Denken und Handeln wird für Euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt. Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei Euch wird es ganz im Dienste des Tuns stehen. ‚Es werden nicht die, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich [kommen], sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel‘, sagt Jesus (Mt 7,21)“ (Widerstand und Ergebung, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8, S. 433).

Was können wir in so kurzer Zeit gemeinsam bedenken, um uns für diese Aufgabe der kommenden drei Tagen vorzubereiten? Was haben wir „handelnd zu verantworten“?

Angesichts der Kürze der Zeit formuliere ich vier Thesen:

## 1. Grundlegend ist eine Theologie des Frauseins im Rahmen einer theologischen Anthropologie (nicht nur eine Theologie möglicher Rollen von Frauen im kirchlichen Leben)

Die erste These klingt blass und selbstverständlich, enthält aber eine große Verheißung, wenn sie unsere theologische Arbeit beständig leitet. Ich zitiere Papst Franziskus:

„In der Kirche muss man ... an die Frauen denken aus der Perspektive riskanter, aber fraulicher Entscheidungen. Das muss noch besser verdeutlicht werden. Ich glaube, wir haben in der Kirche noch keine vertiefte Theologie der Frau entwickelt. Nur dass sie dies oder jenes tun kann: Jetzt ist sie Ministrantin, jetzt liest sie die Lesung, ist die Präsidentin der Caritas ... Aber es gibt mehr! Es muss eine vertiefte Theologie der Frau entwickelt werden. Das ist es, was ich denke“ (Auf dem Flug von Brasilien nach Rom, 28. Juli 2013).

In den letzten Jahren ist mir mit Schrecken aufgefallen, dass wir für diese Aufgabe unnötig viel Zeit verloren haben. Das II. Vatikanische Konzil hat uns in der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute wesentlich dazu aufgefordert, die theologische Anthropologie zu erneuern. Kaum ein Satz ist in der Rezeption des Konzils so oft zitiert worden wie GS 22: „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“. Eine Frage schließt sich hier unmittelbar an: Gilt diese Offenbarung für das Geheimnis des Menschen als Menschen – oder auch für das Geheimnis von Mann und Frau? Gilt die zentrale Lehre der theologischen Anthropologie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen für die Ebenbildlichkeit des Menschseins – oder auch des Mann- und Frauseins? Thomas von Aquin nimmt diese Frage in seiner Quaestio 93 der Prima Pars der Summa theologiae nicht auf, obwohl sie auch vom biblischen Text her naheliegt: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27). Ich verstehe nicht, warum die Frage der je spezifischen Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau nicht zuerst und grundlegend gestellt und beantwortet wird. Sollte es keine *theologische* Antwort geben, so bleibt nur eine Konsequenz: Das Mann- und Frausein wäre ein Trick der Natur zur Erzeugung von Nachkommenschaft. Sollen wir uns damit zufriedengeben?

Mit der Frage als solcher ist die Antwort noch nicht gesichert. Ich komme in These 2 darauf zurück. Bis dahin sollten wir die Spannung und Dringlichkeit der Frage noch ein wenig aushalten. Bleiben wir bei den Konsequenzen, die es hat, wenn wir nicht bei einer Theologie des Geheimnisses der Frau als Frau anfangen. Ich erzähle es an einem Beispiel: Vor etlichen Jahren veröffentlichte einer meiner Kollegen ein Buch unter dem Titel „Wie weit trägt das allgemeine Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung“, und er lud mich ein, darum mit ihm ein Kolloquium für die Studenten zu halten. In der Regel bin ich nicht besonders schlagfertig, aber in diesem Fall habe ich spontan geantwortet: „Wie weit trägt das allgemeine Priestertum? – bis in den Himmel, aber nicht bis in den Altarraum“, und daher sei ich an einem Kolloquium über das so gestellte Thema nicht interessiert. Nach dem II. Vatikanischen Konzil waren es nicht zuletzt Frauen, die über die theologische Rezeption des Konzils nachdachten. Und ich verstehe gut, dass sie dabei nicht zuletzt an ihre eigenen Berufsperspektiven dachten. Wer dachte darüber nach, wie wir Frauen als Frauen die Freude an ihrer Berufung als Frauen vermitteln? Nie werde ich vergessen, wie ich als Pastoralassistentin eine neu zugezogene Familie in der Gemeinde besuchte. Die Frau, Brasilianer, war zu Hause, und unser Gespräch war nicht nur durch ihre noch geringen Deutschkenntnisse eingeschränkt, sondern auch weil ihre drei kleinen Söhne, wahre Energiebündel, uns pausenlos unterbrachen und in Atem hielten. Am Ende schämte ich mich fast für meine Vorschläge an die Frau, in einer Frauen- oder Bibelgruppe mitzuarbeiten. Auf die Frage: Was braucht sie eigentlich, um ihren sehr lebendigen und im „kühlen“ Rahmen Norddeutschlands eher vereinsamten Glauben in ihrer konkreten Situation besser leben und in der Gemeinschaft des Glaubens artikulieren zu können?, habe ich damals keine Antwort gefunden.

Ein verheißungsvoller Impuls ging bereits von Papst Johannes Paul II. aus. Ihm ging es in der Tat um die Frau als Frau, um Mann und Frau im großen Horizont der Geschichte unseres Heils. Im Apostolischen Schreiben „Mulieris dignitatem“ von 1988 heißt es: Hiermit „möchte die Kirche der Heiligsten Dreifaltigkeit für das »Geheimnis der Frau« und für jede Frau Dank sagen – für das, was das ewige Maß ihrer weiblichen Würde ausmacht, für »Gottes große Taten«, die im Verlauf der Generationen von Menschen in ihr und durch sie geschehen sind“ (Nr. 31). Und der „Brief an die Frauen“ von 1995 nennt die Perspektive hinzu, in die sich alle Aussagen über eine Theologie der Frau einordnen: Euch, Mann und Frau, gemeinsam ist der „eigentliche Aufbau der Geschichte“ (Nr. 8) anvertraut. Eine „Theologie des Frauseins“ ist Theologie, d.h. die Auslegung des Heilswirkens Gottes mit seiner Schöpfung, nicht weniger.

## **2. Die theologische Anthropologie und damit die Theologie des Frauseins muss trinitätstheologisch fundiert werden** (und darin ist auch die mariologische Grundlegung enthalten).

Nehmen wir also die Frage auf: Wie kann es in der Aussage von der Gottebenbildlichkeit, vom Geheimnis Gottes im Menschen, eine spezifische Theologie der Frau als Frau geben? Im Übergang zwischen „Feministischer Theologie“ (die bei all ihrer Vielfalt versucht hat, der spezifischen Bedeutung der Frau einen theologischen Ausdruck zu geben) zu den „Gender-Studies“ vollzieht sich ein einschneidender Wandel: Die Aufmerksamkeit wird nicht nur von der Frau auf den Mann erweitert, was für eine Theologie der Frau durchaus wünschenswert, ja nötig ist, sondern es ändert sich die methodische Prämisse: Die Geschlechter werden unter dem Gesichtspunkt untersucht, dass sie sich durch soziopolitische Gegebenheiten konstituieren und wandeln. Diese Forschungen sind durchaus produktiv und fördern viele Einsichten zu Tage. Erst wenn die Methodik sich exklusiv setzt, behauptet sie implizit die grenzenlose Formbarkeit des Menschen und der Geschlechter und lehnt damit eine theologisch verstandene ontologische Vorgabe schlechthin ab. Die Theologie täte vielleicht besser daran, mit den offenen Ansätzen der Gender-Studies in kritischen Dialog zu treten, als sich schlechthin von ihnen abzugrenzen.

Sollte die Frage nach der spezifischen Gottebenbildlichkeit der Frau zu bejahen sein – wovon wir ausgehen können, da kein Teil der Schöpfung einfach nur „bloße Natur“ ist –, dann muss theologisch ausgesagt werden können, *in welcher Hinsicht* Mann und Frau Abbild Gottes genannt werden können. Unreflexiv hält die katholisch-theologische Tradition eine zeichenhafte Antwort bereit, die argumentativ nicht voll ausgeleuchtet ist: Indem im Sakrament des Ordo das Mann-sein konstitutiv in das Sakrament einbezogen ist (so dass Frauen dieses Sakrament nicht nur nicht empfangen *dürfen*, sondern nach katholischer und orthodoxer Überzeugung nicht empfangen *können*), hält die Kirche fest, dass die Geschlechter in die sakramentale Ordnung einbezogen sind, d.h. ein Geheimnis bezeichnen, das sie zugleich enthalten. Wenn auf Dauer der theologische Grund dieser Zeichenordnung behauptet wird, aber nicht erläutert werden kann, wird der Ansturm der menschenrechtlichen Argumentation, die gleichen Zugang zu allen kirchlichen Ämtern als „Machtpositionen“ für beide Geschlechter fordert, sich nicht länger durch Traditions- und Autoritätsargumente abweisen lassen. Unsere Aufgabe ist also dringlich.

Der einzige plausible Ansatzpunkt liegt in einer sophiologisch konzipierten Theologie, wie sie etwa bei dem russischen orthodoxen Theologen Sergij Bulgakov (1871-1944) zu finden ist. Die Sophiologie setzt einer ontologisch entleerten Freiheits- und Subjekttheorie der westlichen Moderne einen theologisch erneuerten Naturbegriff entgegen. Ja, die Gottebenbildlichkeit liegt zunächst in der Menschennatur, denn Gott ist nicht der mechanische Hersteller der Welt, sondern ihr Schöpfer. Gott ist an der Schöpfung nicht nur mit seinem Willen, sondern mit seinem Sein beteiligt. Schöpfung ist die grundlegende Form der Partizipation am göttlichen Leben in der Differenz der Freiheit, ausgerichtet auf den vollen „Anteil an der göttlichen Natur“ (2 Petr 1,4).

Gott der Vater wirkt in der Geschichte mit „zwei Händen“, dem Sohn und dem Geist – so drückt es bildhaft Irenäus von Lyon in seinem Werk „Adversus haereses“ aus. Betrachten wir die Zuwendung des dreifaltigen Gottes zu seiner Schöpfung gleichsam als doppelte Selbstoffenbarung des Vaters in Sohn und Geist, so lässt sich von einer Abbildlichkeit der männlichen Menschennatur gegenüber dem Logos und der Abbildlichkeit der weiblichen Menschennatur gegenüber dem Heiligen Geist sprechen. Diese Parallele ist nur zu ziehen, wenn die göttliche wie die menschliche Natur in die Lehre von der Gottebenbildlichkeit einbezogen werden: Der Mann ist nicht Abbild des Logos, sondern der im Logos hypostasierten göttlichen Natur; die Frau ist nicht Abbild des Geistes, sondern derselben im Heiligen Geist hypostasierten göttlichen Natur. Wie die drei göttlichen Personen in ein und derselben göttlichen Natur kommunizieren, so Mann und Frau in ein und derselben Menschennatur. Die männliche Dominanz in der westlichen Theologiegeschichte weist eine Parallele zur oft konstatierten „Christozentrik“ auf, während die unterentwickelte Aufmerksamkeit für die Frau im Heilsplan der „Geistvergessenheit“ dieser theologischen Tradition entspricht.

Dieses heuristische Prinzip, das zunächst mehr eine Frage und eine besondere Aufmerksamkeit als eindeutige Antworten enthält, kann in vieler Hinsicht der Herausforderung der Gender-Studies standhalten:

- 1) Die Differenz zwischen Mann und Frau wird von der Einheit der menschlichen Natur getragen, die als fundierend zu denken ist. Wir sind berufen, gemeinsam der eine neue Mensch zu werden, der neue Adam.
- 2) Ein gegenseitiger Anteil des Mann- und Frauseins, wie die Psychologie ihn in der Lehre von *animus* und *anima* in jedem Menschen herausarbeitet, ist mit diesem Ansatz kompatibel. Der Mensch als Mann schöpft das Menschsein nicht aus. Der Mensch als Frau schöpft das Menschsein nicht aus. Nur gemeinsam nähern sie sich dem erlösten Menschsein in Christus durch das Wirken des Geistes an. Die Ablehnung einer Gleichstellung homosexueller Partnerschaften mit der Ehe gründet in dieser Einsicht.
- 3) Aufgrund der Anteilhabe am ganzen Reichtum der göttlichen Natur sind die Möglichkeiten des Mann- und Frauseins durchaus als unauslotbar weit und noch unentdeckt formbar zu denken. Mir gefällt der Satz der aus Russland stammenden Schriftstellerin Lou Andreas Salomé, die in einem mutigen Buch zum Thema „Die Erotik“ schon Ende des 19. Jahrhunderts sinngemäß schrieb: „Ich bin gespannt, was sich durchsetzen wird: Die Frau oder das Unweibliche, das sie sich zumutet ...“.
- 4) Eine Festlegung der Geschlechter auf Rollenmuster greift immer zu kurz. Die sophiologische Deutung gründet im göttlichen Geheimnis, das die Geschlechter in sich tragen und das ihnen selbst unverfügbar bleibt. Behauptungen wie „Ich als Frau sage Dir, wer ich als Frau bin“, sind unmöglich. Nur das behutsame gegenseitige Zeugnis im ebenso behutsamen Hören aufeinander erschließt einen Weg des Verstehens. Bei aller Freude des Glaubens am Miteinander von Mann und Frau bleiben wir füreinander auch ein Rätsel und Ursache gegenseitiger Verletzungen, weil wir unerlöste Männer und unerlöste Frauen sind.
- 5) Auf keinen Fall ist die Beziehung von Mann und Frau im Licht des sophiologischen Ansatzes in Kategorien von Über- und Unterordnung zu denken. Je nach heilsgeschichtlicher Perspektive geht das Wirken des Geistes – in der Verkündigung – der Menschwerdung voraus oder der Menschgewordene dem Geist, den er vom Kreuz er sendet.

Die Frage, ob das marianische oder das petrinische Prinzip in der Kirche den Vorrang hat, ist gegenüber dem sophiologisch grundgelegten trinitätstheologischen Ansatz abgeleitet. Auf der trinitarischen Grundlage lässt sich auch zeigen, warum der Mann die „sakramentale Materie“ des Weihesakramentes ist, während es kein entsprechendes „Sakrament der Frau“ gibt. Die Kenosis des menschgewordenen Logos ist abgeschlossen. Er wirkt für uns gemäß den starken Bildern der Apokalypse und bereitet uns für Sein Kommen in Herrlichkeit. Wer Christus repräsentiert, ist nicht Christus. Die Kenose der Heiligen Geistes dauert an, und sie ist nicht

inkarnatorisch, sondern transformatorisch. Wer im Glauben Gottes Geist empfängt, ist nicht das Sakrament der Gottesmutterchaft, sondern bringt realiter göttliches Leben zur Welt. Für Mann und Frau geschieht dies im Zeichen der Verheißung, die Jesus seinen Jüngern vor der Himmelfahrt gibt: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8). Die Formulierung greift wörtlich die Verkündigung an Maria auf. Die Berufung aller Christen zur Gottesmutterchaft ist weniger als ein Sakrament, weil sie mehr als ein Sakrament ist.

### **3. „Wenn man gut nachdenkt, so bedeutet es wesentlich mehr, eine glaubende Frau zu sein als Bischof, selbst dann, wenn es sich um den Bischof in Rom handelt“.**

Sie erkennen die leichte Abwandlung des Zitats aus dem Interview mit Papst Johannes Paul II. „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“, wieder (S. 42). Theologisch ist diese Aussage vielleicht immer neu überraschend, aber im Grunde ist sie spätestens auf dem Hintergrund des II. Vatikanischen Konzils selbstverständlich: Die Hierarchie der Kirche ist das Gegenteil der Hierarchie eines Konzerns: nicht die Ansammlung von Macht und Kompetenzen, sondern der Dienst an der Befähigung des Volkes Gottes zu seiner Sendung.

An meiner Bürotür in der Universität hängt ein Foto, das eine französischsprachige Fribourger Studentin irgendwo in Südfrankreich aufgenommen hat: An der Glastür einer Kirche klebt ein großes Plakat zur Seligsprechung von Johannes Paul II. mit dem ermutigenden Wort des Papstes: „Öffnet weit die Türen für Christus“. Darunter hat der besorgte Sakristan eine kleine Notiz angebracht: „Bitte halten Sie die Türen immer geschlossen“ ...

Die theologische Einsicht und die Praxis des kirchlichen Lebens sind nicht immer deckungsgleich. Vielleicht ist die Tatsache, dass die Suche nach einer „Kirche mit den Frauen“ sich oft als Wunsch an der Teilhabe an Leitungs- und Entscheidungsstrukturen artikuliert, nur eine komplementäre Einseitigkeit angesichts einer Hierarchie, die weiterhin als leitende Expertenschicht wahrgenommen wird, die sich nicht gern hineinreden lässt. Hier reicht nicht der Austausch von Rollen zwischen Mann und Frau, sondern das Umdenken, die *Metanoia*, muss tiefer gehen. Jane Williams, die Ehefrau von Rowan Williams, dem ehemaligen Erzbischof von Canterbury und Professorin am St. Mellitus College in London, sagte es bei Studientagen in Fribourg schlicht und ohne jeden kämpferischen Beiklang: Priester und Bischöfe unserer Kirche *können* die Sendung der Kirche gar nicht in Fülle wahrnehmen. Ihr Dienst besteht darin, alle Christen zu ihrer Berufung zu führen und sie darin zu begleiten und beständig neu in das lebendige Wirken des dreifaltigen Gottes einzubeziehen.

Unsere gute klassische Theologie sagt uns: Der Geweihte handelt *ex opere operato, in persona Christi capitis*, ohne sein Verdienst allein durch das Handeln Christi als Haupt und bleibendes Gegenüber seiner Kirche. Der Christ handelt im Glauben kraft Taufe und Firmung *ex opere operantis*, mitwirkend mit der Gnade, die er empfangen hat und die ihn durch das Wirken des Geistes Jesus Christus gleichgestaltet und in den Leib Christi, die Kirche, einfügt. Auch der Priester wirkt sein eigenes Heil, in dem er *ex opere operantis* den ihm anvertrauten Dienst mit seiner gläubigen Existenz erfüllt. Seine Weihe ist dabei keiner Erleichterung, sondern bindet sein eigenes Heil an sein Wirken als guter Hirte für die ihm Anvertrauten. Im gelungenen christlichen Leben der Getauften sieht er, dass sich in Gottes kraft verwirklicht, was er verkündigt und in den Sakramenten vermittelt.

Es ist müßig zu fragen, ob das Umdenken bei Hierarchie oder Laien, Männern oder Frauen anfangen muss. „Herr, erwecke Deine Kirche, und fange bei mir an“, lautet ein deutscher Kanon. Wir alle sind zutiefst aufeinander angewiesen in dem eigenen großen Werk des „eigentlichen Aufbaus der Geschichte“, das Gott uns anvertraut hat. Immer stärker vermute ich, dass wir so sehr auf die kircheninternen Rangordnungen konzentriert, um nicht zu sagen fixiert sind, weil wir vergessen haben, dass die Kirche als ganze ein Gegenüber hat, zu dem wir

gemeinsam gesandt sind: die Welt, unsere konkrete, säkulare, globale Welt, die ganze Schöpfung, die seufzt und in Geburtswehen liegt und das Offenbarwerden der Kinder Gottes erwartet. In der Regel werden dort, wo die Kirche Freude und Hoffnung, Trauer und Ängste ihrer Lebenswelt wahrnimmt und engagiert teilt, die Charismen aller Christen gebraucht und geweckt, und es erübrigt sich zu fragen, wer in dieser Aufgabe wichtiger ist oder den Vorrang hat. Yves Congar schreibt in seinem wegweisenden Werk „Der Laie“ (1952!): „Die Laien tun im Werk der Welt das Werk Gottes“ (754) und „Die Laien sind nicht nur Objekt des hierarchischen Amtes; sie haben ... eine aktive Funktion, die Welt und die Geschichte in Christus zu Gott zu führen“ (759). Solange wir keine „Theologie der Welt“, besser noch: keine „Theologie der säkularen Welt“ entwickelt haben, wird die gar nicht so falsche Rede vom „Weltdienst“ der Laien weiterhin als ideologische Ausgrenzung aus der kirchlichen Mitverantwortung (miss)verstanden werden, und das betrifft besonders die Frauen.

Das gemeinsame Priestertum aufgrund der Taufe, das mir im Titel dieses Vortrags aufgetragen ist, ist ein Beispiel für das ausstehende Umdenken. Selbst bei Studierenden der Theologie stoße ich auf verwundertes bis ratloses Schweigen, wenn ich frage: Was bedeutet es denn für Euch, durch die Taufe am Priestertum Christi teilzuhaben? Ich gebe zu, dass ich selbst sehr lange gebraucht habe, meine priesterliche Berufung zu entdecken. Dazu müssen wir wissen und erfahren haben, was es heißt, in der Kraft der kirchlichen Liturgie die „Liturgie nach der Liturgie“ zu feiern, die „Messe über der Welt“, wie Teilhard de Chardin sagt. Dazu muss ich verstanden und bejaht haben, dass es gilt, diese Welt auch *quoad mala* anzunehmen, ihre Brüche, Unversöhnlichkeiten, Leiden und Tod nicht an andere zu delegieren, sondern als „Opfer“, als Teilhabe am Pascha Christi unter Einsatz des eigenen Lebens auf mich zu nehmen.

Wenn wir keine mystagogische Katechese entwickeln, in denen wir Menschen ihre Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi im transformatorischen Wirken des Geistes zu entfalten helfen, müssen wir uns nicht wundern, wenn die sakramentale Weihe als der einzige Zugang zu diesem Dienst gilt. Je mehr Priester und Priesterinnen aufgrund der Taufe es aber geben wird, desto mehr werden diese wissen, dass sie auf die lebendige Gegenwart des Priesters Jesus Christus im geweihten Priester angewiesen sind. Als Prophetinnen und Propheten sind alle Menschen Diener des Wortes Gottes, das ihnen für ihren Lebensraum anvertraut ist und das sie sich aus dem liturgischen Hören des Wortes Gottes je neu zusprechen und erschließen lassen. Als Königinnen und Könige sind alle Christen, Männer und Frauen, verantwortlich für die „Leitung“ der Kirche, indem sie das Stück Kirche und Welt, das ihnen anvertraut ist, in *good governance* für das Reich Gottes bereiten. Matthias Joseph Scheeben hat den *character indelebilis*, den Taufe, Firmung und sakramentale Weihe verleihen, als Gleichgestaltung mit der Hypostase des menschengewordenen Logos verstanden – ein theologischer Ansatz, den ich durch einen Doktoranden mit großer Faszination neu entdeckt habe und der in der gegenwärtigen Theologie ohne Anknüpfung und Parallelen geblieben ist. In dieser Würde schauen sich Getaufte, Männer und Frauen, und sakramental Geweihte auf gleicher Augenhöhe an und preisen gemeinsam die Großtaten Gottes.

#### **4. Die Theologie der Ehe ist eine Hochform der Theologie der Frau im Horizont einer Theologie der Kirche. Um diese Qualität zu erlangen, muss die Ehe als „Hauskirche“ wiederentdeckt werden und in einem beständigen Austausch mit allen anderen kirchlichen Lebensformen stehen.**

Warum mündet eine „Theologie der Frau“ am Ende in eine „Theologie der Ehe“? Steht am Ende doch wiederum das Rollenmuster der Frau als Hausfrau und Mutter? Wiederum erinnere ich an das Potential der theologischen Tradition. Mich beschäftigt seit längerer Zeit die Entdeckung, dass es – neben dem zentralen Sakrament der Eucharistie – zwei „Arten“ von Sakramenten gibt: Taufe, Firmung und das Sakrament des Ordo verleihen einen *character indelebilis*; sie geben dem unwiderruflichen Handeln Gottes am Menschen die Priorität. Buße, Krankensalbung und Ehe

hingegen legen den Akzent auf die freien Akte der menschlichen Mitwirkung. Es besteht jedoch kein „entweder – oder“: Für die Beichte sind die freien menschlichen Akte von Reue, Bekenntnis und Genugtuung unverzichtbar – aber erst durch die priesterliche Lossprechung werden sie zur Würde des Sakraments erhoben. Bei der Ehe haben wir dieses Zusammenspiel von glaubendem Handeln der am Sakrament beteiligten Personen und dem sakramentalen Handeln der Kirche aus dem Blick verloren. Nach der vorherrschenden katholischen Tradition spenden sich die Eheleute das Sakrament gegenseitig durch ihr freies Ja zueinander. Der Vertreter der Kirche ist in diesem Rahmen nur der „qualifizierte Zeuge“ und nicht konstitutiv für das Sakrament; es kann sich daher um einen Diakon handeln, ja bei Dispens von der Formpflicht sogar um einen zivilen Standesbeamten. Hier hat sich das „entweder – oder“ durchgesetzt: die Eheleute, *nicht* die Kirche ... Diese Theologie des Ehesakraments bleibt nicht ohne Rückwirkungen auf die Theologie des Ehelebens, das dazu neigt, in seine naturrechtliche Dimension zurückzufallen.

Mir steht das orthodoxe Eheverständnis vor Augen, das nicht inkompatibel mit der westlichen Theologie und Praxis ist: Auch hier wird der freie Konsens der Eheleute, Mann und Frau, gemäß der geschöpflichen Symbolik der Geschlechter, unbedingt vorausgesetzt. Die Stärke dieses naturrechtlich-schöpfungstheologischen Ansatzes kann die katholische Theologie hier voll zur Geltung bringen. Ist es aber nicht doch die Gnade, die die Natur vervollkommnet? Ist es nicht doch der Akt der Kirche, der das Sakrament der Ehe in seiner Fülle konstituiert? Gerade dadurch wird der priesterliche Akt der Eheleute, die ihr Leben einander hingeben, in seiner Würde offenkundig. Und in der Krönung des Paares wird ihr Anteil an der Liebe zwischen Christus und seiner Kirche, die der innere Vollzug seiner Herrschaft über die Schöpfung darstellt, sichtbar gemacht. In gewisser Weise ist die Ehe der Höhepunkt des sakramentalen Lebens der Kirche, weil hier mit dem natürlichen auch der übernatürliche Sinn der Schöpfung sich erfüllt: Sie ist fruchtbar und vermehrt sich. Sie wirkt mit Gottes Schöpferkraft mit, um überhaupt die Geschichte auf dem Weg zur neuen Schöpfung hervorzubringen und Gottes Herrschaft in ihr anbrechen zu lassen. In der Ehe ist Mann und Frau in einem elementaren Sinne „der eigentliche Aufbau der Geschichte“ anvertraut. Als ich vor kurzem in Moskau den 50. Geburtstag von Metropolit Hilarion (Alfeyev) mitfeierte, ehrte er bei jedem öffentlichen Anlass, selbst in Gegenwart des Patriarchen, immer mit warmer Dankbarkeit seine Mutter – unter großem Beifall der zahlreichen Gäste.

Es ist nicht nur die Kette der Natur, die durch die Eheleute fortgesetzt wird. Das Sakrament, das sie empfangen haben, macht ihr Leben zu einem kirchlichen Vollzug, denn er geht nicht nur im Akt der Eheschließung, sondern Tat für Tag hervor aus dem Mitvollzug der Liebe Christi zu seiner Kirche, in der er bei uns bleibt bis an das Ende der Tage. Hier wird die Epiklese über der Welt gesprochen und gelebt, hier wird das Sakrament der Eucharistie verwirklicht: wir werden ein Fleisch mit und in Christus, wir haben mit ihm an der Herrschaft über die Welt teil. Die Ehe ist nicht nur ein „Mittel zum Zweck“, weder zur Zeugung von Kindern noch zu ihrer christlichen Erziehung. Sie ist der Ort, wo die Schöpfung in einem elementaren Sinne geheilt und fruchtbar gemacht wird. Hier nimmt eine „Theologie der säkularen Welt“ ihren Ausgang.

1952, vor dem Konzil, schreibt Yves Congar In seinem wegweisenden Entwurf „Jalons pour une théologie du laïc“:

„Die liturgische Bewegung war der Raum, in dem sich zuerst das Bewusstsein vom Geheimnis der Kirche und vom kirchlichen Charakter des Laienstandes neu gebildet hat. Darauf folgte jene Erneuerung der Theologie und des geistlichen Charakters der christlichen Ehe, dank welcher die Ehe über die rechtlichen Bestimmungen, die sie regeln, hinaus als Keimzelle der Kirche sichtbar wird“ (8).

Die historische Erinnerung beschreibt zugleich präzise die geistlichen und theologischen Bedingungen für eine Erneuerung der Theologie der Ehe als Keimzelle des kirchlichen Lebens. Es braucht die Liturgie, es braucht das *sentire cum ecclesia* bei allen Getauften, es braucht den Dienst der Geweihten, es braucht in einem ganz weiten Sinne das Leben nach den evange-

lischen Räten. Die Fruchtbarkeit der Schöpfung ist endlich und bedroht. Sie geht in der konkreten Erlösungsgeschichte nicht durch geradlinigen Fortschritt, sondern durch das Pascha von Kreuz, Tod und Auferstehung in das Leben der neuen Schöpfung ein. Die evangelischen Räte konstituieren diejenige Lebensform, die in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam sich und andere daran erinnert, dass die großen Formen der Fruchtbarkeit in der Geschichte – Reichtum, die natürliche Selbsterhaltung in der Geschlechterkette und die freie Selbstbestimmung – in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Gekreuzigten ihre Quelle und ihre große Hoffnung haben. Diese Lebensform kennt neben ihren klassischen Orten in den Ordensgemeinschaften viele andere, aber stets auf die eine oder andere Weise kirchliche Formen.

Wenn meine Vermutung über die zwei Arten der Sakramente richtig ist, dann ist das Sakrament des Ordo dem Sakrament der Ehe komplementär zugeordnet. Und dann läge hier eine zusätzliche Bestätigung für die Affinität des sakramentalen Ordo zum zölibatären, an den evangelischen Räten orientierten Leben vor: Der Geweihte, der dem Volk Gottes *in persona Christi capitis* gegenübersteht, bezeugt den Vorrang der Gemeinschaft mit Christus – die Fruchtbarkeit dieser Gemeinschaft erkennt er in Ehe und Familie wie auch in allen guten Gaben, die der Herr der Geschichte inmitten seiner Schöpfung innerhalb und außerhalb der Kirche hervorbringt. Diese Sicht fordert die Gemeinschaft aller Lebensformen, die sich gegenseitig in die Demut rufen. Dann gilt mit Phil 2,1-4:

„Wenn es also Ermahnung in Christus gibt, einen tröstenden Zuspruch der Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, Herz und Barmherzigkeit, dann macht meine Freude vollkommen, indem ihr dasselbe denkt, dieselbe Liebe habt, einmütig das eine denkt, nicht in Streitsucht und nicht in eitler Ruhmsucht, sondern indem ihr in Demut einander für hervorragender haltet als euch selbst, indem ihr nicht das Eigene betrachtet, sondern das der anderen“.

Nicht zufällig geht diese Ermahnung dem großen Hymnus der kenotischen Selbstentäußerung Jesu Christi voraus. In diesem großen Horizont der Berufung und Berufungen des Gottesvolkes ist auch die Theologie der Frau nicht mehr und nicht weniger ist als ein kostbarer Aspekt in der Geschichte der Heilstaten des dreifaltigen Gottes.