

Christoph Böttigheimer

Glaubensnöte

Theologische Überlegungen
zu bedrängenden Glaubensfragen
und Kirchnerfahrungen

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-32346-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Erster Teil: Glaubensfragen	
Atheistisch glauben?	13
Wissenschaft und Technik	14
Weltzugewandte Pastoral	20
Korrigiertes Gottesbild	23
Handlungsweisen Gottes	27
Personales Wirken Gottes	30
Leid ohne Gott?	34
Aktualität der Theodizee-Frage	35
Philosophische Theodizee	38
Erbsünde	41
Menschliche Freiheit	44
Christliche Theodizee	50
Gott im Reich des Todes?	57
Leiden in Gott?	58
»Hinabgestiegen in das Reich des Todes«	60
Karsamstag und das Schweigen Gottes	62
Überwindung des Todesreiches	63
Christlicher Descensusglaube	64
Erlöst durch das Kreuz?	67
Fehlinterpretationen des Kreuzestodes	68
Neutestamentliche Sühne- und Opfertheologie	72
Jesuanische Opferkritik	75
Kreuz und Pro-Existenz	77

Inhaltsverzeichnis

Stellvertretende Sühne	80
Kreuz und Botschaft Jesu	83
Wahrhaft auferstanden?	86
Leeres Grab – ein Glaubensgrund?	87
Auferstehung Jesu als Glaubensgrund	89
Glaubwürdigkeitserweis der Auferstehung Jesu	92
Christophanien und Selbstevidenz	95
Wie von Gott reden?	100
Negative Theologie	101
Analoge Gottesrede	104
Geheimnis des Glaubens	109
Symbolcharakter alles Religiösen	112
Beredtes Schweigen	114
Religion ohne Kritik?	119
Staatsreligion und Kritik	120
Biblische Religionskritik	122
Religiöses und kritisches Bewusstsein	124
Kritische Worte in der Kirche?	125

Zweiter Teil: Kirchenerfahrungen

Befreiende Wahrheit?	133
Postmodernes Wahrheitsverständnis	134
Wahrheit und Wirklichkeit	136
Christliches Wahrheitsverständnis	140
Tun der Wahrheit	143
Kirchliche Wahrhaftigkeit?	150
Kircheneinheit und Kirchentrennung	151
Offene ökumenische Fragen	153
Differenzierter Konsens in der Abendmahlslehre?	155
Differenzierter Konsens in der Amtsfrage?	159
Apostolische Amtssukzession	162
Eucharistische Gastfreundschaft?	166

Kirche – gesellschaftlich verzichtbar?	170
Europa und das Christentum	171
Notwendigkeit ökumenischen Engagements	174
Ökumene und europäisches Engagement	177
Evangelisierung Europas	180
Kirchen als Initiationsmotor	182
Was ist zur Einheit erforderlich?	185
Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft	187
Differenzierung von Glaubensaussagen	188
Episkopat als Einheitsprinzip	190
Einheit und sakramentales Leben	194
Sakramentales Leben	198
Gleichberechtigung in der Kirche?	202
Würde und Selbstzweck des Menschen	203
Gesamtverantwortung aller Getauften	206
Glaubenssinn der Gläubigen	208
Kirchenamt als Ministerium	212
Frauenordination	216
Widersprüchliche katholische Argumentation?	222
Mysterium Christi und Sakramentalität der Kirche ...	223
Eucharistie und kirchliche communio	224
Recht auf geordneten Heildienst	226
Erneuerung der Ämterlehre	229
Bibelstellenverzeichnis	234
Personenverzeichnis	236
Stichwortverzeichnis	238

Gleichberechtigung in der Kirche?

Aus katholischer Sicht führt in der Kirchenfrage und Amtsfrage kein Weg an der Gemeinschaft mit dem bischöflichen Dienstamt vorbei. Selbst wenn der Unterordnung unter die amtliche Leitung der Kirche nicht dasselbe theologische Gewicht zukommt wie dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis und der Sakramentengemeinschaft, so ist nach katholischem Verständnis ein differenzierter Konsens in der Amtstheologie dennoch *conditio sine qua non* für die sichtbare Einheit von Kirche. Um sie wiederzugewinnen und damit einen nicht zu unterschätzenden Vertrauensverlust kirchlicher Lebenswirklichkeit zu überwinden, bedarf es der Verständigung in der Kirchenfrage und Amtsfrage, insbesondere in Frage der apostolischen Amtssukzession. Darüber hinaus ist aber auch eine Annäherung in verschiedenen Randthemen wie etwa in der Frage nach der Bedeutung des gemeinsamen Priestertums, einer geteilten Verantwortung in der Kirche oder nach der Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt von Bedeutung. Viele evangelische Kirchen haben die Frage der Frauenordination seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts positiv beantwortet. Sie sehen darin eine notwendige Konsequenz der göttlichen Würde und Liebe, die allen Christen in der Taufe auf gleiche Weise zukommt.

In der katholischen wie auch orthodoxen Kirche wird der Frauenordination eine kategorische Absage erteilt. So hat beispielsweise das universalkirchliche Lehramt in der Frage nach dem Priestertum der Frau eine negative Entscheidung mit einem hohen, wenn auch nicht absoluten Grad an Verbindlichkeit getroffen¹ und nach Aussage des Metropoliten Hilarion, des Leiters des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, sind die lutherischen Kirchen »gar keine Kirchen«, insofern sie Frauen einen Zugang zum Bischofsamt gewähren.² Trotz solch eindeutiger Positionen ist die Frauenordination innerkatholisch ein aktuel-

les und kontrovers diskutiertes Thema. Auch das Verhältnis von Klerikern und Laien scheint in der nachkonziliaren Zeit keineswegs ausdiskutiert. Sind nach christlichem Verständnis nicht alle Menschen gleich würdig? Ist das Volk Gottes nicht grundsätzlich laikal verfasst? Untergräbt das Verbot der Frauenordination nicht die christliche Botschaft von der gleichen Würde, die allen Menschen von Gott her zukommt? Stellt eine scheinbare Ungleichbehandlung in der Kirche nicht eine ernstzunehmende Glaubensnot dar?

Würde und Selbstzweck des Menschen

Dem biblischen Denken ist ein abstrakter Personbegriff fremd und so wundert es auch nicht, dass die Heilige Schrift Begriffe wie »Würde« oder »Menschenwürde« nicht kennt. Dennoch aber ist im Alten Testament sachlich durchaus von dem die Rede, was heute unter dem Begriff der »Menschenwürde« gefasst wird. An unterschiedlichen Stellen spricht die Heilige Schrift von der besonderen Bedeutung, die dem Menschen vor Gott zukommt: Im Ps 8,6f. heißt es über den Menschen: »Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt«. Und in Joh 10,34 zitiert Jesus in seiner Verteidigungsrede den Ps 82,6, indem er fragt: »Heißt es nicht in eurem Gesetz: *Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?*« In Mt 10,29f. sagt Jesus: »Verkauft man nicht zwei Spatzen für ein paar Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen zur Erde ohne den Willen eures Vaters. Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt. Fürchtet euch also nicht! Ihr seid mehr wert als viele Spatzen.« Aus biblischer Sicht kommt die hervorragende Bedeutung des Menschen in seiner besonderen Beziehung zu Gott zum Ausdruck und ist insofern der menschlichen Verfügung entzogen.

Ein entscheidender Gedanke zur Begründung der Menschenwürde findet sich in der Schöpfungsgeschichte. Das alttesta-

mentliche Buch Genesis spricht gleich an drei Stellen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn.« (Gen 1,26f; 5,1; 9,6): Der Mensch ist als Bild und Abglanz Gottes geschaffen (Jak 3,9; 1 Kor 11,7), und aufgrund seiner Bildhaftigkeit kommt ihm ein besonderer Wert zu: »Die Würde des Menschen wurzelt in seiner Erschaffung nach Gottes Bild.« (KKK 1700) Seine unmittelbare Herkunft von Gott, seine Gott-unmittelbarkeit verleiht ihm eine herausragende Stellung und unterscheidet ihn grundlegend von der Tierwelt. Als ein kontingentes Wesen ist der Mensch zwar Kreatur, eben »Adam« (»Erdling«), doch als Gottes Gleichnis ist er immer schon der Ebene der bloßen Natur enthoben.

Der gottebenbildliche Mensch ist ein transzendentes Wesen. Er ist wesentlich auf die göttliche Wirklichkeit verwiesen, der er seine Existenz verdankt. In der schöpfungstheologischen Aussage von der Ebenbildlichkeit des Menschen geht es um ein Gott ähnliches Gegenüber, das sich Gott selbst erschafft. Gott beruft den Menschen zum Zusammensein mit ihm; er würdigt ihn, in Beziehung mit ihm zu leben und an seiner Herrlichkeit teilzuhaben. Dadurch ist der Mensch zugleich zur Mitarbeit am göttlichen Schöpfungswerk bestimmt, er ist Sachwalter von Gottes Schöpfung, das er in Bevölkerung und Kultivierung der Erde abbildet.

Was es mit der Menschenwürde auf sich hat, wird mehr noch als im Schöpfungsgeschehen im Christuseignis deutlich. Schon in der altkirchlichen Theologie wurde daher die Menschenwürde auf die Menschwerdung und Erlösungstat Christi hingebunden. Erst in Christus wird die Tiefe menschlicher Existenz sowie die Erhabenheit seiner Würde richtig erkennbar. »Nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes [klärt sich] das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht [...] dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.« (GS 22) Christus befreit den Men-

schen wieder zur Ähnlichkeit Gottes. Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch wird »nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert« (Kol 3,10), und darum ist das Bild Gottes, zu dem jeder Mensch geschaffen ist, erst in Jesus Christus voll verwirklicht (Kol 1,15; 3,10; Eph 1,3–10; 4,24).

Bezogen auf die Inkarnation Christi wird aus der schöpfungstheologischen Idee der Gottebenbildlichkeit eine eschatologische Verheißung: Der Mensch ist zur Gottesgemeinschaft, zur Teilhabe am Leben des dreifaltigen Gottes bestimmt. Diese »höchste Berufung« begründet die erhabene Würde und die Gleichheit aller Menschen (GS 22). Christus ist als Gott-Mensch der wahre, vollkommene Mensch; er lebt ganz in Beziehung auf Gott hin und damit die Gottebenbildlichkeit so, dass er selbst ganz transparent ist für Gott und sein Reich. »Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen« (Joh 14,9; 4,34; 5,19; 7,16f.; 8,28).

Darüber hinaus zeigt sich im Kreuzestod und in der Auferweckung Jesu die Wirklichkeit eines Gottes, der das Leben des Menschen möchte, nicht seinen Tod. Aufgrund des göttlichen Erbarmens führt Christus den sündig gewordenen Menschen wieder zur Ähnlichkeit mit Gott zurück, auf dass er zu einer neuen Schöpfung werde. So gibt Christus »den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wieder[...], die von der ersten Sünde her verunstaltet war.« (GS 22) Indem Christus für den Sünder zur Sünde wurde, sich mit ihm identifizierte und an die Stelle trat, wo seine Möglichkeiten am Ende waren, erneuerte er seine, durch die Sünde entstellte Gottebenbildlichkeit auf gnadenhafte Weise. So groß ist die Würde des Menschen, dass Gott ihm um Christi willen voraussetzungslos vergibt und ihm von neuem seine Gemeinschaft schenkt.

Gottes Vergebungsbereitschaft gilt jedem Menschen, denn Christus »hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« (GS 22). Christi Erlösung ist universal; sie gilt nicht nur den Christgläubigen, sondern allen »Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt (LG 16). Da Christus nämlich für alle gestorben ist (Röm 8,32)

und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, [nämlich] die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein«. (GS 22)

Gesamtverantwortung aller Getauften

Christus hat die Würde des Menschen erneuert, indem er ihn aus der Knechtschaft der Sünde zur Ähnlichkeit Gottes und damit zur wahren Menschlichkeit befreite. Diese gottgeschenkte, unantastbare Würde kommt allen Menschen in gleicher Weise zu. Demnach gibt es auch unter denen, die Christus nachfolgen, keine menschliche Unterscheidung mehr. Die fundamentale Gleichheit aller Getauften bringt insbesondere das biblische Bild des »Volkes Gottes« zum Ausdruck. Denn dieses Volk kennt keine nationalen, ethnischen, gesellschaftlichen oder geschlechtsspezifischen Grenzen mehr. Das einzige Kriterium für die Zugehörigkeit ist der Glaube an das Evangelium. »Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid »einer« in Christus Jesus« (Gal 3,26–28). Immer wieder betont Paulus, dass für das Volk Gottes nationale Abstammung und religiöse Herkunft irrelevant sind. Es umfasst Heiden und Juden gleichermaßen, sofern sie sich zu Jesus dem Christus bekennen.

Die Trennung verläuft jetzt nicht mehr zwischen Heiden und Juden, sondern zwischen Getauften und Nicht-Getauften, zwischen solchen, die sich zu Gottes Volk zusammenfügen, und solchen, die sich nicht eingliedern lassen: »Ich werde als mein Volk berufen, was nicht mein Volk war, und als Geliebte jene, die nicht geliebt war. Und dort, wo ihnen gesagt wurde: Ihr seid nicht mein Volk, dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden« (Röm 9,25f.). Entscheidend ist nicht mehr die Herkunft, sondern die jetzt grundsätzlich allen Men-

schen offen stehende Gliedschaft des von Gott erwählten und berufenen Volkes: »Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk« (1 Petr 2,10).

Mit dem ekklesiologischen Zentralbegriff »Volk Gottes« verbindet sich die Vorstellung einer Kirche, die wahrhaft Gemeinschaft (*communio*) ohne Ungleichheiten ist. Wie ernst dies die frühe Kirche nahm, zeigt der alttestamentliche Begriff *laos* (Volk, Volksmenge), den sie auf sich bezog. Er besagt, dass alle ohne Unterschied zu dem Volk gehören, das Gott sich auserwählt hat. Gemeinsam bilden sie »Gottes auserwähltes Geschlecht« (1 Petr 2,9), ohne dass damit irgendwelche standesmäßigen Differenzierungen zwischen dem einfachen Volk (»Laien«) und seinen Führern (»Klerikern«) verbunden wären. »Wo *laós* die Christen meint, dort sind sie immer alle und in ihrer Gesamtheit angesprochen, niemals nur die ›Laien‹ im Gegensatz zu den Priestern und Herrschern.«³

Alle, die zum Volk Gottes gehören, haben teil am priesterlichen, königlichen sowie prophetischen Amt Christi (Joh 14,6; 1 Petr 2,9) und tragen gemeinsame Verantwortung für die Sendung der Kirche. In diesem Sinne spricht die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums vom Priestertum aller Getauften und von der Partizipation aller am dreifachen Amt Christi (LG 31). Das Kirchenrecht schreibt die fundamentale Gleichheit aller Getauften und deren Berufung zur Ausübung des kirchlichen Sendungsauftrags fest: »Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in der Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.« (CIC/1983 can. 208).

Insofern das Konzil von der Gleichheit aller Getauften ausging und die theologische Bedeutung der Laien aufgewertet hat, besteht heute in der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften keine interkonfessionelle Differenz mehr. Im katholisch-lutherischen Text »Das geistliche Amt in der Kirche« (1981) heißt es: »Durch die Taufe bilden alle das eine priesterliche Volk Gottes [...]. Alle sind berufen und gesandt, prophe-

tisch Zeugnis zu geben vom Evangelium Jesu Christi, gemeinsam Gottesdienst zu feiern und den Menschen zu dienen.«⁴

Bewusst stellen die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils das ganze heilige Volk unter das Wort Gottes (DV 1) und heben damit jede standesmäßige Differenzierung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft auf, vor allem jene zwischen einer »lehrenden« und »hörenden Kirche«: Alle Gläubigen haben aktiv am Wort Gottes teil und die gesamte Kirche ist sowohl als Lerngemeinschaft wie auch als Lehrgemeinschaft anzusehen. Für das Gotteswort trägt das Kirchenvolk also nicht nur eine passive, sondern eine aktive Verantwortung – zusammen mit seinen Hirten (LG 12); es ist primärer Träger des auf Christus zurückgehenden Lehrauftrags.

Das Festhalten der Gläubigen am Wort Gottes schließt die Unfehlbarkeit »im Glauben« (»in credendo«) mit ein, was durch die Geistsalbung und den »übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes« (»sensus fidelium«) begründet wird (LG 12): Alle Glieder der durch Gottes Pneuma geleiteten Kirche besitzen aufgrund ihres Glaubens die unfehlbare Geistgabe, mit dem Gegenstand des Glaubens innerlich übereinzustimmen.

Glaubenssinn der Gläubigen

Mit dem Ausdruck »Glaubenssinn der Gläubigen« wird eine Sensibilität, ein inneres Gespür bezeichnet, das dem ganzen Gottesvolk für den Ursprung, Zusammenhang und die richtige Explikation des Wortes Gottes zu eigen ist; ein intuitives, vorbegriffliches geistlich-geistiges Gespür der inneren Übereinstimmung mit dem Gegenstand des Glaubens. Der Glaubenssinn als innere, aus »geistlicher Erfahrung« stammende Einsicht (DV 8) ist das eigentliche Fundament der wahrheitsgemäßen Bezeugung des Offenbarungswortes durch die Kirche.

Die allen Getauften verliehene Geistgabe, mit dem Gegenstand des Glaubens innerlich übereinzustimmen war schon in der Urkirche Grund genug, bedeutende Entscheidungen gemein-

sam zu treffen (Apg 1,15–26; 6,1–7; 15,22). Überhaupt war in der Alten Kirche das Bewusstsein für den Glaubenssinn der Gläubigen deutlich ausgeprägt: Die Kirchenväter waren von der Geist-erfülltheit aller in der Kirche überzeugt. Augustinus beispielsweise sprach pointiert vom Prophetensein und Lehrersein aller aufgrund ihres Geistempfangs: »Wir haben [...] Christus als den inneren Lehrer, der sowohl mich lehrt, was ich sage, wie auch euch.«⁵ Ähnlich appellierte Paulinus von Nola im 5. Jahrhundert: »Lasst uns am Mund aller Gläubigen hängen, weil der Geist Gottes jeden Gläubigen anhaucht.«⁶ Die Geistgabe des Glaubenssinnns erfreute sich im Rahmen einer ausgeprägten Communio-Ekklesiologie einer großen Wertschätzung, was sich u. a. in der Teilnahme von Laien an Bischofswahlen wie auch an Konzilien niederschlug. »Wer allen [als Bischof] vorstehen soll, der soll auch von Klerus und Volk in Einheit gewählt werden«⁷, sagte Papst Leo der Große. Zudem spielte der Glaubenssinn der Gläubigen als theologische Rezeptionsinstanz und Bezeugungsinstanz eine bedeutsame Rolle. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang das Prinzip, das Bischof Cyprian von Karthago seinen Priestern und Diakonen nahe legte: »Nichts ohne euren Rat und des Volkes Zustimmung« zu tun.⁸

Die Gemeinschaft der Gläubigen ist Ort der Offenbarungswirklichkeit, ihr ist eine aktive Gesamtverantwortung in der Bewahrung und Erkenntnis des Offenbarungswortes zu eigen und sie hält den überlieferten Glauben unverlierbar fest. Christus selbst bestellt die Laien »zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg 2,17–18; Offb 19,10)« (LG 35), so dass alle Mitglieder der Kirche am dreifachen Amt Christi, vor allem seinem priesterlichen und prophetischen Amt teilhaben (LG 10–12). Die Bischöfe sind daher angehalten, »die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche an[zu]-erkennen und [zu] fördern« und »deren klugen Rat [zu] benutzen«, zum Wohl der Kirche und ihrer Sendung für die Welt (LG 37). Ebenso werden die Priester ermahnt, »[s]ie sollen gern auf die Laien hören, ihre Wünsche brüderlich erwägen und ihre Erfahrung und Zuständigkeit in den verschiedenen Bereichen des

menschlichen Wirkens anerkennen, damit sie gemeinsam mit ihnen die Zeichen der Zeit verstehen können.« (PO 9) Umgekehrt sprechen die Konzilsväter von der »Pflicht« der Laien, »ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären«. ⁹ Einschränkend muss allerdings angemerkt werden, dass der Glaubenssinn des Gottesvolkes im Kirchenrecht »im höchsten Maß unbefriedigend« verankert ist. ¹⁰

Bereits vor über vierzig Jahren schrieb Joseph Ratzinger dem Glaubenssinn aller Gläubigen ein theologisches Gewicht zu, indem er gegenüber evangelischen Theologen zu bedenken gab, »daß es auch in der kath[olischen] Kirche neben der vom Lehramt vorzüglich zu leistenden Aufgabe des Bewahrens die nicht-amtlichen charismatisch-prophetischen Aufgaben gibt. Wie wenig man hier von unmaßgeblichen Einzelgängern sprechen darf (E. Brunner), geht daraus hervor, daß gerade Theologen der röm[ischen] Schule (Perrone, Franzelin, Scheeben) die Lehre vom Glaubenssinn der Kirche entwickelt haben.« ¹¹ Im Blick auf den allgemeinen Glaubenssinn muss von einer Lehrautorität der Gläubigen, von einer den Getauften genuin zukommenden, originären Form der Glaubenserkenntnis gesprochen werden. Dies bedeutet, die gesamte Glaubensverantwortung liegt beim Volk Gottes und das universalkirchliche Lehramt hat sich in den Wahrheitsfindungsprozess zu integrieren. »Wie die anderen Teilsjekte ihren eigenen Subjektstatus nur zusammen mit ihrer gegenseitigen Kommunikation erlangen, entwickeln und behalten, so auch das Lehramt«. ¹² Als korrespondierendes Teilsjekt steht es in der Pflicht, seine Erkenntnisse und Entscheidungen argumentativ einsichtig zu machen und nicht allein auf die Glaubenspflicht der Gläubigen zu rekurrieren, da die Unfehlbarkeit im Lehren (»infallibilitas in docendo«) ja auf der Unfehlbarkeit im Glauben (»infallibilitas in credendo«) basiert.

Christus erfüllt »sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er [...] zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus« (LG 35). Weil die Gläubigen »gültige Verkünder des Glaubens

an die zu erhoffenden Dinge« (LG 35) sind, deshalb hat das kirchliche Lehramt, selbst wenn ihm die autoritative Letztentscheidung zukommt, auf den Glaubenssinn zu hören und ihn als eine eigenständige Bezeugungsinstanz der Glaubenswahrheit (locus theologicus) zu respektieren. Dem entspricht, dass die Kirchenkonstitution »der Erfahrung der Laien« große Bedeutung beimisst (LG 37).

Aufgrund von Taufe und Firmung und dem dadurch verliehenen Glaubenssinn kommt den Gläubigen Selbstständigkeit und Eigenverantwortung in der Kirche zu. Um allen Gliedern des Gottesvolkes ein grundsätzliches Mitspracherecht im kirchlichen Wahrheitsfindungsprozess zu garantieren, wäre es nötig, auf allen kirchlichen Ebenen Gremien mit wirklicher Partizipation am kirchlichen Entscheidungsprozess zu installieren, die in Glaubensfragen eine effektive Mitverantwortung der Gläubigen und damit eine geschwisterliche, konziliare Entscheidung ermöglichen. Bislang gibt es aber kaum kanonisch verankerte Organisationsformen, die es den Gläubigen erlauben würden, in Glaubensfragen so an der kirchlichen Entscheidungsfindung mitzuwirken, wie es der apostolischen Sendung aller und einem tatsächlich communalen Miteinander von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum entsprechen würde. »[D]ie Grundaussagen vom Volk Gottes, von der wahren Gleichheit mit den sendungsspezifischen Unterschieden sowie vom amtlichen Priestertum als Dienst für das Volk Gottes sind in höchst unzureichender Weise in den (rechtlichen) Alltag der Kirche hinein konkretisiert worden.«¹³ Solche Konkretisierungen aber tun not, umso mehr als bislang alle wichtigen Entscheidungen weniger vom Volk Gottes als Ganzem als vielmehr von wenigen geweihten Amtsträgern gefällt werden, denen es freisteht, ob und wie sie die Laien an ihrer Entscheidungsvollmacht teilhaben lassen.

Solange die Gläubigen nicht in allen Bereichen kirchlichen Lebens verantwortlich mitreden können, sie entmündigt und fremdbestimmt werden, erleidet das Evangelium von der Gleichheit aller Getauften und die Lehre vom Apostolat der Laien einen Glaubwürdigkeitsverlust. Kirchliche Strukturen er-

scheinen als Glaubenshindernis und Resignation und Frustration auf Seiten engagierter Laien sind unvermeidbar. Pointiert formulierte Karl Rahner: »Der Hirt soll Hirt bleiben, aber er soll deshalb noch lange nicht seine Schafe – wie Schafe behandeln.«¹⁴ Wie Beteiligungsstrukturen auszusehen haben, die den Dialog in der Kirche fördern, damit sich der Glaubenssinn auf allen Ebenen und in allen Gebieten adäquat zu Gehör bringen kann, dies könnte die katholische Kirche von den evangelischen Kirchen lernen, bei denen das synodale Element weit stärker ausgeprägt ist.

Kirchenamt als Ministerium

Alle, die zum Volk Gottes gehören, mögen sie auch noch so verschieden sein, zeichnen sich durch eine fundamentale Gleichheit und Eigenverantwortung für die Kirche aus und bilden dank des Geistwirkens zusammen mit Christus einen einzigen Leib. Mit dem Bild vom »Leib Christi« wehrt Paulus jede innergemeindliche Differenzierung ab: Die vielerlei Geistesgaben stehen gleichwertig nebeneinander und auch das Leitungsamt ist ein charismatischer Dienst unter vielen. Es erlangt seine Autorität nicht so sehr auf amtlichem Wege, sondern aufgrund der Wirkung des Geistes, die in den Amtshandlungen zum Tragen kommt. In diesem Sinne wachsen die Führungsdienste mit Hilfe des Heiligen Geistes organisch aus der Gemeinde heraus. Dies ist der Grund, weshalb die Gemeinden den Leitungsdienst zu respektieren vermögen. Zugleich weiß Paulus aber auch, dass der Leitungsdienst nicht einfach von der Gemeinde abgeleitet werden kann, weshalb er zwar sein Apostolat den anderen charismatischen Dienstämtern gleichstellt, überdies aber betont, dass er nicht im Auftrag einer Gemeinde handle, sondern von Gott selbst berufen sei (Gal 1,1f.; Röm 1,1–6). Daraus leitet er für sich und andere das Recht ab, dort in das Gemeindeleben einzugreifen, wo Lehre und Verhalten vom Evangelium abweichen (1 Kor 4,21; 5,1–11; 11,17–34; 1 Thess 5,12–22). Die Auto-

rität der Leitung legitimiert aber kein patriarchalisches Amtsverständnis. Darauf weisen sowohl die Paulusbriefe als auch die Evangelien hin: »[W]er bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein« (Mk 10,43f.).

Die Kirche ist keine Angelegenheit des kirchlichen Amtes allein, sie ist Sache des Gottesvolkes in seiner Gesamtheit, und das Amt in der Kirche ist als ein Dienstamt (ministerium) zu begreifen. Ein wesentliches Element priesterlicher Spiritualität ist darum die Demut, der Mut zum Dienen. »Wer der erste sein will, soll der letzte von allen und der Diener aller sein.« (Mk 9,35) Nach Hans Urs von Balthasar geht »[d]ie ganze Sorge des Herrn in der Zurüstung der Apostel auf ihr Amt, insbesondere des Felsenmanns, auf Demütigung aus«.¹⁵

Das kirchliche Amt wurde von Christus »in genere« gestiftet, vorweg abgebildet durch die Gruppe der Zwölf. Es repräsentiert die gnadenhafte Zuvorkommenheit Gottes gegenüber allem menschlichen Tun und hat den Heilsgütern, aus denen die Kirche lebt, zu dienen. Neutestamentlich ist *diakonia* das umfassende und tiefste Wort für Amt (2 Kor 3,8; 6,3; 2 Tim 4,5 u. ö.). Es wird deshalb als Bezeichnung für das Amt in der Kirche gewählt, weil es »keine Assoziationen mit irgendeiner Behörde, Obrigkeitsherrschaft, Würde- oder Machtstellung wachrufen konnte«.¹⁶ Amt ist ein Dienst an der Gemeinde und findet seine Wegweisung und Orientierung an Jesus, der von sich sagt: »Ich aber bin unter euch wie der, der bedient.« (Lk 22,27; Mk 9,33–37; 10,41–45; Mt 23,2–12; Joh 13,1–17). »[D]er Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen« (Mt 20,28).

Das Amt ist Teil der Charismen und Dienste in der Kirche. Es steht der *communio fidelium* komplementär gegenüber und steht zugleich in der *communio fidelium*. Es repräsentiert nicht nur Christus, sondern zugleich auch die Kirche. Beide Gesichtspunkte sind für das Verständnis des Amtes wesentlich: die ekklesiologisch-pneumatologische Begründung ebenso wie auch seine christologische Fundierung. Darauf weist Gisbert Greshake ein-

dringlich hin: »Wird das Amt nur christologisch verstanden, so steht es isoliert unter dem Vorzeichen von auctoritas und potestas Christi und entartet schließlich – wie dies gerade die Geschichte der Westkirche zeigt – zu einem unerträglichen hierarchischen Superioritätsfaktor. Wird es aber ausschließlich pneumatologisch begriffen, besteht die Gefahr, die spezifische Sendung und Beauftragung des Amtes für die andern zu übersehen. Weil aber die Kirche das unteilbare Werk des Dreieinigen Gottes ist, wird sie vom Vater begründet als Volk, das zwar eins ist im Heiligen Geist und das doch in seiner Gestalt so strukturiert ist, daß in der kirchlichen *Communio* der Vorrang Christi im Amt sakramental in Erscheinung tritt. Wenn man formal sprechen will, kann man sagen, in *persona Christi* stellt der Priester Christus als das ständige Voraus und Haupt der Kirche dar, in *persona ecclesiae* dagegen ist er Dienstorgan des durch den Heiligen Geist zusammengeführten und von ihm mit Leben erfüllten Leibes Christi.«¹⁷

Das kirchliche Amt setzt das gemeinsame Priestertum voraus; Gläubige und geweihte Amtsträger sind bleibend aufeinander verwiesen, ohne sich gegenseitig in ihrer gemeinsamen Würde, Subjekthaftigkeit und Eigenständigkeit zu beschneiden. »Das Wesen des priesterlichen Dienstamtes weist zugleich auf ein anderes Priestertum hin, dem größte Bedeutung zukommt. Es ist das königliche Priestertum aller Gläubigen« (AEM 5; 58; LG 10). Gläubige und geweihte Amtsträger brauchen sich gegenseitig und können nur im gemeinsamen Gegenüber das sakramentale Wesen der Kirche vollziehen. In der Kirchenkonstitution heißt es, das amtliche Priestertum unterscheide sich vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« (LG 10). Nach scholastischer Ausdrucksweise zeigt ein Unterschied im »Wesen« (»essentia«) keine ontologische Steigerung an, vielmehr wird damit ausgesagt, dass das Amtspriestertum auf einer anderen Ebene liegt, eine andere Art des Priestertums darstellt. Es hat anders als das gemeinsame Priestertum am Priestertum Christi teil, nämlich dadurch, dass es dem Christsein der anderen dient. Seine spezifische Funktion macht seinen wesentlichen Unterschied aus. Die nächsten Sätze des Konzilstextes

machen denn auch deutlich, dass das Wesen des Amtes im Dienst an Wort und Sakrament besteht. Das ist die Vollmacht des hierarchischen Priestertums, darin unterscheidet es sich vom gemeinsamen Priestertum, dass es »auf besondere Weise am Priestertum Christi« teilhat; »[d]er Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer« (LG 10). Das Wesen des Weihepriestertums besteht also in der Dienstfunktion, in der Verkündigung des Wortes und der Sakramentenspendung.

Gemäß der Ämtertheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt das Amt in der Kirche ein Dienstamt dar und dem Ordinierten kommt kein höherer Grad an Würde bzw. Christsein zu. Das »nicht bloß dem Grade nach« (LG 10) stellt eine unglückliche Übersetzung des lateinischen Originaltextes dar. Die Intention des Konzilstextes ist es, auszudrücken, dass eine bloß graduelle Unterscheidung den beiden Arten von Priestertum nicht gerecht werden würde: Die Unterscheidung ist nämlich gerade nicht auf der graduellen, sondern auf der funktionalen Ebene anzusiedeln. Es geht nicht um eine Steigerung der Würde des gemeinsamen Priestertums, sondern um »eine neue Art priesterlicher Würde und Vollmacht«¹⁸. In diesem Sinne gestand schon Augustinus: »Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil«¹⁹.

Wenn es auch unterschiedliche Arten der Teilhabe am Priestertum Jesu Christi gibt, »so waltet unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi« (LG 32). Wie wenig die sich hieraus ergebenden Konsequenzen bislang im kirchlichen Alltag umgesetzt sind, zeigt sich in vielen Einzelpunkten, in denen noch immer ein klerikal-autoritatives Amtsverständnis zum Ausdruck kommt. So wird beispielsweise den Gläubigen bei der Wahl der Bischöfe keinerlei Mitspracherecht eingeräumt, geweihte Amtsträger werden von deutschen Ordinaria-

ten oftmals noch als »Hochwürden« betitelt, der Papst als »Heiliger Vater« bzw. »Oberhaupt« der Kirche bezeichnet (kann er denn neben dem allein heiligen Gott bzw. über Christus, dem Haupt der Kirche, stehen?), liegt es im Ermessen des Pfarrers, Laien in seine Entscheidungsfindung einzubeziehen und macht angesichts des Priestermangels die Hierarchie des geweihten Amtes Wortverkündigung und Sakramentenspendung von sich selbst bzw. der verfügbaren Anzahl von geweihten Amtsträgern abhängig, statt dass das kirchliche Amt als Werkzeug und Mittel des Heils wirklich der Gemeinschaft des Volkes Gottes dienen würde. Ein Ausweg aus der zunehmenden Amtszentriertheit als Folge des grassierenden Priestermangels und mithin eine Bewahrung des Dienstcharakters des kirchlichen Amtes ist nur in einer theologisch als unproblematisch zu bewertenden Modifikation kirchlich vorgeschriebener Zugangsbedingungen zum sakramentalen Weiheamt zu erblicken, etwa in der Aufhebung des Zölibats oder der Zulassung von Frauen zum Diakonat bzw. Presbyterat. Einhergehen müsste damit freilich ein an der konziliaren Ämtertheologie orientiertes Amtsverständnis und Rollenverständnis.

Frauenordination

Die Frage einer glaubwürdigen Verwirklichung der Chancengleichheit und Gleichstellung aller in der Kirche wird nicht nur vom Mitspracherecht und dem Mitentscheidungsrecht der Gläubigen sowie dem Verhältnis zwischen gemeinsamem und hierarchischem Priestertum abhängig gemacht, sondern ebenso von der Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt. Die Frage der geschlechtlichen Diskriminierung wurde in nachkonziliarer Zeit umso drängender, als das Konzil Frauen in ihrer kirchlichen Stellung deutlich aufgewertet hat. Würdigte Papst Johannes XXIII. in seiner Einberufungsbulle zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1961) den »sozialen Entwicklungsprozeß« im Allgemeinen, so zählte er in seiner Enzyklika »Pacem in terris«

(1963) die Emanzipationsbewegung der Frauen explizit zu den »Zeichen der Zeit« und gab damit einen wichtigen Reformanstoß. Ausdrücklich heißt es in LG 32: »Es gibt in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund der Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht«, die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« verlangt, dass »die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden« muss (GS 29), und das Dekret »Über das Apostolat der Laien« forderte, dass Frauen »auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolats der Kirche wachsenden Anteil nehmen« (AA 9) sollten.

Weil das kirchliche Lehramt hinsichtlich der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe zwar keine unfehlbare, jedoch eine negative Entscheidung mit hohem Verbindlichkeitsgrad getroffen hat, steht eine mögliche Zulassung der Frauen zum Priesteramt in absehbarer Zeit wohl nicht zur Disposition. »[D]ie Kirche [hat] keinerlei Vollmacht [...], Frauen die Priesterweihe zu spenden«²⁰, erklärte im Jahre 1994 Papst Johannes Paul II. Die Praxis der Frauenordination wurde vom kirchlichen Lehramt aufgrund anscheinend biblischer, historischer und dogmatischer Argumente verworfen, ohne dass die Beweisführung indes weder exegetisch noch systematisch-theologisch voll überzeugen konnte. »Vom Glauben her gibt es keine unumstößlichen Gründe gegen die Ordination von Frauen«²¹, denn alle bislang vorgetragenen und hinlänglich ausgetauschten Argumente gegen die Frauenordination sind entweder auch im Sinne einer Frauenordination interpretationsfähig oder aber wenig stichhaltig. Darum müsste »[s]treng dogmatisch genommen [...] auch in der katholischen Kirche Frauenordination möglich sein. Der Verzicht auf die Frauen im Amt der Kirche bringt die Kirche um einen Reichtum in der konkreten Wahrnehmung ihrer Ämter, dessen Notwendigkeit theologisch nicht legitimiert werden kann.«²²

Hinsichtlich des weiblichen Diakonats besteht eine größere Offenheit auch in den kirchenamtlichen Aussagen, zumal die Kirche in ihrer frühen Tradition, in der sie im hohen Maße missionarisch tätig war, schon Diakoninnen kannte (Röm 16,1; 1

Tim 3,11). Der Diakonat der Frau setzte sich als eine feste Institution vor allem in solchen Kirchenprovinzen durch, in denen Frauen aufgrund einer strengen Geschlechtertrennung gesellschaftlich weniger in Erscheinung traten. Waren auch die liturgischen Funktionen der Diakoninnen denen des Diakons deutlich nachgeordnet, so wurden sie doch nicht durch eine bloße Benediktion, sondern wie die Diakone durch eine Weihe in ihr Amt eingesetzt, waren durch ihre Ordination, die konsequent als *cheirotonia* bezeichnet und im Altarraum in Anwesenheit des übrigen Klerus vom Bischof durch Handauflegung und Gebet mit Anamnese und Epiklese vollzogen wurde, von den niederen Ämtern eindeutig unterschieden und gehörten somit dem durch Ordination verliehenen Amt an.

Weil Frauen auch heute in vielen Ortskirchen eine Fülle von Tätigkeiten ausüben, die an sich dem Diakonenamt zukommen, kam die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) zu dem Ergebnis, dass »der Ausschluß dieser Frauen von der Weihe [...] eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht«²³ bedeute. Konsequenterweise bat die Würzburger Synode Rom um die Überprüfung der Möglichkeit der Zulassung von Frauen zum Diakonat.²⁴ Theologisch wohl begründet haben sich seither verschiedene weitere Partikularsynoden und Diözesansynoden für die Zulassung der Frauen zum Diakonat ausgesprochen. Bislang aber steht eine Entscheidung des kirchlichen Lehramts in der Frage des weiblichen Diakonats noch aus.

Aus dogmatischer Sicht existieren keine begründeten Einwände gegen den Diakonat der Frau. Joseph Kardinal Ratzinger hatte schon in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass die Theologie und Struktur kirchlicher Ämter heute keineswegs abgeschlossen seien und Veränderungen heute ebenso legitim seien wie in der frühen Kirche. »Das Diakonenamt ist von seinem Ursprung her Ausdruck einer dynamischen Reaktion auf neue Anforderungen; es bietet die Möglichkeit, ähnliches wieder zu tun, und umschreibt einen Rahmen, der

weit genug ist, um beträchtliche Variationsmöglichkeiten nach den unterschiedlichen Bedürfnissen der verschiedenen kirchlichen Regionen zuzulassen.«²⁵

Ein Blick in die derzeitige kirchliche Gemeindesituation zeigt, dass Frauen vielfach pastoral-karitativ tätig sind und manche von ihnen bereits insofern ein Dienstamt ausüben, als ihre innere Berufung zu einer sozial-karitativen Aufgabe von der Kirche in Form einer Beauftragung anerkannt wird. Ihnen muss ein angemessener Ort innerhalb der Kirche zugewiesen werden, vor allem aber darf ihnen die sakramentale Weihe und damit verbunden die sakramentale Gnade als Stärkung für ihren Dienst und dessen ekklesiale Anerkennung nicht vorenthalten werden. Das bedeutet, dass dieselben Gründe, welche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die Neubelebung des männlichen Diakonats angeführt wurden (AG 16), auch auf den Diakonats der Frau zutreffen.

Angeichts der derzeitigen Kirchensituation erscheint der weibliche Diakonats als ein Desiderat, zumal der ökumenische Dialog mit der Ostkirche durch ihn keinen Schaden erleiden würde, ganz abgesehen davon, dass er für den ökumenischen Dialog mit dem Protestantismus einen Gewinn darstellen würde. Darüber hinaus wäre er nicht nur eine Bereicherung für alle kirchlichen Ämter, sondern zugleich ein Schritt, um in der Kirche die Gleichberechtigung zwischen Frau und Mann herzustellen. Ferner würde dadurch auch der gesellschaftlich gewandelten Stellung der Frau Rechnung getragen: »[D]ie Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft [lässt] es heute unverantwortlich erscheinen [...], sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen.«²⁶ Dies ist insofern von Bedeutung, als das kirchliche Leben mit dem gesellschaftlichen aufs engste verknüpft ist. Gegenüber der Öffentlichkeit kann heute der Ausschluss der Frauen vom Priesteramt, insbesondere aber vom Diakonats nicht mehr überzeugend dargelegt werden. Mangelnde kirchliche Geschlechtergerechtigkeit wird oftmals zu Recht als ein schwerwiegendes Glaubenshindernis wahrgenommen, das schon allein

aus rein theologischen Gründen dringend der Aufarbeitung bedarf. Hier ist, was Bernhard Häring zu Recht betont, »noch sehr viel aufzuholen, um vergangenes Unrecht wieder gutzumachen und Wunden zu heilen.«²⁷

Anmerkungen

¹ Apostolisches Schreiben von *Papst Johannes Paul II.* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe und Erklärung der *Kongregation für die Glaubenslehre* zur Frage der Zulassung der Frau zum Priesteramt (15. Oktober 1976), 2. Mai 1994, (VApSt 117), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994; *Kongregation für die Glaubenslehre*, Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben »Ordinatio sacerdotalis« vorgelegten Lehre, 28. Oktober 1995, in: *L'Osservatore Romano* deutsch, Nr. 47/1995, 4.

² Hilarion: Lutheraner sind keine Kirchen, in: *KNA-ÖKI* Nr. 12 /2010, 2.

³ *P. Neuner*, *Der Laie und das Gottesvolk*, München 1988, 31.

⁴ Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission 1981, in: *DwÜ* Bd. 1, Paderborn u. a. 1983, 329–357, hier Nr. 13.

⁵ *Augustinus*, *Jo. en. tr.* 20,3 (CCSL 36, 204).

⁶ *Paulinus v. Nola*, *Epistula* 23,36 (CSEL 29, 193).

⁷ *Leo d. Gr.*, *Ep.* 14,5 (PL 54, 673).

⁸ *Cyprian v. Karthago*, *Ep. ad presb. et diac.* 14,4 (CSEL 3, 512).

⁹ LG 37; CIC/1983 can. 212 § 3.

¹⁰ *S. Demel*, Dringender Handlungsbedarf. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes und seine rechtliche Umsetzung, in: *HerKorr* 58 (2004), 618–623, hier 620.

¹¹ *J. Ratzinger*, Protestantismus. II. In der modernen Welt. III. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus, in: *RGG*³ V (1961), Sp. 663–666, hier 665.

¹² *D. Wiederkehr*, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexion einer Wahrheitsproblematik, in: *ders.* (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (QD 151), Freiburg i. Br. u. a. 1994, 182–206, hier 199.

¹³ *S. Demel*, Zur Verantwortung berufen. Nagelprobe des Laienapostolats (QD 230), Freiburg i. Br. 2009, 71.

¹⁴ *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. u. a. 1989, 145.

- ¹⁵ *H. U. v. Balthasar* zit. nach *G. Greshake*, Was hat es gebracht? Ein kritischer Rückblick zum Priesterjahr, in: *HerKorr* 64 (2010), 375–377, hier 377.
- ¹⁶ *H. Küng*, Die Kirche, Freiburg i. Br. 1967, 459.
- ¹⁷ *G. Greshake*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. u. a. 1983, 319.
- ¹⁸ *A. Grillmeier*, Kommentar zum II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: *LThK*, Ergzbd. I (1966), 176–207, hier 182.
- ¹⁹ *Augustinus*, Sermo 340,1 (PL 38, 1483).
- ²⁰ »Ordinatio Sacerdotalis« (s. Anm. 1), Nr. 4.
- ²¹ *P. Neuner*, Ekklesiologie. Die Lehre von der Kirche, in: *W. Beinert* (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 2, Paderborn u. a. 1995, 399–578, hier 554.
- ²² *J. Broseder, J. Track*, Kirchengemeinschaft jetzt! Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft, Neukirchen-Vluyn 2010, 111.
- ²³ Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg i. Br. u. a. 1976, 581–636, hier 617.
- ²⁴ Ebd. 634.
- ²⁵ *J. Ratzinger*, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode, Köln 1964, 38.
- ²⁶ Gemeinsame Synode (s. Anm. 23), 617.
- ²⁷ *B. Häring*, Meine Hoffnung für die Kirche. Kritische Ermutigungen, Freiburg i. Br. 1997, 131.