

Vielfalt als Grammatik des Katholischen

Skizzen zu einer zeitgemäßen Hermeneutik des „Allumfassenden“¹

Aaron Langenfeld / Klaus von Stosch

1 Die Besonderheit katholischer Identitätsbildung

Die Frage nach dem Umgang mit Diversität ist keine spezifisch kirchliche, sondern trifft zumindest in den nordatlantischen Ländern spätmoderne Gesellschaften insgesamt.² Insofern säkular-liberale Grundordnungen formal nur minimale Bedingungen an Übereinstimmungen in den Lebensformen zu stellen scheinen, zugleich aber eine enorme Beschleunigung³ der (digitalen⁴) Wahrnehmung von Vielfalt gegeben ist, stellt sich je individuell die Frage, wie man sein Leben gestalten soll – zugespitzt: wer man sein will.

Dabei fällt uns diese Bestimmung offenkundig leichter, je weniger unsere Überzeugungen – z. B. durch Menschen, die andere Positionen vertreten – angefragt werden. Je größer die Gruppe derer, die meine Überzeugungen teilen, umso selbstverständlicher werden diese für mich sein und umso weniger werde ich bereit sein, sie zu hinterfragen oder gar zu opfern. Es geht eben nicht nur um an sich zufällige Sachinformationen, sondern um das Fundament meiner Wirklichkeitswahrnehmung. Die Selbstverständlichkeit meines

¹ Der Beitrag stellt exemplarisch die These unseres kürzlich erschienen Buches „Allumfassend“ vor. – Vgl. A. Langenfeld, K. von Stosch, Allumfassend. Vielfalt als Grammatik des Katholischen, Freiburg i. Br. 2022. Entsprechend finden sich im vorliegenden Text gelegentlich wortgleiche Wiedergaben, die nicht einzeln ausgewiesen sind.

² Zu dieser Regionalisierung vgl. C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von J. Schulte, Frankfurt a. M. 2009.

³ Vgl. dazu H. Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (Stw 1760), Frankfurt a. M. 2012.

⁴ Als Übersicht zu dem Themenkomplex vgl. K. von Stosch, S. Walser, A. Weber (Hg.), Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog (Kirche in Zeiten der Veränderung 12), Freiburg i. Br. 2022.

Weltbildes⁵ kann demnach besonders da ins Wanken geraten, wo viele, z. T. widersprüchliche Überzeugungen meinen Alltag bestimmen, sodass ich ständig in eine Reflexion und Begründungspflicht meiner Überzeugungen genötigt werde und mich immer wieder neu verhalten, neu wählen muss, welche Identitätserzählungen mich überzeugen bzw. in welchen Erzählungen ich mich wiederfinde.⁶ Jean-François Lyotard (1924–1998) konstatiert daher das ‚Ende der großen Erzählungen‘.⁷ Homogene, umfassende Gesellschaften sind ‚am Ende‘ und an ihre Stelle treten unzählbar viele kleine Erzählungen. Mit dem Ende der großen Erzählungen endet auch die Herrschaft der Allgemeinheit über das Individuum. Es gibt keine höhere Wertigkeit einer rein empirischen Norm, sondern eine strenge Gleichwertigkeit aller Identitätserzählungen. Niemand ist schlechter als jemand anderes durch das, was er ist. Allerdings führt diese radikale identitäre und ethische Diversität nicht zwingend zu ihrer Wertschätzung, sondern kann ebenso zur Erfahrung von ständigen Entscheidungszwängen, von unausweichlicher Konfrontation mit jeweils unerträglichen Weltanschauungen und so in der Folge zu immer stärkerer Ausbildung von ‚Filterblasen‘ und Grabenkämpfen führen.⁸ Zugespitzt formuliert: Mit dem stärkeren Zwang zur Selbstbestimmung nimmt faktisch auch der Hang zu, klare und verlässliche Strukturen zu suchen und sich von anderen Überzeugungen performativ abzuschotten.⁹ So entsteht nicht selten eine radikale Alternativenlogik, die längst auch die katholische Kirche und die

⁵ Der Begriff des Weltbildes wird hier verstanden im Anschluss an die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins (1889–1951). – Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, hg. von G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 8: *Bemerkungen über die Farben – Über Gewißheit – Zettel – Vermischte Bemerkungen*, neu durchgesehen von J. Schulte (Stw 508), Frankfurt a. M. ⁵1992, 113–257.

⁶ Zu dieser Idee erzählter Identitäten vgl. etwa P. Ricœur, *Zeit und Erzählung (Übergänge 18)*, 3 Bde., München – Paderborn 1988–1991.

⁷ Vgl. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, aus dem Französischen von O. Pfersmann, hg. von P. Engelmann (Passagen Forum), Wien ⁵2005.

⁸ Vgl. R. Karlsen u. a., *Echo Chamber and Trench Warfare Dynamics in Online Debates*, in: *European Journal of Communication* 32 (2017) 257–273.

⁹ Vgl. dazu die Dokumentation der Salzburger Hochschulwochen 2019: Martin Dürnberger (Hg.), *Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit*, Innsbruck – Wien 2019.

akademische Theologie erfasst hat.¹⁰ In dieser Logik geht es oft nicht mehr um bessere theologische Argumente, sondern es wird unterstellt, dass der bzw. die Gegner(in) *qua Weltbild* nicht in der Lage ist, die eigenen Überzeugungen zu teilen, sodass es sinnlos ist, zu versuchen, dieselben kommunikativ zu verflüssigen. Deshalb kann es auch nicht darum gehen, zu überzeugen, sondern nur um die nachhaltige und an entsprechenden Machtpositionen durchgesetzte Auslöschung der Ideen und der sie vermittelnden Sprache. Radikale gesellschaftliche Diversität führt also nicht unbedingt zu einer Würdigung von Vielfalt, sondern sie entwickelt auch Dynamiken der Ambiguitätsintoleranz, der Uniformisierung und des Rückzugs auf für selbstverständlich gehaltene Wahrheiten.¹¹

Gegen diesen Zeitgeist steht die Selbstbeschreibung der Kirche als *katholisch*, als allumfassend. Der Anspruch, allumfassende Kirche zu sein, schließt eine innere Verschiedenheit des Ganzen allerdings ein und nicht aus.¹² (In diesem Sinne ist die erste Wesensbestimmung der Kirche auch ihre Einheit, nicht ihre Einheitlichkeit.) Eine religiöse Gemeinschaft, die allumfassend sein will, benötigt nicht nur eine Toleranz ihrer verschiedenen Auslegungstraditionen und Glaubenspraktiken, sie lebt von einer wechselseitigen *Würdigung* als wesentliches Moment am Ganzen.¹³ Ein sprachloses Nebeneinander kann ihr nicht reichen – sie braucht ein versöhntes Miteinander, um wirklich Gemeinschaft (*Koinonia*) zu sein und somit dem Integral ihrer Grundvollzüge (Diakonie, Zeugnis, Liturgie) zu entspre-

¹⁰ Zu dieser Diagnose und zur Kritik der erfassten Logik vgl. auch J. Werbick, *Gegen falsche Alternativen. Warum dem christlichen Glauben nichts Menschliches fremd ist*, Düsseldorf 2021.

¹¹ Vgl. dazu auch T. Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust von Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart ¹¹2018.

¹² Vgl. etwa M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ²1993, 74f.

¹³ Zur hermeneutischen Zentralität des Begriffs der Würdigung vgl. J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. ⁴2010, 860–881. Jürgen Werbick (* 1946) bestimmt den Begriff der Würdigung dabei als „ursprüngliche Herausforderung der menschlichen Vernunft“ (ebd., 864) überhaupt: „Vernunft zielt auf jene schöpferische Entsprechung, in der die Würde der mir Begegnenden als um ihrer selbst willen Seienden und Sein-Sollenden zur Geltung kommt und ich mich meinerseits zum Selbstsein herausgefordert erfahre: mich als den wertschätzen kann, dessen Würde darin liegt, die mir begegnenden Anderen in ihrem Für-sich-selbst-Sein zu würdigen.“ (ebd.)

chen. Katholizität bedeutet in diesem Sinne eine *allumfassende Einheit in Vielfalt*. Die Würdigung von Vielfalt lässt sich so als Grammatik des Katholischen bestimmen: Die Verschiedenheit der Perspektiven nicht aufzulösen, sondern sie in Spannung kommunikativ zu kultivieren, konstituiert eine Gemeinschaft erst, die sich zu allen Menschen gesendet weiß und in diesem missionarischen Anspruch radikal inklusiv verstanden werden will.

Dogmatisch gesehen ist diese diversitätssensible Perspektive keinesfalls beliebig. Sie zieht ihre Begründung vielmehr aus der Erlösungstheoretischen Grundüberzeugung, dass Gottes Selbstmitteilung in der Geschichte Jesu Versöhnung des Menschen mit sich, der Welt und Gott ermöglicht. In Jesu Leben, Tod und Auferstehung wird im katholischen Verständnis Gottes unwiderrufliches Ja zur Welt sichtbar: Dasein ist *an sich* gut begründet in der Liebe, die Gott selbst ist.¹⁴ Diese existenzielle Erkenntnis kann den Menschen von dem Drang befreien, seinem Leben selbst Sinn abtrotzen zu müssen – notfalls auf Kosten anderer. Sein Dasein als *gut begründet* anzunehmen, kann und will dazu befähigen, Dasein *insgesamt* zu bejahen und so die konkrete Existenz der anderen als gewollt zu würdigen; es kann dazu befähigen, sich vor dem Hintergrund dieses einmal erkannten Bejaht-Seins aller Menschen (Gottebenbildlichkeit) versöhnen zu *wollen* – auch da, wo man scheinbar radikal entzweit ist.¹⁵ Die real-symbolische Verwirklichung dieser Möglichkeit macht im dogmatischen Sinn das Fundament der Kirche aus, die von Christus her also im Wesentlichen Darstellung eben desselben und nur in diesem soteriologisch bestimmten Sinn ‚heilig‘, d. h. Sakrament, ist.¹⁶ *Für die anderen* zu sein, was dem Menschen von Gott her möglich ist, nämlich die geschichtliche Repräsentation der in Christus offenbaren daseinsbegründenden Liebe, ist für die Kirche nicht ein Aspekt neben anderen, sondern ihre Daseinskonstitution schlechthin.

¹⁴ Zu dieser soteriologischen Reflexionsrichtung vgl. etwa T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München³ 1991.

¹⁵ Vgl. Werbick, Den Glauben verantworten (s. Anm. 13), 631.

¹⁶ Vgl. dazu etwa K.-H. Menke, Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes, Regensburg 2021, 252: „Wer Christus ‚tut‘, bestimmt nicht selbst, wer Christus ist, sondern umgekehrt: Er lässt sich von Christus bestimmen. Je *heiliger* ein Christ ist, desto *konkreter* ist seine Übersetzung der vertikalen Inkarnation des göttlichen Logos in die horizontale Inkarnation der eigenen Existenz.“ [Hervorhebungen im Original]

Ein entscheidendes Moment an diesem Repräsentationskonzept ist die Idee der Selbstmitteilung, die von der Annahme ausgeht, dass Gott in der Geschichte nicht bloß wahre Sätze offenbart, sondern sich selbst.¹⁷ Gott wird im christlichen Verständnis als das Wesen offenbart, das nicht nur liebt, sondern selbst *Liebe* ist. So lässt sich folgern, dass die Darstellung des daseinsbegründenden Weltverhältnisses Gottes, welches das sakramentale Fundament im Selbstverständnis der Kirche bildet, zugleich die Darstellung des Selbstverhältnisses Gottes bedeutet. Lässt sich also in der Geschichte das Resonanzverhältnis der Liebe als Grund und Ziel menschlicher Existenz ausmachen, so spiegelt sich diese Grunderfahrung in der christlichen Trinitätslehre.¹⁸ Das Bekenntnis zum dreieinen Gott kann an der Wurzel als Reflexion der Erkenntnis verstanden werden, dass Gott selbst *Beziehung* ist – Beziehung, die nicht nur die konkrete Bejahung der Liebenden (Vater und Sohn), sondern auch den Möglichkeitsraum ihrer Relation (Heiliger Geist) und darin noch einmal wirkliche Verschiedenheit umfasst.¹⁹ Im christlichen Begriff des Wesens Gottes selbst ist damit angelegt, Verschiedenheit als konstitutives Moment der Einheit zu begreifen. Gott *ist* er selbst gerade darin, beim anderen seiner selbst er selbst zu sein. Der trinitarischen Logik der Offenbarung entsprechend, muss die Selbstbestimmung der Kirche genau hier ansetzen, um ihrem sakramentalen Selbstverständnis gerecht zu werden.

Diese Hermeneutik spiegelt sich daher nicht zuletzt auch konkret in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Die Annahme der Selbstmitteilung, die im ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* (DV) entfaltet wird, begründet so das in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) formulierte christologische Selbstverständnis der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Als bezeichnende Darstellung ihres Grundes ist die Kirche so zugleich Instrument für die untrennbare

¹⁷ Vgl. DH 3004 par. 4202.

¹⁸ Vgl. dazu H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung (Stw 2272), Frankfurt a. M. 2019, 298.

¹⁹ Zur trinitarischen Logik vgl. A. Langenfeld, Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht (IThS 98), Innsbruck – Wien 2021, 329–333.

Einheit der Vereinigung der Menschheit mit sich selbst und mit Gott. In diesem Sinne versteht es das Konzil als Aufgabe insbesondere der Kleriker, „jede Art von Spaltung“ (LG 28) zu beseitigen, wobei dieser Auftrag vor dem Hintergrund der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) über die Kirche in der Welt von heute nur in „Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie“ (GS 3) erfüllt werden kann. Die Grundhaltungen von Achtung und Liebe

„sind auch denen zu gewähren, die in gesellschaftlichen, politischen oder auch religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir. Je mehr wir in Menschlichkeit und Liebe inneres Verständnis für ihr Denken aufbringen, desto leichter wird es für uns, mit ihnen ins Gespräch zu kommen.“ (GS 28)

In einer zeitgeschichtlichen Situation, in der Kircheng Zugehörigkeit ein zunehmend diffuses Phänomen ist, wird man die Mahnung des Konzils keinesfalls nur als nach außen gerichtete begreifen können. Wirkliche Einheit ist für die Kirche nur möglich, wenn sie auch nach innen in Achtung und Liebe agiert, wenn sie weltanschaulichen Differenzen oder diversen Handlungsweisen in ihrem Binnenraum in würdiger Zuwendung begegnet und auf Versöhnung statt auf Entzweiung setzt. Dass sie dabei stets um die Wahrheit kämpft, die sich in Christus ereignet (vgl. GS 28), erzeugt dabei zunächst keinen Widerspruch. Denn auch da, wo die Wahrheit in Denken und Handeln verzerrt wird, geht es nicht um Entwürdigung: Der Irrtum hat kein Recht, wohl aber die irrende Person, wie bereits die Erklärung *Dignitatis humanae* (DH) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit besagt (vgl. DH 14).

Wie kann dieser Anspruch aber angesichts faktischer Diskursblockaden in der Kirche (in Mitteleuropa) umgesetzt werden? In diesem Beitrag wollen wir den Versuch wagen, zwei Beispiele für praktische und hermeneutische Lösungsansätze zu geben, die die innerkirchliche Debatte neu dynamisieren können.

2 Ein neues Amt für Frauen

Die katholische Kirche hat derzeit mindestens zwei Probleme, die sie existenziell erschüttern und deren theologische Bearbeitung in sehr polarisierender Weise erfolgt. Da ist zuerst einmal das Thema des

Missbrauchs an Kindern und Schutzbefohlenen, das die Glaubwürdigkeit der Kirche massiv infrage stellt und das Grundvertrauen in ihre Sakramentalität untergräbt. Die Krise greift deshalb den Kern kirchlicher Identität an, weil Kirche in der Missbrauchskrise nicht mehr als Anwältin der Marginalisierten und Gedemütigten erfahren wird, sondern als Anwältin ihrer selbst und der in ihr wirksamen Privilegien, Pfründe und Seilschaften. Immer mehr Menschen schauen mit Schrecken darauf, wie einseitig die Macht in der Kirche verteilt ist und zu welch zerstörerischen Konsequenzen diese Asymmetrie führen kann. Ihnen erscheint es als naheliegend, dass es eben diese Machtasymmetrie ist, die Missbrauch zu begünstigen vermag. Zugleich sind sie aber auch fassungslos, wie sehr sich die Kirche über Jahrzehnte gegenüber Betroffenen abgeschottet und zugleich die Täter(innen) geschützt hat. Sie fragen sich, wie sie der Kirche in ihrer sichtbaren Struktur noch vertrauen sollen.

Da Kirche aus katholischer Sicht zuallererst Sakrament und damit sichtbares Heilszeichen ist, kommt in dieser Perspektive alles darauf an, dass durch ihre Praxis klar wird, wofür es die Kirche gibt. Kurz gesagt ist der Zweck der Kirche, Gottes in Jesus Christus erwiesene allumfassende Menschenfreundlichkeit erfahrbar zu machen. Diese Botschaft soll vor allem bei denen ankommen, die sie am nötigsten haben. Von daher ist die Kirche nicht auf den Beifall intellektueller Eliten angewiesen, wohl aber auf die Klarheit ihres Zeugnisses für die Schwachen und Kleinen. Und diese Klarheit wird durch die gegenwärtige Situation infrage gestellt, sodass sich fragt, wie die Sakramentalität der Kirche wieder verständlich werden soll. Will man hier die Ergebnisse der vorhandenen Missbrauchsstudien ernst nehmen, kann man nicht umhin, auch die Machtfrage zu stellen. Allzu offensichtlich ist die Ansammlung der Macht allein beim sakramentalen Amt zur Hypothek geworden, die es schwer macht, noch seine eigentliche Aufgabe zu erkennen.

Doch die Glaubwürdigkeit der Kirche ist nicht nur dadurch erschüttert, dass sie es nicht schafft, die Missbrauchskrise in zufriedenstellender Weise zu bearbeiten. Zugleich ist sie dadurch innerlich zerrissen, dass sie in zentralen Orientierungsfragen unserer Zeit in verfeindete Lager gespalten ist. Einerseits betont das Lehramt mit großer Hartnäckigkeit, dass Frauen niemals ordiniert werden können. Andererseits gibt es immer mehr Gruppen in der Kirche, die sich eine volle Gleichberechtigung von Mann und Frau wünschen

und die lehramtliche Position nicht mehr nachvollziehen können. Einerseits macht das Lehramt deutlich, dass homosexuelle Partnerschaften nicht in einer Weise gesegnet werden dürfen, die eine Verwechslungsgefahr zur Ehe hervorruft. Andererseits wird auch in der Kirche der Ruf nach der Ehe für alle laut. Einerseits wird die Unauflöslichkeit der Ehe betont. Andererseits gibt es auch in der Kirche immer mehr wiederverheiratete Geschiedene, die nicht mehr bereit sind, sich wie Aussätzige behandeln zu lassen. Bei diesen Streitfragen gibt es kaum noch Bereitschaft, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen, stattdessen wird das jeweils andere Lager diffamiert und bekämpft.

Wir wollen wenigstens exemplarisch die Frage nach der Möglichkeit einer Frauenordination durchdenken und überlegen, wie hier eine Position gefunden werden könnte, die den Anliegen beider Lager Rechnung trägt. Unser Lösungsvorschlag könnte ggf. auch im Hinblick auf die anderen genannten Probleme Hilfestellungen leisten.

Etwas vereinfacht könnte man vielleicht sagen, dass es mit Blick auf die Einheit der Kirche derzeit nicht wirklich weiterhilft, die Ordination von Frauen zum sakramentalen Priesteramt durchsetzen zu wollen. Denn das Lehramt hat sich in dieser Frage in den letzten Jahren und Jahrzehnten so deutlich positioniert, dass auch bei den besten Argumenten nicht zu erwarten ist, dass sich seine Position auf absehbare Zeit ändert. Wie lässt sich trotz dieser Haltung von einer Gleichberechtigung der Geschlechter in der Kirche sprechen und eine Ordination von Frauen erreichen?

Schaut man auf die Art, wie Papst Johannes Paul II. (1978–2005) in seinem Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem*²⁰ die Nichtzulassung der Frauen zum sakramentalen Amt in der Polarität der Geschlechter begründet, wird allerdings deutlich, dass die lehramtliche Position nicht dazu verwendet werden darf, um eine Überordnung des Mannes über die Frau zu begründen. So spricht Johannes Paul II. mit Blick auf das Geschlechterverhältnis wiederholt von einem

²⁰ Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (15. August 1988), in: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (Zugriff: 10.8.2022).

„gegenseitige[n] Sich-Unterordnen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus“ (vgl. Eph 5, 21). Um so mehr, da der Ehemann ‚Haupt‘ der Frau genannt wird, wie Christus Haupt der Kirche ist, und das ist er eben, um ‚sich für sie‘ hinzugeben (vgl. Eph 5, 25); und sich für sie hinzugeben bedeutet, sogar das eigene Leben hinzugeben. Aber während die Unterordnung in der Beziehung Christus – Kirche nur die Kirche betrifft, ist diese ‚Unterordnung‘ in der Beziehung Gatte – Gattin nicht einseitig, sondern gegenseitig.“²¹

Wenn aber im Geschlechterverhältnis so deutlich das hierarchische Moment zurückgenommen wird und der Mann also nicht derjenige sein darf, der über die Frau herrscht, kann das Geschlechterverhältnis auch nicht mehr symbolisch die Funktion erfüllen, die Leitung der (weiblichen) Gemeinde durch den (männlichen) Priester auszudrücken. Die Kirche ist eben – wie Johannes Paul II. deutlich macht – zugleich marianisch und apostolisch-petrinisch.²² Und genau diese beiden Dimensionen gilt es auch auf der Ebene des Amtes symbolisch abzubilden.

Unser Vorschlag lautet deswegen, die Einführung eines neuen Amtes zu erwägen, das eine marianische Form von Gemeindeleitung leisten soll. Während das sakramentale, nur Männern vorbehaltene Amt die sakramentale Gestalt der Kirche anzeigt und auch da leitende Funktionen erhält, wo es darum geht, diese Gestalt zu verteidigen, könnte ein neu einzuführendes nichtsakramentales Amt den *sensus fidelium* ordnen und in einem moderierenden Interessenausgleich die Ausrichtung der Kirche bestimmen.

Immer wieder wird ja in der Forschung zum Missbrauchsthema betont, dass es im Kern des Problems um einen Machtmissbrauch geht.²³ Angesichts der Fülle von geistlicher Macht, die dem Priesteramt schon durch seine sakramentale Gestalt zukommt, liegt es des-

²¹ Ebd., Nr. 24 [Hervorhebungen im Original]. Zusammenfassend heißt es im selben Abschnitt auch noch unmissverständlich: „Sämtliche Gründe für die ‚Unterordnung‘ der Frau gegenüber dem Mann in der Ehe müssen im Sinne einer gegenseitigen Unterordnung‘ beider ‚in der Ehrfurcht vor Christus‘ gedeutet werden.“ (ebd.)

²² Vgl. ebd., Nr. 27.

²³ Vgl. K. Mertes, Wie systemisch ist der Missbrauch?, in: K. Hilpert u. a. (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche.

wegen nahe, wenigstens alle weltliche Macht davon zu trennen. Gerade wenn es dabei bleibt, dass nur Männer Priester werden dürfen, ist es umso wichtiger, dass dieses Amt nicht auch noch mit weltlicher Macht aufgeladen wird. Ein radikaler Machtverzicht des Priester- und Bischofsamtes könnte hier neues Vertrauen schaffen.

Eigentlich sollte dieser Schritt den Verantwortlichen im Klerus nicht schwerfallen. Denn schon seit jeher lehrt die katholische Theologie ja, dass das sakramentale Amt als Dienst zu verstehen ist. Pointiert schreibt beispielsweise der Dogmatiker Gisbert Greshake (* 1933): „Amt ist Dienst und nichts sonst.“²⁴ Und er fordert dazu auf, dass gerade die Christusrepräsentation als kritischer Maßstab gegen den Klerikalismus fungieren muss.²⁵ „Darin besteht also das ‚Besondere‘ des kirchlichen Amtes: die Berufung zum schlichten, unpräntiösen (Sklaven-)Dienst.“²⁶

Die gleiche traditionelle Theologie, die den Dienstcharakter des Amtes behauptet hat, sah allerdings keine Probleme darin, die Gemeindeleitung allein beim Priesteramt zu lassen. Greshake begründet das so, dass es eben um den Dienst „im Sinne von Zurüstung der Gemeinde zur Nachfolge Christi“²⁷ geht. Aber wieso sollte es dazu und zur Christusrepräsentanz notwendig sein, einfach alle pastoralen Entscheidungen allein treffen zu können? Wieso sollte es berechtigt sein, dass der leitende Pfarrer das mittelständische Unternehmen, das er qua Amt führt, an vielen Stellen allein leitet? Sicher gibt es mit dem Kirchenvorstand wenigstens ein Gremium der Gemeinden in Deutschland, in dem Pfarrer auch überstimmt werden können. Das hat allerdings weniger mit dem Kirchenrecht als mit dem deutschen Vereinsrecht zu tun. Und spätestens, wenn wir an die Leitung der Bistümer denken, wird deutlich, in welchem fast völlig uneingeschränkten Maße das Amt in der Kirche regieren kann. Bei diesem Regieren geht es eben nicht nur um die Zurüstung zur Nachfolge Christi und schon gar nicht um die Wahrung der sakra-

Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven (QD 309), Freiburg i. Br. 2020, 119–128, bes. 126.

²⁴ G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Würzburg 2005, 105.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Ebd., 107.

²⁷ Ebd., 108.

mentalen Gestalt der Kirche, sondern in den meisten Fällen um die Durchsetzung von kirchenpolitischen Interessen bzw. die Exekutierung einer bestimmten theologischen Agenda.

An dieser Stelle braucht es dringend eine Änderung, wenn die Kirche Glaubwürdigkeit wiedergewinnen und das Problem des sexuellen Missbrauchs an der Wurzel bekämpfen will. Nicht umsonst ist es ja so, dass Missbrauchsoffer gerade auf die kirchliche Rhetorik vom Dienst des Amtes bei gleichzeitiger ungebremster Machtausübung besonders skeptisch reagieren. Von daher wäre die Einführung eines marianisch geprägten Leitungsamtes, das durch demokratische Wahl besetzt wird, zugleich aber eine theologische und betriebswirtschaftliche Ausbildung und eine nichtsakramentale Form von Ordination voraussetzt, ein Ausweg. Das Amt könnte den Vorsitz des Kirchenvorstands innehaben, sollte zugleich aber auch im Vorstand des Pfarrgemeinderates sein und also auch die pastorale Ausrichtung der Gemeinde verantwortlich mitgestalten.

Ein solches Leitungsamt für Frauen könnte komplementär auf das weiter für Männer vorgesehene Amt des Priesters verwiesen bleiben, der mit einer Art Vetomacht ausgestattet werden könnte, die es ihm ermöglicht, immer dann zu intervenieren, wenn das Bild Jesu Christi in seiner sakramentalen Gestalt verdunkelt wird. Denn Kirche kann sehr vielfältig gestaltet werden und dennoch gerade in dieser Vielfalt von Jesus Christus herkommen und auf ihn verweisen. Nur wenn bestimmte rote Linien überschritten werden, wäre also ein Veto zulässig. So könnte die Gemeinde mit Gemeindeführerin sicher selbstständig entscheiden, wer eine Kita leitet und mit welcher Pädagogik dort gearbeitet werden soll. Auch welche Evangelisierungsstrategie in einer Gemeinde zum Zuge kommt, wäre frei wählbar, solange der Bezug auf Jesus Christus erhalten bleibt. Wenn allerdings eine Gemeinde auf die Idee käme, die sonntägliche Eucharistie als Mittelpunkt der Gemeinde abzuschaffen, wäre das der Punkt, wo das priesterliche Amt eingreifen könnte und eingreifen müsste.

Aus der Perspektive der Gleichberechtigung der Geschlechter könnte so auf Gemeinde- und Bistumsebene ein komplementäres Zueinander von sakramentalem und marianischem Leitungsamt geschaffen werden, das beiden Ämtern bei aller Verschiedenheit die gleichen Einflussmöglichkeiten gibt und die weltliche Macht auf das weibliche Leitungsamt hin verlagert. Für eine umfassende Gleichbe-

rechtiung wäre freilich noch an ein weibliches Amt auf der Ebene des Diakonats zu denken.

Während das Leitungsamt marianisch ausgerichtet wäre, könnte sich dieses neue Amt an der Gestalt der Maria Magdalena orientieren, die ja von Papst Franziskus (seit 2013) offiziell zur Apostelin der Apostel erhoben wurde, weil sie zu den ersten Zeuginnen der Auferstehung gehört und den Aposteln die Botschaft der Auferstehung überbringt (vgl. Mk 16,9f.; Joh 20,14–18). Ohne sie gäbe es kein apostolisches Amt und keine Christusbeziehung. Entsprechend betont auch Sarah Coakley (* 1951), dass es Frauen sind, die zuerst den Auferstandenen entdecken. Ganz auf der Linie der in Rom so beliebten Komplementarität der Geschlechter argumentiert sie, dass ihnen dies deshalb gelinge, weil es Frauen leichter falle, die Welt mit den Augen der Liebe zu betrachten.²⁸ Auf diese Weise – so Coakley – bemerkten Frauen einfach mehr als Männer, gerade da, wo Neues entdeckt und ausgetretene Pfade verlassen werden müssen.²⁹

Genau dieses Charisma braucht die Kirche aber heute so sehr wie wohl noch nie zuvor. Sie muss wieder fähig werden, den Auferstandenen auch da zu sehen, wo er nicht schon amtlich festgestellt ist. Daraus ließe sich ein neues Amt ableiten, das der Wahrnehmungsschule und Bezeugung des Auferstandenen im Sinne einer sinnlichen Deutung der Zeichen der Zeit dient. Auf diese Weise bräuchte man die Idee der Komplementarität der Geschlechter nicht zu verwerfen, die ja offenbar auch Papst Franziskus noch stark macht,³⁰ könnte aber zugleich nach Wegen suchen, Frauen und ihre rituelle Macht sichtbarer in der amtlichen Gestalt der Kirche zu verankern.

²⁸ Vgl. S. Coakley, *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, aus dem Englischen übersetzt von G. Müller-Fahrenholz, Gütersloh 2007, 192–197.

²⁹ Es mag sein, dass es aus liberaler Sicht schwerfällt, eine solche Komplementarität der Geschlechter anzuerkennen. Wir fragen uns nur, ob es nicht zumutbar wäre, die Behauptung einer solchen Komplementarität um der Einheit der Kirche willen zu ertragen, wenn sie nicht zur Diskriminierung von Frauen führt.

³⁰ Vgl. die entsprechende berechtigte Diagnose bei: T. S. Tiemeier, *Women's Virtue, Church Leadership, and the Problem of Gender Complementarity*, in: M. Voss Roberts (Hg.), *Comparing Faithfully. Insights for Systematic Theological Reflection (Comparative Theology: Thinking Across Traditions)*, New York 2016, 171–184, hier: 181.

Zugleich könnte dieses neu einzurichtende, an Maria Magdalena orientierte Entdeckungsamt die Aufgabe erhalten, die oben beschriebenen Probleme der mangelnden Akzeptanz queerer Menschen oder auch wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche anzugehen. Sie könnte Wege finden, auch in Formen partnerschaftlicher Liebe, der das sakramentale Amt keine sakramentale Gestalt zutraut, die Gegenwart des Auferstandenen sichtbar zu machen. Sie könnte der Kirche so helfen, wieder ein positives Verhältnis zu unserer Zeit zu entwickeln und Christus da als Auferstandenen sichtbar zu machen, wo ihn die Apostelnachfolger noch nicht sehen.

Zugleich wäre eine rituelle Würdigung gleichgeschlechtlicher Liebe durch das an Maria Magdalena orientierte Amt in keiner Verwechslungsgefahr zur sakramentalen Eheschließung, weil es nicht vom sakramentalen Amt vorgenommen wird. Während die Kirche sich in der Gestalt der Apostelnachfolger noch nicht dazu entschließen kann, eine erneute Eheschließung nach einer gescheiterten Ehe als gerechtfertigt anzusehen, könnte das neu zu schaffende Entdeckungsamt nach vielfältigen rituellen Wegen suchen, um den Auferstandenen mit seinem Trost und seiner neuschöpferischen Kraft auch in einer neuen Beziehung sichtbar zu machen. Wie der Diakon ginge also auch das an Maria Magdalena orientierte Entdeckungsamt an die Ränder der Kirche, um denen die Zuwendung des für den Menschen entschiedenen Gottes erfahrbar zu machen, die diese am nötigsten brauchen und noch nicht zu erkennen fähig sind. Es hätte allerdings noch größere Gestaltungsspielräume, weil es explizit den amtlichen Auftrag hätte, Christusgestalten sichtbar zu machen, mit denen sich das dreigliedrige Amt schwertut. So wie Maria Magdalena aus einer ganz eigenen Christusbeziehung agiert, so könnte auch das entsprechende Entdeckungsamt durch das Christus repräsentierende Amt gesendet sein, ohne gleichzeitig in der Apostelnachfolge zu stehen. Vielmehr hätte es die Aufgabe, den Apostelnachfolgern genauso wie allen Menschen den auferstandenen Herrn in seiner alles umfassenden Präsenz zu zeigen. Die von diesem Amt entwickelten rituellen Handlungen wären anders als die bestehenden sakramentalen Handlungen, wären ihnen aber auch nicht untergeordnet, weil sie ebenfalls die in Christus erfahrbar gewordene Liebe Gottes sichtbar machen und damit alles zu vermitteln vermögen, was es in der jeweils begleiteten Lebenssituation braucht, um das eigene Leben auf Christus hin zu orientieren.

Das neue marianische Amt und das neue Entdeckungsamt zusammen könnten also komplementär dem sakramentalen Amt an die Seite gestellt werden und so eine volle Gleichberechtigung der Geschlechter ermöglichen, ohne sich gegen die lehramtliche Vision der Komplementarität der Geschlechter zu wenden. Zugleich böte seine Einführung einen Ausweg aus der verfahrenen Diskurslage zum Umgang mit queeren Menschen und würde die Sakramentalität der Kirche auch da erfahrbar machen, wo der Sakramentenempfang nicht möglich ist.³¹

3 Freiheit und Vertrauen

Das Freiheitsthema ist – auch wenn es im öffentlichen Diskurs oft nicht explizit auftritt – eine zentrale hermeneutische Schnittstelle des markierten Kernproblems kirchlicher Identität, nämlich der Frage nach dem Verhältnis zu Vielfalt. Man kommt am Freiheitsbegriff nicht vorbei, wenn man die Voraussetzungen verstehen will, die auf beiden Seiten innerkirchlicher Grabenkämpfe emotionalisieren.³² Denn in ihm wird die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Deutung des christlichen Wahrheitsanspruchs durch freie Personen ausdrücklich. Am Freiheitsbegriff entzündet sich der ‚Konflikt der Interpretationen‘ primär nicht am Inhalt des Glaubens, sondern an der Frage nach der Deutungsmacht über den Inhalt. Es geht dabei zuletzt um nichts weniger als darum, wer festlegt, wie der Inhalt des christlichen Glaubens zu glauben und zu leben ist.³³

Zum besonderen Stein des Anstoßes wird immer wieder der Begriff des Gehorsams, der wie kein anderer die gewaltförmige Macht

³¹ So könnte es beispielsweise sehr spannend sein, auch ein rituelles Versöhnungshandeln für diejenigen Menschen zu entwickeln, denen die Beichte bei einem Priester aufgrund von Missbrauchserfahrungen nicht mehr möglich ist.

³² Vgl. dazu M. Lerch, Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens, in: K. von Stosch u. a. (Hg.), Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 271–290.

³³ Exemplarisch ist die Debatte zwischen Karl-Heinz Menke (* 1950) und Magnus Striet (* 1964). – Vgl. K.-H. Menke, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017; M. Striet, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg i. Br. 2018.

kirchlicher Hierarchie zu beschreiben scheint und der angesichts der umfassenden Vertuschungen rund um den Missbrauchsskandal mehr als nur ein Geschmäcke bekommen hat. Im Kontext des Eichmann-Prozesses 1961 leitet Hannah Arendt (1906–1975) aus der Philosophie Immanuel Kants (1724–1804) den Satz ab, dass kein Mensch das Recht habe, zu gehorchen.³⁴ Aus christlicher Sicht wird man diesem Satz in der Tradition prophetischer Götzenkritik nur zustimmen können. Diese unterscheidet strikt: Niemand hat das Recht, sich um des eigenen Vorteils willen willkürlicher Herrschaft zu unterwerfen. Aber jeder darf auf Gott, auf den „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14) vertrauen. Gehorsam gegen Gott ist in diesem Sinne allerdings niemals indifferente Unterwerfung, sondern Anerkenntnis und Anbetung dessen, was zuletzt das Vertrauen des Menschen verdient und was so überhaupt verdient, Gott genannt zu werden. Die Exoduserzählung bindet dieses Vertrauen an die Erfahrung der Befreiung und wird damit ein beispielhafter Topos, der auch in der paulinischen *Koinonia*-Theologie nachhallt.³⁵ In der Teilhabe an der *Koinonia*, an der Gemeinschaft, drückt sich das Vertrauen aus, dass der Wirklichkeit insgesamt vertraut werden darf, dass die Welt kein feindlicher, sondern ein guter Ort zum Leben ist. Nicht der Einzelne muss sein Heil wirken, sondern die Gemeinschaft mit anderen befähigt erst zu gutem Handeln. Das Gefüge einer Beziehung, die nicht auf juristischer Zugehörigkeit, sondern auf kommunikativer Gemeinschaft aufrucht, kommt folglich ohne die Grundkategorie des Vertrauens nicht aus.

Vertrauen, derart als Beziehungsbegriff verstanden, zielt auf eine Grundhaltung, in der man von dem Druck befreit ist, jedes Moment am Leben selbst im Blick behalten, jedes Problem selbst lösen zu müssen; er zielt auf die Annahme der Unverfügbarkeit des Wollens und der Bedürfnisse der anderen und auf die Erfahrung, dass Dinge auch oder gerade dann gut werden können, wenn man sie anderen

³⁴ In der Philosophie ist umstritten, ob dieser in einem Interview zur Banalität des Bösen im Jahre 1964 ausgesprochene Satz tatsächlich als Zitat Arendts begriffen werden sollte oder vielmehr als Entlarvung der Fehlinterpretation Kants durch Adolf Eichmann (1906–1962). Entscheidend ist für unseren Zusammenhang allerdings nicht, ob das Zitat die Position Arendts widerspiegelt, sondern seine freiheitsaffirmative Pointe.

³⁵ Vgl. etwa J. Hainz, *Koinonia*. I. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 6 (1997) 171f.

überlässt. Gegen den verzweifelten Handlungszwang des hoffnungslos Vereinzelten (Jean-Paul Sartre) setzt das Christentum auf das Vertrauen-*Dürfen* in die Gemeinschaft. Sich in Freiheit an andere binden und erfahren zu dürfen, dass diese Bindung Freiheit nicht sektiererisch zersetzt, sondern im Vertrauen auf andere Freiheit vom Zwang der Selbstvergewisserung und -rechtfertigung befreit wird, das ist das Versprechen der Kirche, die sich vom trinitarischen Gott her selbst als Beziehung begreift.

Dass dieses Versprechen nicht gehalten wurde und vielfach nicht gehalten wird, dass es instrumentalisiert und pervertiert wurde, ist offensichtlich. Wie sollte einer Wahrheit vertraut werden, wenn in der auf ihr aufruhenden Kirche das Vertrauen selbst strukturell verraten wurde? Wie soll Vertrauen gestiftet werden, wie soll sich der Glaube an der Kirche entzünden, wenn sie sich selbst derart in Zweifel gezogen hat – und nicht selten versucht, (verlorenes) Vertrauen durch Diskreditierung des Zweifels und der Zweifelnden überhaupt zu erzwingen? Aber auch umgekehrt: Wie könnte die Kirche überhaupt wieder glaubwürdig werden, wenn ihrer Struktur aus Prinzip misstraut wird? Wie sollen Priester und Bischöfe sinnvoll pastoral tätig sein, wenn sie schon qua Amt in weiten Teilen der (katholischen) Öffentlichkeit als ‚Teil des Problems‘ wahrgenommen werden? Wie also könnte Kirche neu lernen, sich selbst zu vertrauen und damit Vertrauen zu ermöglichen? Es geht dabei eben nicht einfach bloß um die Vertrauenswürdigkeit der Kirche, sondern vielmehr darum, dass die Kirche die Vernünftigkeit einer Haltung des Vertrauens überhaupt gegen eine Hermeneutik des Verdachts und des Misstrauens verteidigen will.

Setzt man das Verständnis der Kirche als Beziehungsgeschehen in diesem Sinne fort, dann wird man die Risse in der Gemeinschaft vielleicht über die Metapher eines erschütterten Grundvertrauens beschreiben können. Es geht also längst nicht mehr um eine Skepsis gegen diesen oder jenen Inhalt, sondern um eine misstrauische Grundhaltung gegenüber dem Ganzen. Das gilt allerdings durchaus nicht nur für liberale Kräfte, denn auch die konservative Seite traut der Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt ja nicht über den Weg. Das wurde und wird besonders in der bisweilen offen selbst unter Bischöfen aufgeworfenen Frage deutlich, ob Franziskus ein häretischer Papst ist. Nicht weniger mühten sich liberale Katholik(inn)en mit ihrer Identität unter Papst Benedikt XVI. (2005–2013) ab. Und so

wie der Hashtag *#notmypresident* nicht nur auf eine einzelne Person abzielte, sondern mindestens eine Skepsis gegen die politischen Institutionen und demokratischen Prozesse insgesamt ausdrückte, so offenbart auch die innerkatholische Verketzerung des jeweiligen Papstes ein Misstrauen gegen die Institution Kirche.

Je tiefer die Kirche von diesem Misstrauen durchzogen ist, umso mehr verfehlt sie, was sie sein kann und sein soll. Die grundlegende Reform, die gegenwärtig gefordert ist, scheint vor allem genau darin zu bestehen, innerkirchliche Versöhnung zu ermöglichen, die neues Vertrauen *zueinander* schaffen kann. Die Bedeutung des Individuums, des freien Einzelnen, könnte im Blick auf das Ganze kaum deutlicher zutage treten. Denn ein solcher Prozess der Versöhnung und des Vertrauensaufbaus benötigt ein authentisches *Wollen*. Er benötigt die *Bereitschaft* des Einzelnen, sich neu und gegen innere und äußere Widerstände auf die Intuitionen und Argumente des jeweils anderen einzulassen. Die Rekonstruktion des Vertrauens in der Kirche und in die Kirche ist daher nicht delegierbar. Sie ist unabdingbar und unvertretbar an den je Einzelnen und seinen Willen gebunden, sich kritisch-konstruktiv auf die Kirche als ganze einzulassen, die Vielfalt der Motivationen und Anliegen immer wieder neu zu würdigen. Dabei geht es nicht darum, dass Konflikte, Wut und Verärgerung, aber auch Angst und Unverständnis einfach übertüncht werden. Vielmehr braucht es eine neue Kultivierung genau jener Konflikte in der Kirche, die den Streit um die Wahrheit als *suchende Bindung an die Wahrheit*, nicht als Exklusionsmechanismus von Häresien begreift.

Papst Franziskus hat diese Unvertretbarkeit des Einzelnen in der Kirche in einer Generalaudienz im September 2014 in einen interessanten Kontext gestellt. Er verbindet die *Allgemeinheit* der Aufgabe mit der alten Metapher der Kirche als Mutter und entkoppelt sie so von ihrer Bindung an die lehrende Kirche:

„Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass die Kirche nicht nur die Priester sind, oder wir Bischöfe – nein, wir alle sind es! Wir alle sind die Kirche! Einverstanden? Und auch wir sind Kinder, aber auch Mütter anderer Christen. Alle Getauften, Männer und Frauen, wir alle sind gemeinsam die Kirche. Wie oft geben wir in unserem Leben nicht Zeugnis von dieser Mutterschaft der Kirche, von diesem mütterlichen Mut der Kirche! Wie oft sind wir Feig-

linge! Vertrauen wir uns also Maria an, auf dass sie, als Mutter unseres erstgeborenen Bruders, Jesus, uns lehren möge, gegenüber unseren Brüdern denselben mütterlichen Geist zu haben wie sie und aufrichtig in der Lage zu sein, die Menschen anzunehmen, zu vergeben, Kraft zu schenken und Vertrauen und Hoffnung einzufößen. Das ist es, was eine Mutter tut.“³⁶

Nun stößt gerade der Begriff der Mutter als kirchliche Metapher oft auf heftigen Widerstand, weil er einerseits im Kontext der Geschlechterfragen Frauen auf ein bestimmtes Rollenbild zu beschränken droht³⁷ und andererseits im Kontext der Selbstbeschreibung der Kirche als autoritärer Übergriff in die Autonomie der Gläubigen wahrgenommen wird. Beides hängt allerdings gewissermaßen zusammen, denn – so schreibt etwa Raoul Löbber (* 1977) im ZEITmagazin – die Verklärung Mariens als Reinheit in Person „ist das weibliche Ideal für alle Geweihten, die zurückwollen in den Schoß der Mutter – und das unerreichbare Vorbild für die real existierende Katholikin“³⁸. Franziskus' Betonung des Begriffs der Mutter als Ausdruck für das glaubensspendende Zeugnis aller Christ(inn)en rutscht hier in eine Hermeneutik des Verdachts, die das Weibliche analytisch mit der Mutterrolle verbunden und darin eine Einschränkung der Vielfalt des Weiblichen vermutet.

Nun könnte aber der Versuch lohnenswert sein, den Mutterbegriff aus jedweder Art pubertärer Verzerrung zu lösen und ihn tatsächlich im Sinne zeitgenössischer Entwicklungspsychologie von seiner Funktion für die Stiftung von Grundvertrauen überhaupt zu begreifen.³⁹ Das heißt natürlich nicht, dass man nicht auch auf den

³⁶ Papst Franziskus, Generalaudienz vom 3. September 2014, in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140903_udienza-generale.html (Zugriff: 10.8.2022).

³⁷ Vgl. C. Florin, *Der Weiberaufstand. Warum Frauen in der katholischen Kirche mehr Macht brauchen*, München 2017.

³⁸ R. Löbber, *Im Jahre der Frau 2021*, in: ZEITmagazin, Nr. 18 vom 28. April 2021 [https://www.zeit.de/zeit-magazin/2021/18/katholische-kirche-patriarchat-zoelibat-weiheaemter-frauen?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (Zugriff: 10.8.2022)].

³⁹ Vgl. etwa K. Fröhlich-Gildhoff (unter Mitarbeit von C. Eichin), *Angewandte Entwicklungspsychologie der Kindheit. Begleiten, Unterstützen und Fördern in Familie, Kita und Grundschule*, Stuttgart 2013, 43f.

weiteren Begriff „Eltern“ zurückgreifen könnte; ob es aber der Vermeidung von Rollenklischees in der Kirche besser zu Gesicht stünde, die Kirche auch als Vater zu bezeichnen, darf bezweifelt werden. Besinnt man sich also auf diesen funktionalen Aspekt der Mutter für das Kind, dann stößt man auf Bestimmungen, die für unseren Kontext durchaus bedenkenswert sind: Gerade die Bedingungslosigkeit mütterlicher Zuwendung ermöglicht Vertrauen und bewahrt Kinder langfristig vor mangelndem Selbstvertrauen. Nicht trotz, sondern *aufgrund* einer stabilen Bindung an die Eltern lernen Kinder selbstständig zu agieren. Das Wachstum von Freiheit und Vertrauen durch Beziehung scheint an keinem Phänomen deutlicher zu werden als an der Beziehung der Mutter zum Kind. Natürlich darf man Zweifel haben, ob man diese Relation mit biologischen Bildern aufladen sollte. Aber zugleich ist dabei eben mit Franziskus vor Augen zu halten, dass im Kontext der Kirche die Metapher der Mutter möglicherweise gerade durch die Zuschreibung traditionell als weiblich empfundener Merkmale Geschlechterrollen sprengt, insofern sie *allen* Getauften gleichermaßen gelten. Immerhin wendet er eben jene scheinbar klassischen Weiblichkeitsmerkmale unmittelbar auch auf alle Männer in der Kirche an.

Die Kirche als Mutter zu verstehen, würde in diesem Sinne bedeuten, sie als Beziehungsgefüge der Gläubigen zu begreifen, das Freiheit im Vertrauen auf die Wirklichkeit ermöglicht. Der Begriff drückt so bedingungslose Verlässlichkeit und je unvertretbare Verantwortung zugleich aus und verdeutlicht, wie sehr der christliche Begriff von Wahrheit und Freiheit im Raum der Kirche zusammengehören. Zugleich ist von diesem Verständnis her die Kirche nicht Mutter in Reinheit und Perfektion, sondern im täglichen, alles andere als makel- und reibungslosen Bemühen um ein würdiges Leben der Kinder. Dazu gehören auch der nicht selten schmerzhafteste Prozess des Loslassens und die Entwicklung von Vertrauen in die Kinder. Erzwungenes Vertrauen ist eben keines, sondern Abhängigkeit. Es geht – das sei noch einmal nachdrücklich verdeutlicht – um das Verhältnis aller Getauften untereinander, nicht etwa um das Loslassen der unmündigen Laien durch den Klerus.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. dazu auch H. Joas, Mutter Kirche. Wie katholisch bleiben?, in: HerKorr 75 (12/2021) 15f.

Kirche, die sich selbst am Begriff der Mutter misst, muss im Handeln besser aneignen, dass Bindung an die Gemeinschaft Freiheit und Vertrauen benötigt. In Franziskus' Hermeneutik bedeutet das, dass die Kirche ein Ort der Würdigung von Lebensdeutungen und -formen, von Ängsten und Nöten ist, ein Ort, der Menschen das Vertrauen schenkt, sie selbst sein zu dürfen. Ein solcher Ort lebt aber einzig und allein von einer *Praxis der Würdigung*. Er braucht konkrete Momente von menschlicher Anerkennung, die das Beziehungsgefüge vor einem Zerbrechen im Konflikt bewahren können. Er braucht beständigen Dialog, den Willen zum Verstehen und die Bereitschaft zur Übersetzung eigener Überzeugungen in andere Sprachmuster. Oft geht es nur um ein genaues Hinhören, um eine Ermutigung oder um authentisches Mitgefühl.

Freiheit des je Einzelnen im Glauben und Vertrauen auf den Glauben des je Einzelnen sind in diesem Sinne Strukturmomente einer eklesialen Performanz der Bindung an die Wahrheit, einer gelingenden Vermittlung interpersonal vorgestellter Einheit in Vielfalt, die nicht auf Einheitlichkeit drängt, sondern Vielfalt positiv zu würdigen vermag. Denn nur so scheinen gegenseitige Unterstützung und Förderung auf dem gemeinsamen Weg zur Kirche Jesu Christi möglich, die sich praktisch bereits von diesem Ziel her versteht und daher darum weiß, das Heil nicht mehr sicherstellen zu müssen, sondern für alle Menschen darstellen zu dürfen.