

Amt: Macht und Marginalität – Ein Einwurf

Hildegard König

Einführung

„Es stimmt nicht, dass es in einer Gesellschaft Leute gibt, die *die* Macht haben, und unterhalb davon Leute, die überhaupt *keine* Macht haben. Die Macht ist in der Form von komplexen und beweglichen strategischen Relationen zu analysieren, in denen niemand dieselbe Position einnimmt und nicht immer dieselbe behält.“¹

Unter dieser Prämisse sind Fragen zum kirchlichen Amt nicht ohne die Machtfrage zu erörtern. Denn historisch betrachtet zeigt sich die Sozialgestalt der Kirche als von Beginn an diverses, sich entwickelndes und veränderndes und nicht nur konfessionell pluriformes Phänomen, immer schon in Welt verortet und damit Teil der Gesellschaft, in welcher sie sich realisiert. Die Machtfrage ist also keine, ihrem Wesen fremde Marginalie², sondern eine Frage nach ihrem Selbstverständnis und die Antwort eine Herausforderung an ihre traditionelle Selbstwahrnehmung.

Wie auch immer sich Kirche konkret verwirklicht, sie ist nicht der Machtspiele enthoben, die einer Gesellschaft Gestalt geben, viel-

¹ P. M. Foucault, *Der Stil der Geschichte* (Nr. 349), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4 1980–1988, hg. von D. Defert u. F. Ewald, Frankfurt a.M. 2005, 805f.

² Mit dem kirchengeschichtlich unleugbaren Machtzuwachs der Kirchen entwickelten sich die ekklesiologischen Konzepte mit ihrer Fundierung in und Fokussierung auf hegemoniale Männlichkeit. Diesem Machtanspruch widersetzt sich allerdings von Beginn an ein emanzipatorischer Impuls, der in der biblisch vielfach bezeugten Parteinahme *Gottes* für die Machtlosen gründet, und im Machtverzicht und der Ohnmacht des leidenden Gottessohnes gipfelt. Dass aber dieser Grundimpuls sich gegen den klerikal-männlichen Machtanspruch nicht durchzusetzen vermag, ist eine Hauptursache für den Glaubwürdigkeitsverlust der Kirchen; vgl. dazu F. X. Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg/Basel/Wien 2000, 150–153.

mehr ist sie selbst Teil davon, und alle, die sich als Kirche wahrnehmen, sind in diese Machtspiele involviert, seien es Kleriker oder Laien, Männer oder Frauen, Alte oder Junge, und sie spielen in der je eigenen Weise mit, ob nun aus ihrer Sicht zugewiesen oder selbst-gewählt.

Sie alle haben Anteil an der Macht, insofern sie ihre Fertigkeiten einsetzen, um Welt bzw. Kirche zu gestalten, insofern sie sich an Kommunikation beteiligen und insofern sie ihren Alltag beherrschen, etwa ihren Willen durchsetzen oder ihre Interessen vertreten.³ Versteht man Macht demnach als Beziehungsstruktur, welche dynamisch produktiv die gesellschaftliche und mithin auch die kirchliche Realität formt, dann lässt sie sich nicht allein in institutionellen Zentralen verorten oder in Einzelpersonen festmachen, denen gegebenenfalls leicht Machtbesessenheit oder Machtmissbrauch vorzuwerfen ist – unter Absehung von der eigenen Rolle in diesem Machtspiel⁴. Dass die Macht der vermeintlich Ohnmächtigen wirkmächtig sein kann, sich etwa in widerständiger, klandestiner oder subversiver Weise totalitären Machtansprüchen verweigern und diese als fragwürdig und fragil entlarven und schließlich überwinden kann, zeigt die jüngste europäische Zeitgeschichte.⁵

Wenn die Frage nach der Macht alle Beteiligten betrifft, dann ist der Streit um Partizipation Ausdruck einer sich dynamisch verändernden Interaktion im Machtspiel, d. h. innerhalb jener *komplexen und beweglichen strategischen Relationen*, deren Artikulationen Institutionen wie Kirche, aber auch Wissenschaft, Politik, Medien oder Wirtschaft sind. In diesem Kontext ist der Anspruch von Frauen auf gleichberechtigte Teilhabe am kirchlichen Amt (oder anderen gesellschaftlichen Machtspielen) nicht nur ein feministisches oder genderanalytisch erzeugtes Postulat, sondern Ausdruck sich insgesamt verändernder Machtrelationen. Dass dies bei vielen Beteiligten, welchen Part sie auch spielen, Unbehagen und Abwehr auslöst,

³ Foucault spricht von drei Machttypen: Macht als Fertigkeit, Macht als Kommunikation und Macht als Herrschaft; vgl. M. Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn 2009, 155.

⁴ Machtspiel im Sinne Foucaults verstanden als Distanzierungs- und Bewegungsmöglichkeit in sozialen Feldern.

⁵ Zum Stand der kirchengeschichtlichen Forschung vgl. Th. M. Schneider/J. Seiler, Aspekte zur Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte nach 1989, in: Theologische Literaturzeitung 138 (2013) 762–788.

liegt auf der Hand. Wer sich auf Veränderung einlässt, kann nicht absehen, wo sie endet, und wie er und sie darin enden. In solch unübersichtlichen Lagen nimmt Abwehr unterschiedliche Formen an: Veränderungsprozesse werden ausgeblendet und alte Ordnungen beschworen; ungelegene Akteure und Akteurinnen werden, wenn ihnen nicht anders beizukommen ist, marginalisiert oder diffamiert und ihre Argumente dämonisiert, was sich etwa an der kirchlichen Genderismus-Debatte zeigt. Abwehrmechanismen gehören ebenso ins Machtspiel wie Zugriffsstrategien. Nur wer dies durchschaut, ist dem Spiel nicht ausgeliefert, sondern vermag zu agieren und, so nötig, an seiner Veränderung mitzuwirken.

1. Ein verpasster Kairos

Am Ende des 20. Jahrhunderts erlebte die katholische Kirche in Europa einen Kairos, der sie zum Nachdenken über das eigene Machtspiel herausforderte. Sie hat diesen Kairos nicht wahrgenommen, sondern mit den üblichen Abwehrmechanismen reagiert.

Am Beispiel der Rückführung der unterdrückten tschechoslowakischen Kirche in die herkömmlichen Kirchenstrukturen nach der samtene Revolution⁶ will ich im folgenden darstellen, wie kyriarchale Macht⁷ mittels Marginalisierung durchgesetzt wurde und wie Klerikalismus mit seiner Fixierung auf das Weiheamt damals wie heute eine Entwicklung der Kirche zur *communio* verhinderte und verhindert.

Als 1989 in den friedlichen Revolutionen Mittel- und Osteuropas der Totalitarismus in seiner kommunistischen bzw. sozialistischen Ausprägung zusammenbrach, fand sich die katholische Kirche der Tschechoslowakei in einer diffizilen Situation. Über 40 Jahre hinweg

⁶ Der Begriff steht für den nahezu gewaltfreien Systemwechsel: vgl. T. G. Ash, Jahrhundertwende. Weltpolitische Betrachtungen 2000–2010, München 2010, Kapitel 1: Samtene Revolution in Vergangenheit und Zukunft, 87–100. – Er ist vor allem für die revolutionären Ereignisse in der Tschechoslowakei gängig geworden.

⁷ Zum Begriff „Kyriarchat/Kyriarchale Macht“ vgl. E. Schüssler-Fiorenza, Ekklesiales Selbstverständnis und kyriarchale Autorität, in: dies., Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie, Münster 2004, 142–151, 144.

hatte sich unter den Repressionen und Verfolgungen, die das kommunistische Regime härter als anderswo praktizierte, eine klandestine, d. h. eine geheime Kirche entwickelt, in welcher mit dem hochriskanten Engagement von Geistlichen und Laien, von Männern und Frauen, katholisches Leben unter schwierigsten Bedingungen bewahrt wurde: Ausbildung und Glaubensunterweisung, sakramentales Leben und die Schaffung von Kommunikations- und Gemeindestrukturen lagen in der Verantwortung kleinster Gemeindezellen und ihrer Mitglieder. Das Regime hatte von Beginn an auf die Beseitigung von Religion im atheistischen Staat hingearbeitet und unter dieser Zielsetzung lediglich eine sehr eingeschränkte, politisch kontrollierte, personell wie strukturell schwache Kirche zugelassen⁸, die isoliert von der Weltkirche und ohne Unterstützung durch Papst und Vatikan allmählich zum Verschwinden gebracht werden sollte⁹. In Reaktion darauf entstand im Verborgenen eine andere Sozialgestalt von katholischer Kirche: die schweigende Kirche oder Kirche des Schweigens, wie sie sich selbst bezeichnete.¹⁰

Nach der samtenen Revolution begann für die katholische Kirche der Tschechoslowakei eine Phase der Reorganisation. Die vormals vom Regime geduldete katholische Kirche suchte den raschen Anschluss an die römische Normalität, die klandestine Kirche hoffte, ihre Eigenart in einer Personalprälatur mit kleinen Basisgemeinden und Klerikern in Zivilberufen bewahren zu können.¹¹ Doch dies war nicht im Sinn der tschechoslowakischen Bischofskonferenz, die auf

⁸ Vgl. dazu *J. Hanuš*, Die römisch-katholische Kirche, in: M. Schulze Wessel/M. Zückert (Hgg.), Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, München 2009, 617–640.

⁹ Zum Einfluss und den sich wandelnden Beziehungen zwischen dem kommunistischen Regime und dem Heiligen Stuhl vgl. *B. Blehova*, Der Fall des Kommunismus in der Tschechoslowakei, Wien 2006, 101–128.

¹⁰ Die klandestine Kirche nannte sich nicht „Untergrundkirche“; dies war die Bezeichnung der Überwachungsorgane des Regimes; die Selbstbezeichnung war „verborgene Kirche“ oder „schweigende Kirche“. – Diese war ein vielgestaltiges Phänomen; einzelne Netzwerke entwickelten ganz unterschiedliche Profile, der Kontakt untereinander war lose. Auch Kontakte zwischen klandestinen Christen und der offiziellen Kirche waren durchaus vorhanden; vgl. *M. T. Winter*, *Out of the Depths. The Story of Ludmila Javarová, Ordained Roman Catholic Priest*, New York 2001, 112.

¹¹ Personalprälatur: nach can. 293–297 CIC (1983) eigenständiger und zweckgebundener Inkardinationsverband von Weltgeistlichen, mit welchem Laien zu-

die Reintegration der schweigenden Kirche in die herkömmlichen Kirchenstrukturen bedacht war, was allerdings beträchtliche kirchenrechtliche und theologische Probleme erzeugte. Denn in der klandestinen, also der schweigenden Kirche waren im Geheimen Bischöfe und Priester geweiht worden¹², und in ihren Reihen gab es verheiratete Männer, Bischöfe wie Priester, und Frauen im Priester- und Diakonenamt¹³. In dieser konkreten historischen Situation stand also die Ämterfrage, mithin die Frage nach der Gültigkeit dieser geheimen Weihen, zur Debatte. Doch statt darin ein „Zeichen der Zeit“ zu erkennen und einen neuen Weg zu wagen, wurde die Reintegration im Rahmen des Kirchenrechts mittels römischer Vorgaben, sogenannter *Normae* vollzogen.¹⁴ Demnach hatten sich die

sammenarbeiten, in welchem sie aber nicht Mitglied sein können; vgl. *M. Benz*, Art. Personalprälaten, in: LTHK³, Bd. 8 (1999) 62f.

¹² Ermöglicht wurden diese durch die sog. „Mexikanischen Fakultäten“: Der Name erinnert an Vollmachten, die der katholischen Kirche Mexikos im Zuge der mit der Revolution einhergehenden Verfolgung Anfang des 20. Jahrhunderts von Papst Pius X. verliehen wurden, als der Kampf gegen die katholische Kirche den Kontakt nach Rom zum Erliegen zu bringen drohte. Vgl. dazu *P. Preunkert-Skalová*, Die Frauenweihe in der tschechischen Untergrundkirche 1949–1989, in: *Theologie-Geschichte Beiheft 8* (2013) 287–297, 291: „Konkret bedeutete es, dass einige organisatorische, liturgische und amtliche Befugnisse des Papstes auf die Bischöfe übertragen wurden. Auf dem Gebiet der ehemaligen Tschechoslowakei war es daher unter bestimmten Bedingungen erlaubt, ohne vorherige Zustimmung des Papstes Priester und Bischöfe zu weihen.“

¹³ Zu den Zahlen vgl. *L. Prezzi*, *Repubblica Ceca. La Santa Sede e la chiesa locale alle prese con i preti e i vescovi clandestini*, Bologna 2000; er nennt für 1992 nach Auskunft des Sprechers der tschechoslowakischen Bischofskonferenz, Petr Fiala, 260 klandestine Priester, davon 80 verheiratete, und 20 Bischöfe, davon 8 verheiratete. Die Weihe erfolgte teils im Ausland, mehrheitlich jedoch durch Bischöfe, die selbst im Geheimen für die verborgene Kirche geweiht worden waren. Die Gesamtzahl geweihter Frauen wird nicht erwähnt, allerdings die Weihe von Ludmila Javorová durch Bischof Davidek angesprochen mit dem Hinweis, er habe darüber hinaus noch 5 weitere Frauen ordiniert: vgl. im Internet: <http://www.165a.htm> (02.03.2016).

¹⁴ „*Normae a Summo Pontifice approbatae pro solutione casuum de ordinationes clandestinas respiciunt (sic!) episcoporum et presbyterum*“, veröffentlicht am 5.2.1992, mit päpstlicher Approbation vom 27.1.1992. Vgl. dazu *P. Sepp*, *Geheime Weihen. Die Frauen in der verborgenen tschechoslowakischen Kirche Koinotés*, Ostfildern 2004, 36 Anm. 69, und *H. Jorissen*, *Das ausgeschlagene Erbe. Die römischen „Normae“ im Umgang mit der verborgenen Kirche*, in: *E. Kol-*

Geweihten einer *ordinatio sub conditione* zu unterziehen, durch welche die Zweifel an der Gültigkeit ihrer Weihe beseitigt werden sollten. In Konsequenz bedeutete das für die verheirateten Geistlichen nicht nur die Aufgabe ihres Weiheamtes bzw. die Aufgabe ihrer religiösen Heimat, sondern auch eine schmerzliche Entwertung ihres Dienstes, den sie mit hohem Lebenseinsatz im Untergrund geleistet hatten.¹⁵ Die ordinierten Frauen fanden in den *Normae* keine Erwähnung, d. h. ihr Fall wurde offiziell nicht erwogen, nach dem kirchenamtlichen Dokument gab es sie also überhaupt nicht.

So wie diese Reintegration durchgeführt und beendet wurde, macht sie anschaulich, wie der in der Hierarchie angelegte Machtanspruch sich Marginalisierungs- und Exklusionsstrategien bedient, um die traditionelle Ordnung gegen den Veränderungsimpuls aufrecht zu erhalten.

2. Marginalisierung

Marginalisierung, d. h. das an den Rand Drängen, das Ausblenden und unsichtbar Machen von Einzelnen oder Gruppen ist der Effekt asymmetrischer Machtspiele und Ausdruck einseitiger Dominanzstrukturen.¹⁶ Marginalisierung bedeutet Ausschluss von der Partizipation an sozialer Interaktion und die „Depravation von kulturellen, praktischen und institutionellen Bedingungen, die die Ausübung der

ler/H. Küng/P. Kržan (Hgg.), *Die verratene Prophetie. Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus*, Luzern 2011, 127–132.

¹⁵ Verheiratete Bischöfe wurden nur ins Diakonenamt reordiniert; dasselbe galt für verheiratete Priester; diese konnten auch als Priester der unierten griechisch-katholischen Kirche auf dem Gebiet Tschechiens eingegliedert werden. Vgl. P. Preunkert-Skállová, „Die ganze Welt schaut zu, wie sie uns um Gott betrügen“. *Ekklesiologie und Pastoral der tschechischen Untergrundkirche*, Ostfildern 2016, 64–67; vgl. H. Jorissen, *Das ausgeschlagene Erbe*, 128–131.

¹⁶ Marginalisierung: vgl. L. A. Vaskovics, Art. Marginalität, in: G. Endruweit,/G. Trommsdorff (Hgg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart ²2002, 338–340, der ohne explizit von Marginalisierung zu sprechen, auf „Verursachungszusammenhänge“ der M(arginalität) und damit auf die Dynamik eines Geschehens hinweist (339). „Marginalität“ bzw. „marginal“ kennzeichnet einen sozialen Status von „Personen oder Gruppen, die am ‚Rande‘ der Gesellschaft, bzw. zwischen Klassen oder Schichten stehen [...]“; G. Reinhold/S. Lamnek/H. Recker (Hgg.), *Soziologielexikon*, München/Wien ⁴2000, 416.

persönlichen Fähigkeiten in einem Zusammenhang von Anerkennung und Interaktion ermöglichen“¹⁷. Marginalisierung kann offen praktiziert werden, wenn, wie in der Tschechoslowakei geschehen, religiöse Gruppen mit gesetzlichen und administrativen Maßnahmen unterdrückt werden.¹⁸ Sie kann aber auch viel subtiler im Sprachhandeln angelegt sein, wenn sich in Kommunikationsbeziehungen symbolisch Machtbeziehungen ausdrücken: Wer nicht zu Wort kommt, überhört, übertönt und unterbrochen wird, wer nicht erwähnt und übergangen wird, wessen Wort nicht gilt, erlebt sich als marginalisiert von denjenigen, die das Wort führen, die Themen setzen und entscheiden, was von Bedeutung ist und was nicht. Wortführerschaft und Deutungshoheit sind Ausdruck von Macht und dem Machtgefälle innerhalb eines Kommunikationsgeschehens. Marginalisierung ist mithin Teil jener Gewaltstrukturen, die einzelne oder Gruppen in die Unterordnung zu zwingen versuchen, egal, um welches Machtspiel es dabei geht.

Marginalität war in der schweigenden Kirche eine existentielle Erfahrung. Durch politischen Druck in Abseits und Isolation gezwungen, also marginalisiert, entwickelte sich im Verborgenen Widerstand gegen den Machtapparat des Regimes und auf diese Weise eine Form von Gegenmacht der Gemeinden, die in einem vitalen religiösen Leben Ausdruck fand. Da sich die kleinen klandestinen Gemeinden nicht auf das traditionelle institutionelle Gerüst der Kirche stützen konnten, bildete sich ein den Umständen entsprechendes ekklesiologisches Konzept heraus, das charismatisch-parusial geprägt war¹⁹: die Präsenz des Gottesgeistes schaffte Raum und Legitimation für eine eigene, der Situation angepasste Form des Katholizismus, ohne dabei die Struktur der Weltkirche infrage zu stellen. Unter den gegebenen Bedingungen der Marginalität verflüssigten sich allerdings die tradi-

¹⁷ I. M. Young, Fünf Formen der Unterdrückung (1996), wiederabgedruckt in: C. Horn/N. Scarano (Hgg.), Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M. 2002, 428–445, 436.

¹⁸ Verweigerung von Bildung und Studium, Berufsverbot, Inhaftierung etc.

¹⁹ Zur Ekklesiologie Davideks und seinem Gemeindekonzept vgl. P. Preunkert-Skállová, „Die ganze Welt schaut zu [...]“, 104–125: Gemeinde als eine auf die Parousie Christi hinlebende Christengemeinschaft (108); Davidek betont die darin angelegte Dynamik, wenn er von „parusialer Bewegung“ spricht, die dort wirksam wird, wo „Christen mit Disziplin und Charisma an der präsentischen Verwirklichung des Reiches Gottes arbeiten [...]“ (105).

tionellen Vorgaben: Die Unterscheidung von Klerikern und Laien trat hinter die charismatische Begabung der Gläubigen zurück, der Zugang zu den Ämtern erweiterte sich dementsprechend auf verheiratete Männer und Frauen und die herkömmliche Geschlechterpolarität schien obsolet zu werden. Dies alles im Bewusstsein, zur katholischen Kirche zu gehören und Teil von ihr zu bleiben. Der Wille zur Einheit wurde in vielfältiger Weise wachgehalten, etwa durch hochriskante Kontakte ins benachbarte Ausland und durch dort erfolgte Weihen, oder über abenteuerliche Kommunikationswege. Zum Wesen der Klandestinie gehörte aber auch eine Struktur des Schweigens und Geheimhaltens, die auch innerhalb der Gemeinden wirksam war, und außerdem eine Haltung des Misstrauens gegenüber allem, was von außen kam: Es war immer und überall mit Infiltration, Manipulation und Destruktion durch die Staatssicherheit zu rechnen.

In der Zeit der Reorganisation erlebten die Gemeinden und Mitglieder der schweigenden Kirche zwar das Ende ihrer politisch verursachten Marginalität, sie erfuhren aber zugleich eine Marginalisierung von Seiten der Kirche, die letztlich zu ihrem Verschwinden nicht nur aus der katholischen Welt, sondern beinahe auch aus deren kollektivem Gedächtnis führte.²⁰

3. Asymmetrische Kommunikation im innerkirchlichen Machtspiel

Schaut man in die Selbstzeugnisse von in der klandestinen Kirche engagierten Katholikinnen und Katholiken²¹, so begegnet eine Fülle von Hinweisen, wie durch asymmetrische Kommunikation Margi-

²⁰ Im Jahr 1996 machte die österreichische Zeitung „Kirche intern“, den Fall Ludmila Javorová unter dem Titel „Ich bin katholische Priesterin“ publik. Danach lässt sich eine literarische Aufarbeitung feststellen, die Javorová selbst zur Sprache kommen lässt und Informationen über sie und andere geweihte Frauen liefert. Zu nennen sind: *M. T. Winter*, *Out of the Depths*; *L. Javorová*, *In Stille und Schweigen*. Interview von Paula Sosková und Peter Križan mit Ludmila Javorová, der ersten Priesterin und Generalvikarin von F. M. Davídek, in: E. Koller/H. Küng/P. Križan (Hgg.), *Die verratene Prophetie*, Luzern 2011; *P. Sepp*, *Geheime Weihen*. Das Vergessen-Machen wurde also verhindert.

²¹ Neben der in Anm. 20 genannten Literatur ist die Autobiographie von *T. Halík*, *All meine Wege sind Dir vertraut*. Von der Untergrundkirche ins Labyrinth der Freiheit, Freiburg/Basel/Wien/New York 2014, zu nennen.

nalisation erzeugt wurde. Diese lässt sich in der Interaktion zwischen institutioneller und geheimer Kirche ebenso erkennen wie in der Kirche des Schweigens selbst. Sie reicht von der Marginalisierung von nicht dem Kirchenrecht konformen Geistlichen bis zu den Frauen, die unter dem Einfluss der traditionellen symbolischen Ordnung der Geschlechter marginalisiert wurden oder sich selbst marginalisierten.²²

Im Folgenden sollen nur einige wenige Beispiele präsentiert werden, die anschaulich machen, mit welchen Strategien Marginalisierung und Exklusion innerhalb des kirchlichen Machtspieles durchgesetzt wurden.²³

3.1 Ausblenden

Es ist schwierig, die Zahl der in der schweigenden Kirche ordinierten Frauen zu ermitteln. Die Angaben der Zeitzeugnisse variieren, Namen sind kaum bekannt. Eine von ihnen, Ludmila Javorová, hat sich öffentlich zur ihrem Priesteramt bekannt, nachdem durch Indiskretion ihre Identität aufgedeckt worden war.²⁴ Nach ihrer Aussage waren sieben Frauen ordiniert worden und hatten ihr Amt unterschiedlich lang ausgeübt. Sie selbst wirkte 26 Jahre, nämlich bis 1996,

²² Selbstmarginalisierung ist eine Thematik, die eigens zu untersuchen wäre. In den Interviews, die Peter Sepp mit tschechoslowakischen Frauen der schweigenden Kirche führte, klingt sie gelegentlich an, etwa in Interview 21, 1053–1061: „Jesus hat es so bestimmt, er hat es so eingerichtet [...] im Grunde geht es darum, dass eigentlich auch die natürlichen Eigenschaften der Männer, – also die Natur eines Mannes ist anders als die Natur einer Frau. Und es ist mir klar, dass die Männer mit ihren natürlichen Eigenschaften, einer größeren Stabilität, einer größeren emotionalen Stabilität, auch mit größerer Rationalität, dafür tauglicher sind als Frauen, was dies [das Frauenpriestertum] angeht, so meine ich“, P. Sepp, *Geheime Weihen*, 127. Es sind die alten biblizistischen und essentialistischen Argumente, die seit Jahrhunderten den Ausschluss von Frauen aus dem kirchlichen Amt begründen, und die hier internalisiert erscheinen. Formen der Selbstmarginalisierung sind u. a. Kumpanei mit der kyriarchalen Machtstruktur, Zurücknahme und Abwertung der eigenen Person und Selbstzensur.

²³ Vgl. dazu H. König, *Gender, Kirche Gesellschaft. Strategien der Marginalisierung und Exklusion von Frauen in der Darstellung und Deutung kirchlicher Zeitgeschichte*, in: M. Eckholt (Hg.), *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern ²2017, 73–104.

²⁴ Vgl. M. T. Winter, *Out of the Depths*, 209.

als Priester²⁵ und fungierte unter Bischof Davídek, der sie 1970 geweiht hatte, bis zu dessen Tod 1988 als Generalvikarin. Obwohl die Weihe von Frauen in Rom bekannt war²⁶, wurde sie nicht in den *Normae* thematisiert, d. h. nicht aktenkundig. Die Lösung des Problems erfolgte im Fall Javorová 1996 über ein mündliches Verbot jeglichen priesterlichen Handelns im Ordinariat des Bischofs von Brno mit der Begründung, ihre Weihe sei nach can. 1024 CIC (1983) ungültig. Ihr Dienst galt im Sinn von can. 1378 CIC (1983) als Amtsanmaßung, deren Sanktion, nämlich die Exkommunikation, sofort wieder aufgehoben wurde, freilich verbunden mit einem Schweigegebot in ihrer Sache. Sie wurde kirchlicherseits auch nicht als Zeugin für die Weihen in der schweigenden Kirche befragt, obwohl sie aufgrund ihrer Aufgabenstellung besser informiert war als andere.

Dadurch, dass die Frauenordination in den *Normae* verschwiegen und der Fall lediglich mündlich verhandelt und mit Schweigegebot belegt wird, und dadurch dass Javorova als Zeugin und Informantin nicht gehört wird, wird sie auf der Ebene der kirchenamtlichen Kommunikation exkludiert und mit ihr die anderen geweihten Frauen ebenfalls. Es kommt zu einer Ausblendung dieses Problems, indem es nicht wahrgenommen wird. Die geweihten Frauen verschwinden auf diese Weise aus dem kulturellen Gedächtnis der Kirche.

3.2 Diffamieren

Bischof Davídek, einer der geistigen Impulsgeber der schweigenden Kirche, war wohl der entschiedenste Vertreter der Partizipation von Frauen am kirchlichen Amt, allerdings nicht der einzige.²⁷ In einem

²⁵ Javorová bezeichnet sich selbst als „Priester“. Für sie enthält die weibliche Form „Priesterin“ eine nicht zutreffende Konnotation. Vgl. *L. Javorová*, In Stille und Schweigen, 64.

²⁶ Ludmila Javorová hatte 1983, also noch zu Bischof Davídeks Zeiten, selbst Papst Johannes Paul II. in einem Brief ihre Ordination mitgeteilt und um Klärung ihres Status gebeten. Den Brief hatte sie Kardinal František Tomášek zur Übermittlung an den Papst gegeben. Sie erhielt darauf keine Antwort; vgl. *M. T. Winter*, *Out of the Depths*, 209. Dagegen *L. Javorová*, In Stille und Schweigen, 70, wo der Brief auf 1993 datiert ist.

²⁷ *L. Javorová*, In Stille und Schweigen, 60–61: „Bischof [...] Davídek weihte mich am Abend des 28. Dezember zu später Stunde im Beisein von seinem Bruder Leo als Zeugen. Ich war knapp 38 Jahre alt. Im nächsten Jahr weihte Felix

konziliaren Prozess versuchte er die von ihm geleitete Gemeinschaft „Koinotés“²⁸ auf die Weihe von Frauen vorzubereiten. Als sich auf dem von ihm 1970 einberufenen Konzil unerwartet Widerstand von Seiten einiger seiner Weggefährten regte, setzte er die Weihe von Frauen trotzdem durch, was eine Spaltung in seiner Gemeinschaft erzeugte und zum Zerwürfnis mit einigen seiner Amtsbrüder führte. Auffällig ist, dass ab 1982 eine Diffamierung des Bischofs einsetzte, die über seinen Tod im Jahr 1988 hinaus bis in die jüngste Zeit nachwirkt²⁹: Mit der ihm darin unterstellten Geisteskrankheit erscheint seine Weihepraxis im Rahmen von krankhaftem Handeln und wird auf diese Weise disqualifiziert und marginalisiert. Denn durch diese Rahmung, in der die Weihungen als Akte eines Bischofs an der Grenze zwischen Genie und Wahnsinn³⁰ erscheinen, wird das

Davídek noch drei weitere Frauen. Weitere drei wurden in der Slowakei geweiht, zwei von Bischof Nikodém Krett aus dem griechisch-katholischen Orden der Basilianer, und eine Frau von einem jesuitischen Bischof der Gemeinschaft Koinotés. Soweit bekannt ist, empfangen in der Tschechoslowakei insgesamt sieben Frauen die Weihe. Weil ich dann 1996 ein Verbot der kirchlichen Obrigkeit erhielt, übe ich seit 1996 mein Amt nicht mehr öffentlich aus. Einige der anderen geweihten Frauen legten ihr Amt aus verschiedenen Gründen vorher nieder.“

²⁸ „Koinotés“ war der Name jenes Teils der klandestinen Kirche, der von Bischof Davídek geleitet worden ist; zur Klärung des Begriffs und der Beschreibung vgl. P. Sepp, *Geheime Weihungen*, 27–33.

²⁹ Vgl. H. Jorissen, *Die Tragik des Propheten. Felix Maria Davídek, inspirierender Geist und treibende Kraft*, in: E. Koller/H. Küng/P. Kržan (Hgg.), *Die verratene Prophetie*, 47–56, 55 mit Hinweis, dass *Voice of America* am 17.03.1982 in einer Radiosendung das Gerücht von der Geisteskrankheit des Bischofs streute, welches auf eine „Ferndiagnose“ der Psychologin Dr. Cerná-Prykrylová zurückging. Sie wiederholte es Anfang der 1990er Jahre, und es wurde noch 2000 vom Sprecher der tschechischen Bischofskonferenz über eine amerikanische Zeitschrift verbreitet. Die Verleumdung trug zur Disqualifizierung von Davídeks Weihungen in Rom bei; sein langjähriger Weggefährte, der Mitbischof und Konsekrator Jan Blaha, hatte sich vergeblich der Diffamierung Davídeks entgegengestellt.

³⁰ Vgl. T. Halík, *All meine Wege*, 138, zur Weihe von Frauen durch Bischof Davídek: „Ich habe Davídek nie persönlich getroffen, auch wenn ich schon seit dem Ende der sechziger Jahre viel von ihm gehört hatte, hauptsächlich von Priestern, die mit ihm im Gefängnis gewesen waren. Aus den Nachrichten über ihn gewann ich den Eindruck, dass es sich bei ihm um eine außergewöhnliche Persönlichkeit handelte, an der Grenze zur Genialität und einer gewissen psychischen und charakterlichen Abnormität [...]. In seine grandiose Struktur der Untergrundkirche gerieten anscheinend auch Leute, die nicht ganz besonnen und zuverlässig waren.“ Hier begegnet ein Nachklang der in Anm. 29 beschriebenen Diffamierung.

historisch Gegebene zum bedauernswerten Sonderfall marginalisiert und das kirchenrechtlich heikle Problem, wie die Weihen eines gültig geweihten Bischofs zu bewerten sind, aus dem Blickfeld verdrängt.

3.3 Trivialisieren und tabuisieren, beschämen und verdammen

Aus den Selbstzeugnissen der Ludmila Javorová lässt sich erschließen, dass sie als geweihte Frau innerhalb und später außerhalb der klandestinen Kirche in verschiedener Weise in die Marginalität gezwungen wurde: Alte Weggefährten blenden die gemeinsamen Erfahrungen aus. So ein Bischof, der sich ebenfalls stark für die Frauenordination eingesetzt hatte, später aber geistliche Gespräche mit ihr vermeidet und sie nicht mehr auf ihr Priestertum anspricht.³¹ Die Kommunikation zwischen ihnen wird trivial und die Tatsache ihrer Weihe tabuisiert. Sie spricht von weiteren Exklusionserfahrungen: Ein Priester, der sie in der Beichte nach ihrer Weihe fragt, verwehrt ihr die Absolution; ein anderer stellt sie in einem Sonntagsgottesdienst öffentlich bloß.³² Beschämung und Verdamm-

Wie Halík seine Informationen zu den Weihen darstellt, praktiziert er Marginalisierung durch „Framing“: eine Information wird durch Ereignisse, Diagnosen und Werturteile etc. eingefasst und so in einen Diskurs eingepasst; vgl. R. M. Entman, Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm, in: *Journal of Communication* 43 (1993) 51–58.

³¹ Vgl. L. Javorová, Interview Nr. 6, 1406–1416. „Es ist zehn Jahre nach der Revolution [...]. Am Anfang manchmal kam er noch, [...] um zu sagen: Was ist los, was gibt es. Aber dann nicht mehr. Aber persönlich hat er mich nie gefragt: Wie ist das mit deinem Priestertum? Wie fühlst du dich? Oder: Kommst du voran? [...] Einfach nichts. Er hat nicht dieses Bedürfnis, ihm fällt es nicht ein. Ich als Frau weiß, dass ich nie einen solchen Menschen links liegen lassen sollte [...].“, P. Sepp, *Geheime Weihen*, 110.

³² Vgl. M. T. Winter, *Out of the Depths*, 170–173; vgl. auch folgendes Zitat Javorová: „When we who had been part of Koinotés came together after the Velvet Revolution in order to meet one another, it was clear that I was unacceptable to some. No one told me to leave the meetings, but neither did anyone introduce me in a proper way. Consequently, it happened sometimes that after I had made a comment, someone would say: ‚Why does that lady meddle in it?‘ My protest was insufficient. I was never able to find out why not one of those men had been able to say that I have been vicar general for years, that during my time of tenure I had the authority to act on certain things, which meant that I have the right and the responsibility to comment on those things now.“ Ebd., 205–206.

mung sind hier die sprachlichen Mittel, mit denen die symbolische Ver-nichtung³³ einer Person versucht wird.

In all diesen Fällen ist es eine asymmetrische Kommunikation, wie sie in kyriarchalen Machtsystemen praktiziert wird, welche die Frau ausgrenzt.³⁴ Solche Asymmetrie besteht allerdings auch in der schweigenden Kirche und wird sichtbar im Verhältnis zwischen Javorová und ihrem Bischof: Er fordert von ihr ein der Klandestinie geschuldetes Schweigen über ihre Ordination, an das er sich jedoch selbst nicht hält, wobei er sie in Unkenntnis lässt über den Personenkreis, den er informiert hat. Der Bischof praktiziert eine Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft, zu der sie, obgleich davon betroffen und obgleich sie als Generalvikarin und Vertraute des Bischofs fungiert, keinen Zugang hat.³⁵ Das traditionelle kyriarchale Machtspiel wird trotz der Frauenordinationen nicht überwunden: der männliche Klerus sucht seine Dominanz über den weiblichen mittels Regulation der Kommunikationsbeziehungen³⁶ durchzusetzen.

³³ Vgl. G. Tuchman, *The symbolic annihilation of women by the mass media* (1978), wieder abgedruckt in: M. C. Kearney (Hg.), *The gender and media reader*, New York/London 2012, 41–58, 43: Symbolic annihilation, d. h. das symbolische Verschwindenlassen, das zum Nichts Schrumpfenlassen, erfolgt mittels Abwertung/Verurteilung (*condemnation*), Banalisierung (*trivialization*) und Ausblendung (*absence*).

³⁴ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Theologie als Ideologiekritik, Rhetorik und Ethik* (2001), wieder abgedruckt in: dies., *Grenzen überschreiten*, 187–202, 198: „Kulturelle, religiöse und soziale Sprachhandlungen sind in Verhältnissen ungleicher Macht konstituiert worden und müssen daraufhin kritisch untersucht werden [...]. Grammatikalisch andro-kyriozentrische Sprache beschreibt und reflektiert nicht die Wirklichkeit, sondern reguliert und konstruiert sie. Andro-kyriozentrische Sprache ist nicht nur beschreibend-reflektiv, sondern auch aktiv-performativ. Sie schafft und formt zugleich die symbolischen Welten, die sie vorgibt nur zu beschreiben. Sprache ist daher als aktiv-performative Handlung immer schon politisch [...] gestaltet und wird geformt durch vorgegebene Realitätsverständnisse und Herrschaftsbeziehungen.“

³⁵ Vgl. M. T. Winter, *Out of the depths*, 171, (Javorová): „I did not tell anybody about this troubling incident then, not even Felix [...]. Later, when I urged Felix to tell me who it was he had told about my ordination, he would not do so, and I no longer remember why. For ten years, only a very small circle knew I was a priest. I asked Felix, my bishop, to take away the burden of silence from me, and he gave me permission to reveal it more broadly within the framework of Koinotés.“

³⁶ Die verordnete Geheimhaltung verhinderte auch, dass die geweihten Frauen voneinander wussten und darüber in Kontakt miteinander kamen.

4. Weiheämter für Frauen unter solchen Bedingungen?

Der Kairos ging vorbei, das Experiment ist gescheitert. Man könnte die schweigende Kirche mit ihren im Geheimen geweihten Männern und Frauen als Marginalie der Geschichte abtun, wären die Marginalisierungs- und Exklusionsmechanismen nicht in der Machtstruktur jener Glaubensgemeinschaft wirksam, die sich in der Nachfolge eines Gründers sieht, der sich entschieden den Marginalisierten zugewandt hat und dessen Proprium die „Ohn-Macht“ war. Das kyriarchale Machtspiel, das auf Selbstbehauptung zielt und den eigenen Status samt der damit verbundenen Privilegien mit Marginalisierungs- und Exklusionsstrategien verteidigt, – man kann dies auch Klerikalismus nennen³⁷ – verrät den Gründer, von dem her es sich legitimiert. In dieser Gefahr stehen aber nicht nur die geistlichen Verantwortungsträger, sondern alle, die in das kirchliche Machtspiel involviert sind: Kleriker und Laien, Frauen und Männer, Hauptamtliche und Ehrenamtliche, Einzelne, Gemeinschaften und Gruppen.

Wenn Papst Franziskus den Klerikalismus kritisiert, gibt er den Anstoß zu einem innerkirchlichen Mentalitätswandel, in welchem ein intransparentes und unreflektiertes Verhältnis zur Macht³⁸ geklärt wird, und zwar von allen Beteiligten³⁹, und eine Kultur der symmetrischen Kommunikation gedeihen kann⁴⁰. Es wird sich hier

³⁷ Vgl. Ph. Müller, Franziskus' Kampf gegen den Klerikalismus. Narzissmus und Machtbestrebungen in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 143 (2018) 237–244, 238.

³⁸ Vgl. Ph. Müller, Franziskus' Kampf, 241.

³⁹ Es geht auch um Überwindung einer „sündigen Komplizenschaft“, in welcher Laien Geistliche in ihrer klerikalistischen Einstellung bestätigen und lieber im System der Abhängigkeit verharren als selbst Verantwortung zu übernehmen; vgl. Ph. Müller, Franziskus' Kampf, 239, mit Verweis auf die Papstansprache vom 28. Juli 2013.

⁴⁰ Ob die bisherigen und geplanten Synoden unter Papst Franziskus mit der aktiven Teilnahme von Laien als Indiz für die Entstehung einer Kultur symmetrischer Kommunikation gewertet werden können, lässt sich nicht absehen. Wenn aber der Präfekt der Glaubenskongregation, Erzbischof Luis Ladaria, im „Osservatore Romano“ vom 30.05.2018 den definitiven Charakter der Lehre von *Ordinatio sacerdotalis* (1994) 24 Jahre danach erneut zur unfehlbaren Lehre der Kirche erklärt (wie schon sein Vorgänger im Amt, Kardinal Joseph Ratzinger, 1995), und damit das Reden über und die Diskussion um die Frage der Priesterweihe für Frauen unterbinden will, ist dies ein Akt des traditionellen kyriarchalen Domi-

entscheiden, ob das Weiheamt für Frauen eine Zukunft hat. Weibliche Kleriker in einer kyriachalen Kirche sind kein Gewinn. Eine Kirche, in der Männer und Frauen gleichberechtigt in der Nachfolge Jesu stehen, schon.

nanzverhaltens, das nur unter entschiedener Ausblendung des faktischen Machtverfalls mit der gewünschten Wirkung rechnen kann.