



Vorlage

des Synodalforums III

„Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“

zur Ersten Lesung

auf der Dritten Synodalversammlung (3.-5.2.2022)

für den Grundtext „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“

[Abstimmungsergebnis im Forum: 21 Ja, 1 Enthaltung]

1. Einleitung

Geschlechtergerechtigkeit als Grundlage aller künftigen Handlungsweisen in der Römisch-katholischen Kirche einzufordern, ist der Leitgedanke der folgenden Ausführungen. Konkret bedeutet dies: Alle Getauften und Gefirmten erfahren unabhängig von ihrem Geschlecht Anerkennung und Wertschätzung ihrer Charismen und ihrer geistlichen Berufung; sie werden entsprechend ihrer Eignung, ihren Fähigkeiten und Kompetenzen in Diensten und Ämtern tätig, die der Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit dienen. Die institutionelle, amtliche Kirchengestalt ist in jeder Zeit so zu formen, dass sie der Botschaft Gottes einen weiten Raum eröffnet, in den alle Menschen gerne eintreten möchten. Dem eigenen Empfinden nach von der amtlichen Christusrepräsentation ausgeschlossen zu sein, betrachten gegenwärtig viele Frauen als skandalös - anstößig zu Initiativen im Sinne der Verkündigung des österlichen Evangeliums, zu der Jesus Christus auch Frauen von Beginn an berufen hat. Nicht die Teilhabe von Frauen an allen kirchlichen Diensten und Ämtern ist begründungspflichtig, sondern der Ausschluss von Frauen vom sakramentalen Amt. Grundlegend stellt sich die Frage: Was möchte Gott - und wer kann aufgrund welcher Kriterien beanspruchen, dies für alle Zeiten zu wissen?

Die Frage nach Diensten und Ämtern von Frauen in der Kirche Jesu Christi, insbesondere jene nach der Teilhabe auch von Frauen am sakramentalen Amt, lässt es neben dem Blick in Schrift und Tradition und auf das in diesen Quellen gegebene Potential für die Öffnung der Ämter für

Frauen zudem auch erforderlich erscheinen, die „Zeichen der Zeit“ lesen zu lernen. Dazu gehört unabdingbar, die unterschiedlichen theologischen Positionen unter der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit zu reflektieren, in einen engen Austausch mit den Sozialwissenschaften, Kulturwissenschaften und Humanwissenschaften zu treten und deren gendertheoretische Reflexionen konstruktiv aufzugreifen.

Es gibt viele Wege, das formulierte Ziel anzustreben. Hier wird eine argumentative Anstrengung gewählt: Die Erinnerung an Erfahrungen sexualisierter Gewalt und geistlichen Missbrauchs von Männern an Frauen motiviert zum entschiedenen Handeln, bei dem die Bereitschaft zur Umkehr im Mittelpunkt steht (Teil 2). Eine bibeltheologische Grundlegung der Argumentation ist erforderlich (Teil 3). Anthropologische, historische, systematisch-theologische und praktisch-theologische Argumente begründen die eingenommene Positionierung (Teile 4 und 5). Die Konsequenzen sind zu bedenken (Teil 6).

Zu allen hier angesprochenen Themenaspekten gibt es eine Fülle an Literatur weltweit. Dieser Beitrag zum Gespräch auf dem Synodalen Weg in der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland ist mit der Perspektive verfasst, dass er weltkirchliches Gehör findet.

2. Herausforderungen in unserer Zeit

2.1. Erschrecken: Geistlicher und sexueller Missbrauch sowie sexuelle und sexualisierte Gewalt an Frauen und Mädchen

Mädchen und Frauen sind als Opfer von sexuellem Missbrauch in der Kirche bis zur jüngsten Zeit weitgehend unsichtbar geblieben. Erst seit kurzem richtet sich im deutschsprachigen Raum der Blick auch auf jene Betroffenen, die als Erwachsene im Raum der Kirche geistlichen sowie sexuellen Missbrauch erlitten haben. Vielen von ihnen fällt es schwer, ihre Geschichte zu erzählen. Zu den oft traumatischen und schambesetzten Erlebnissen kommt hinzu, dass ihnen häufig nicht geglaubt oder ihnen sogar eine (Mit-)Schuld am Erlittenen zugewiesen wird. Betroffene Frauen werden oft mit einer institutionellen „Nicht-Zuständigkeit“ konfrontiert, z.B. durch Betroffenenbeauftragte, die darauf hinweisen, dass sie nicht für Erwachsene zuständig seien. Dadurch werden sie erneut Opfer von Machtmissbrauch.

2.1.1 Gefahrenpotential in Lehre und System der Römisch-katholischen Kirche

Missbrauch geschieht in spezifischen Macht- und Geschlechterkonstellationen. Es ist eine Frage der Glaubwürdigkeit von Kirche sowie der Gerechtigkeit, die Gruppe weiblicher Betroffener wahr- und ernst zu nehmen. Die Kirche ist denselben Gefährdungen ausgesetzt wie andere Gemeinschaften: Schwächen besonders vulnerabler Personen werden ausgenutzt, bestehende Ungleichheiten verfestigt und Macht missbraucht. In der Kirche sind besondere systemische Faktoren zu beachten. Fast immer geht hier sexueller Missbrauch mit spirituellem Missbrauch einher. Der spirituelle Missbrauch ist in vielen Fällen integrativer Bestandteil der Planung und Vorbereitung der sexualisierten Gewaltausübung. Besonderes Gefährdungspotenzial liegt in einer spezifisch römisch-katholischen, doppelten Asymmetrie: Wenn Priester den Missbrauch begehen, sind

sie als Kleriker mit geistlicher Autorität ausgestattet; als Männer kommt ihnen aufgrund ihres Geschlechts eine privilegierte Stellung zu. Die MHG-Studie hat einen bestimmten dominanten Habitus von Priestern als missbrauchsgefährdenden Klerikalismus identifiziert: Bei sexuellen und spirituellen Missbrauchstaten ist zu beobachten, dass kirchliche Amtsträger ihre eigene Person sakralisieren und ihre Taten damit legitimieren, dass sie im Namen Jesu Christi handeln. Betroffene

berichten zudem davon, dass ihnen mit Verweis auf Maria eine unterwürfig dienende oder gar gefügige Rolle zugewiesen wurde, in der sie den Missbrauch stillschweigend hinzunehmen hätten. Im „Magnificat“ prophezeit jedoch eine selbstbestimmte, mutige und starke Frau Maria den Umsturz der Herrschaftsverhältnisse. Solange Frauen noch immer mit dem Bild der Eva als Verführerin identifiziert werden, scheinen sie verantwortlich für das Handeln der (der Verführung angeblich wehrlos gegenüberstehenden) Männer. Vielfach sind es Täter-Opfer-Umkehrstrategien, die im Missbrauchskontext dazu führen, dass sich Mädchen und Frauen für ihre Missbrauchserfahrungen schämen, weil sie sich schuldig fühlen und ihnen eine Mitschuld am Geschehen suggeriert wird - ein „Geschehen“, das sie weder gesucht noch provoziert noch aktiv gestaltet haben.

2.1.2. Seelsorge und Feier der Sakramente

Seelsorgliche Handlungen und die Feier der Sakramente sind als Formen menschlicher Kommunikation immer sinnhaft beispielsweise bei Handauflegungen, Salbungen, Austeilung von eucharistischen Gaben und Segensgesten. Diese Handlungen bergen Chancen und Gefahren. Spiritueller und sexueller Missbrauch geschieht überdurchschnittlich häufig im Kontext von Feiern der Sakramente oder in anderen Situationen der Seelsorge. In Seelsorgebeziehungen besteht ein komplexes Macht- und Abhängigkeitsverhältnis, das in der professionellen Rolle der Seelsorgeperson begründet liegt. In Situationen der Seelsorge besteht die Gefahr, körperliche, emotionale, spirituelle oder psychische Übergriffe und Manipulation zu begünstigen. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen ist die Tatsache, dass in spezifischen pastoralen Situationen Mädchen und Frauen vorwiegend männlichen Seelsorgern begegnen, eine herausfordernde Problematik. Vor allem der Männern vorbehaltene amtliche Dienst in der Feier des Sakraments der Versöhnung wurde missbraucht; der Beichtstuhl wurde für nicht wenige Mädchen und Frauen zum Ort des Grauens. Erzählungen von betroffenen Frauen legen offen, wie sehr durch den erlittenen Missbrauch ihr Glaube beschädigt wurde. Jede weitere liturgische Feier kann dann erneut traumatisierend wirken. Den Betroffenen bleibt so eine wichtige Quelle der Resilienz verwehrt: Es gibt keinen Raum, in dem Frauen die sakramentalen Feiern der Versöhnung und der Krankensalbung gestalten.

2.1.3 Frauen in kirchlichen Dienstverhältnissen

In vielen kirchlichen Bezügen, insbesondere im Bereich der Seelsorge, sind Frauen in verantwortlichen Positionen unterrepräsentiert. Dies gilt auch für Frauen in leitenden Tätigkeiten im Ehrenamt. In dieser Struktur haben viele von ihnen mit einem alltäglich erfahrbaren Sexismus zu tun, der im Kontext bestehender Abhängigkeiten nicht selten von Frauen von männlichen

Vorgesetzten zu bedenken ist. Das Verhältnis zwischen Nähe und Distanz ist nicht leicht angemessen zu regulieren. Virulenter klerikaler Machtmissbrauch demütigt Frauen im Haupt- und im Ehrenamt. Diese Diskriminierungen verstärken den Wunsch von Frauen, Leitung in seelsorglichen und sakramentalen Kontexten auszuüben. Dieses Ansinnen von Frauen wird häufig als illegitime Machtanmaßung diffamiert, ohne zugleich einzugestehen, dass die bestehenden Konstellationen ebenso Machtverhältnisse implizieren. Rollenzuschreibungen im Rahmen eines auf das vermeintlich natürliche Wesen der Geschlechter hin orientierten Polarität werden in der heutigen Gesellschaft vielfach sehr kritisch angefragt; im kirchlichen Kontext fehlt diesbezüglich nicht selten die Rezeption.

In vielen Kontexten des Missbrauchs im Raum der Kirche waren und sind neben männlichen Entscheidungsträgern auch Frauen Täterinnen, Mitwissende, Vertuscherinnen. Im Hinblick auf Aufarbeitung und Prävention ist dies in den Blick zu nehmen. Es gibt auch einen „Co-Klerikalismus“ durch Christinnen und Christen, die die klerikalistische Dominanz stützen und beispielsweise durch eine devote Haltung Amtsträgern gegenüber, einen nicht unerheblichen Beitrag zu spirituellem und sexuellem Missbrauch im Raum der Kirche leisten.

2.2 Erkenntnis: Geschlechtergerechtigkeit im gesellschaftlichen Gespräch

Die Option für die Gleichheit der Geschlechter ist seit der neuzeitlichen Moderne beständig Gegenstand der Reflexion. Kritisiert wird unter anderem, dass nur (weiße und besitzende) Männer als Subjekte des Handelns in Betracht kommen. Frauen blieben faktisch oft vom theoretisch angemahnten universellen Gleichheitsgebot ausgeschlossen. Hierarchisierung, Normierungsdruck und Ausgrenzung verhindern auch heute noch das Erreichen von Gleichheit und begrenzen Lebensmöglichkeiten. So braucht es Strategien, die zum Abbau von geschlechtsbezogenen Ungleichheiten und damit zur Geschlechtergerechtigkeit führen.

Das in Deutschland gültige Grundgesetz stellt in Artikel 3 die fundamentale Gleichheit aller Menschen fest, unabhängig von Geschlecht, Abstammung, Sprache, Behinderung, Heimat und Herkunft, Glaube, religiösen oder politischen Anschauungen. Daher fördert der Staat „die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin“ (Art 3 (2) GG). Um dem nachzukommen, wurden und werden beständig weitere detaillierte gesetzliche Regelungen getroffen. Die bestehende Situation ist immer noch kritikwürdig; es bedarf stets neuer Veränderungen und Anpassungen.

Im gesellschaftlichen Gespräch werden „Gleichstellung“ und „Chancengleichheit“ unterschiedlich verstanden. Es finden sich unterschiedliche Vorstellungen darüber, wie Geschlechtergerechtigkeit aussehen könnte und sollte. Gesellschaftliche Entwicklungen wie beispielsweise Globalisierung, Migration, Europäische Integration, Pluralisierung von Lebensformen, demografischer Wandel oder soziale Bewegungen beinhalten vielfältige Perspektiven auf das Thema. Es ist zu bedenken, dass nicht alle Frauen unter ein „Wir“ zu fassen sind: Migrantinnen, Schwarze Frauen, Jüdinnen, Lesben oder Frauen mit Behinderung machen auch in Deutschland die Erfahrung, dass sie jenseits der Frage nach ihrer geschlechtlichen Identität als „die Anderen“ betrachtet werden. Eine differenzierte Analyse der Art und Weise, in der (nicht nur) über das Geschlecht Ungerechtigkeit erzeugt, erfahren und begründet wird, ist zwingend notwendig.

Geschlecht ist mehrdimensional zu sehen. Gegen die Vorstellung, Geschlecht sei etwas, das man „hat“ oder „ist“, stehen Erkenntnisse der (empirischen wie historischen) Genderforschung: Geschlecht ist keine vorsoziale und unveränderliche oder gar gottgegebene Tatsache. Im System der Zweigeschlechtlichkeit werden Annahmen über unterschiedliche Eigenschaften, Fähigkeiten, Interessen und Bedürfnisse von Frauen und Männern zur Argumentationsgrundlage für ihren vermeintlich gerechten Platz in der Gesellschaft. Erstere beruht darauf, dass Frauen aufgrund ihrer Fürsorglichkeit und Beziehungsorientierung die Zuständigkeit für bezahlte, wie unbezahlte Sorge- und Pflegearbeit zugewiesen wird.

Um Geschlechtergerechtigkeit in Gesellschaft und Kirche zu erreichen, ist vor allem das Verständnis von Geschlechterdifferenz und dessen Begründung zu diskutieren. Überdies geht es um das jeweilige Verständnis von Gerechtigkeit und von Geschlecht; auch dieses ist je zu überprüfen. So bewegt sich die Frage nach Geschlechtergerechtigkeit in mehreren Dimensionen und ist einem komplexen Spannungsfeld auszuleuchten. Zum einen ist in einer Gesellschaft, in der Gleichstellung und Chancengleichheit zumindest teilweise verwirklicht werden, nicht nachzuvollziehen, dass diese Werte gerade in der Römisch-katholischen Kirche keine Geltung haben; dies wird mit Sonderrechten begründet. Zum anderen ist die biografische Perspektive der individuellen Person, die Geschlechtergerechtigkeit als Grundlage für ihr Selbstverständnis und für die Gestaltung ihres Lebens fordert, von Bedeutung: Sie erfährt Geschlechterungerechtigkeit als Einschränkung ihrer Identitätsfindung und Entfaltungsmöglichkeiten. Aus theologischer Perspektive ist kritisch anzumerken, dass Machtverhältnisse im Sinne der Vorrangstellung des Mannes mit einer vermeintlich göttlichen Legitimierung begründet werden; geweihte Männer haben dann einen Vorrang vor allen anderen Kirchenmitgliedern.

Impulse aus der gesellschaftlichen wie der biografischen Perspektive sind als Zeichen der Zeit zu deuten. Sie schärfen die Wahrnehmung von Geschlechterungerechtigkeit und machen eine Überprüfung kirchlicher Praxis notwendig. Die Vielfalt von Erfahrungen und Deutungen in jeder der Perspektiven beruht auf Geschlechtertheorien, die zu unterschiedlichen Zugängen zu Geschlechtergerechtigkeit führen. Maßgeblich sind unterschiedliche Positionen zum Verhältnis der Geschlechter.

Die Position der Differenz beziehungsweise der Komplementarität der Geschlechter betont die Andersheit der Geschlechter und eine „wesenhafte“ (nach theologischem Sprachgebrauch „gottgewollte“) genuine Weiblichkeit. Abgeleitet wird diese primär von der weiblichen Reproduktionsrolle, die sich durch Fürsorglichkeit und Beziehungsorientierung auszeichne. Als eine Antwort auf die Annahme einer hierarchisch-patriarchalen Ordnung der Geschlechter findet sich im Feminismus eine positive Neubewertung weiblicher Werte und Lebensweisen und damit traditioneller Geschlechtsrollen und Charaktere. Eine solche an sich positive Sichtweise, nach der Frauen ein eigener Bereich in Gesellschaft, Kirche und Theologie zugewiesen oder von ihnen selbst beansprucht wird, hat jedoch auch Gefahren: Sie kann beschwichtigend wirken und die Kritik an der bleibenden Geltung herrschender Machtverhältnisse vernachlässigen.

Die neuzeitliche Auffassung von der Gleichheit aller Geschlechter vertritt das Ideal des universalen Menschseins, das selbstredend auch für Frauen gilt. So soll die Benachteiligung von Frauen in der öffentlichen Sphäre von Wirtschaft, Politik und Kultur beseitigt werden. Damit wendet sich die Gleichheitsposition gegen traditionelle Geschlechtscharaktere und Geschlechtsrollen, Androzentrismus und die unterschiedlichen Formen von Sexismus. Ziel des Gleichheitsansatzes

ist die Teilhabe von Frauen an den männlich dominierten Bereichen, in denen Macht, Wohlstand und Prestige verteilt werden. Ein Dilemma kann sich allerdings durch spezifische Frauenfördermaßnahmen als Strategie des Erreichens von Gleichheit ergeben: Sie können die Stigmatisierung von Frauen als geboren mit einem defizitären Geschlecht festschreiben.

In der Position, die das Gleichheits-Differenz-Dilemma zu überwinden sucht, werden Gleichheit und Differenz zueinander in Beziehung gesetzt. Die Forderung nach Gleichheit hat ihren Ausgangspunkt darin, dass das zu Vergleichende in bestimmter Hinsicht verschieden ist. Dieser Position liegt die Vorstellung vom Subjekt als autonomem, selbstidentischem Individuum zugrunde: Es gibt nicht *die* Frau und auch nicht *den* Mann. Die Vielfalt der Lebenskontexte und der Lebensgestaltungen haben ebenso wie die individuelle Erfahrung hohe Bedeutung und eigenen Wert. Dieser Ansatz stellt vor eine schwierige Aufgabe: Die Prinzipien der Differenz und der Gleichheit sind miteinander zu verbinden: Weder kann Differenz wesentlich begründet, noch kann Gleichheit ohne Heterogenität gedacht werden.

Angesichts der gesellschaftlichen Transformationsprozesse wie des aktuellen Wandels der Wirtschafts-, Arbeits- und Lebenswelt stellt sich die Frage nach Geschlechtergerechtigkeit immer wieder neu. Ihre Beantwortung steht in einem engen Zusammenhang mit der Befragung der je herrschenden Verhältnisse. Letztlich geht es um Antworten auf die Frage nach Freiheitsräumen für die Gestaltung von Lebensweisen - unabhängig von Geschlecht.

2.3 Diagnose: Umfassender Reformbedarf

Angesichts des Erschreckens über geistliche und sexualisierte Gewalt an Frauen und angesichts der anhaltenden Marginalisierung und Diskriminierung von Frauen in der Römisch-katholischen Kirche ist ein Schuldeingeständnis und eine Bewusstseins- und Verhaltensänderung dringend geboten. Eine solche beinhaltet eine konkrete Korrektur und Neudefinition der Situation und Stellung von Frauen in der Kirche, die den Zugang auch zum sakramentalen Amt beinhaltet. Geschlechtergerechtigkeit ist gefordert und damit eine grundlegende Befragung und Veränderung der herrschenden Strukturen und Machtverhältnisse.

Das Zweite Vatikanische Konzil sagt von der Kirche: „Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (Lumen Gentium 8). In Zusammenhang mit dieser grundlegenden Aussage des Konzils wird der Unterschied zwischen Jesus Christus, „der keine Sünde kannte“ (2 Kor 5,21), und allen anderen Menschen beschrieben, die der Versuchung zur Sünde ausgesetzt sind und ihr erliegen - Männer wie Frauen. In der sakramentalen Grundstruktur der Kirche besteht ein Verhältnis der Analogie - Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit - zwischen der Menschwerdung des göttlichen Logos in Jesus Christus und dem Wirken des Heiligen Geistes im gesellschaftlichen Gefüge der Kirche, das über Generationen hinweg in Schuld verstrickt ist. In jeder Zeit ist es der Kirche aufgetragen, sich am Leitbild ihres apostolischen Ursprungs zu erneuern und die Verkündigung der österlichen Botschaft als ihre Sendung zu leben.

Das vom 2. Vatikanischen Konzil erinnerte „gesellschaftliche Gefüge der Kirche“, in dem Gottes Geist wirkt, wird in der öffentlichen Wahrnehmung vor allem auch durch die Gestaltung von Diensten und Ämtern in der Kirche bestimmt, die Menschen tun. Auch aus theologischer Perspektive gilt: Ihre sichtbare Gestalt gewinnt die Kirche vor allem in den liturgischen Feiern, in

der Katechese und in der Diakonie. Das dort tätige Leitungspersonal wird an einem hohen Maßstab gemessen: immer und immer wieder näherungsweise Jesus Christus als den einen Grund kirchlichen Handelns zu repräsentieren.

Woran erkennen Menschen die Gegenwart Jesu Christi in seinem Heiligen Geist? Die Mahnreden von Paulus sind klar in der Aussage: Persönliche Ruhmsucht darf es nicht geben (vgl. 1 Kor 1,29-31). Begabungen und spirituelle Haltungen zeichnen Menschen in der Nachfolge Jesu aus: Veröhnungsbereitschaft, Güte, Demut, Ausdauer, Aufmerksamkeit aufeinander, Zeit füreinander und so vieles mehr an Gutem. Die Kennzeichen der Liebe, die Paulus in 1 Kor 13 nennt, sind das beständige Reformprogramm aller Kirchen.

Vieles spricht dafür, dass viele Menschen auch heute die Kirche am Verhalten der leitend tätigen Menschen messen. Dabei ist es für viele Menschen gegenwärtig unerheblich, ob ein Mann oder eine Frau als Repräsentantin der christlichen Kirche in Erscheinung tritt. Wichtig ist vor allem, dass Menschen in leitenden kirchlichen Diensten immer wieder so zu leben versuchen, wie Jesus Christus es getan hat.

2.4 Zielsetzung: Geschlechtergerechtigkeit im kirchlichen Kontext

Die heute vorfindlichen Strukturen und Machtverhältnisse in der Römisch-katholischen Kirche sind wesentlich durch in Jahrtausenden geprägte kulturelle Muster bestimmt. Während sich Frauen- und Männerbilder in unserem Kulturkreis gerade rapide verändern, bewegt sich innerhalb der Kirche kaum etwas. Offiziell bleibt es vorerst bei alten Rollen und Aufgaben für Frauen und Männer, die damit verbundenen Gerechtigkeits- und Machtfragen werden kaum wahrgenommen. Wie in der Gesellschaft sind Frauen in Leitungsgremien der Kirche trotz aktueller Bemühungen unterrepräsentiert. Von Frauen ausgeübte Berufe sind in der Hierarchie unten angesiedelt, haben weniger Sozialprestige und werden schlechter bezahlt. Der Zugang von Frauen zum sakramentalen Amt ist verschlossen. Daher muss sich die Lehre der Kirche kritisch befragen (lassen), welche Machtstrukturen und Interessen leitend sind.

Kirchliche Lehre beschreibt das Verhältnis der Geschlechter aus der Position der Differenz bzw. der Komplementarität der Geschlechter. In der Tradition der Kirche wurden die Differenzen zwischen Mann und Frau vornehmlich aus der Perspektive von geweihten Männern benannt. Sie definieren auch heute noch das „Wesen der Frau“ unter selbstreferenzieller Berufung auf die Tradition. In spezifischen Kontexten werden biblische Texte favorisiert, die die „natürliche“ Bestimmung und Unterordnung der Frau rechtfertigen. Kirchliche Amtsträger, die diese Position vertreten, sehen darin keine Schieflage, die zu Unrecht und Ungerechtigkeit führt, sondern betrachten die komplementäre Bezogenheit zweier Geschlechter als „gottgewollt“. Eigenschaften, die als „typisch weiblich“ bezeichnet werden, schließen zudem all das aus, was für Christinnen und Christen notwendig ist, um frei auf ihre Berufung antworten zu können: Freiheit von Beziehungen und sozialen Strukturen, Freiheit von menschlicher Macht und Druck, Gewissensfreiheit, Selbstbestimmung, Chance zur (kritischen) Wahrnehmung der eigenen Berufung.

Der starken Betonung von Differenz und Komplementarität steht die Betonung der Gleichheit aller entgegen. Diese in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils begründete anthropologisch-theologische Aussage wird im Codex von 1983 (vgl. CIC/1983, Can. 208) rezipiert. Schöpfungstheologisch betrachtet haben Mann und Frau als Ebenbild Gottes die gleiche Würde (vgl.

Gen 1,26f.). Alle Getauften sind gesandt, gemeinsam am Reich Gottes zu bauen; jede und jeder hat daran mit den je eigenen individuellen Charismen und der je eigenen Berufung - vom Geschlecht unabhängig - daran teil. Unter dieser Perspektive entwickelten feministische und befreiungstheologische Theologen und Theologinnen im 20. Jahrhundert anthropologisch-theologische Ansätze, die den Erfahrungen und konkreten Lebensumständen von Frauen entsprechen. Sie gehen von den Lebens- und Glaubenserfahrungen sowie den kritischen theologischen Reflexionen von Frauen aus. Zur Geltung kommen das Selbstverständnis und die Sichtweise von Frauen als Expertinnen ihres eigenen - auch des religiösen - Lebens. Sichtbar wird die Vielfalt von Frauen ebenso wie die Einmaligkeit jeder Frau in ihrem Selbstverständnis und ihrer Lebenswirklichkeit, in ihren Vorstellungs- und Glaubensweisen, ihren Rollenmustern, in ihrem Handeln und Erleiden, in ihrer Erfahrung von Widersprüchlichkeit zwischen Vision und Situation, von Unrecht und hilflosem Ausgeliefertsein. Heute liegen vielfältige geschlechterbewusste Beiträge zur Geschlechterdifferenz vor, verbunden mit der Kritik an essentialistischen und hierarchisch-dualistischen Geschlechtervorstellungen.

In diesem Diskurs findet sich zur Beschreibung des Verhältnisses der Geschlechter die Position, die Gleichheit und Differenz in ihrer Wechselbeziehung betrachtet. Sie betont die universelle Gleichheit aller von Gott gleich wertvoll geschaffenen Menschen, die aus der Gottebenbildlichkeit und der Heilszusage Gottes sich ergebende gleiche Würde aller - ebenso wie die Unterschiedlichkeit der Menschen. Empirisch nachweisbar sind die Unterschiede innerhalb der Geschlechter mindestens genauso groß wie jene zwischen den Geschlechtern. Daraus folgt, dass keinem Geschlecht spezifische Eigenschaften und Aufgaben zugeschrieben werden können.

Geschlechtergerechtigkeit in der Römisch-katholischen Kirche herbeizuführen, verlangt daher, dass alle Getauften und Gefirmten, unabhängig von ihrem Geschlecht, Anerkennung und Wertschätzung ihrer von Gott geschenkten Charismen und Berufungen erfahren. Nur so wird das gesamte Potential an Berufungen für die Dienste und Ämter in der Kirche ausgeschöpft.

3. Biblische Grundlegung

Bereits in den biblischen Schriften lassen sich unterschiedliche Geschlechterbilder nachzeichnen. Die christliche wie die jüdische Exegese der letzten Jahrzehnte haben neu sichtbar gemacht, welche unterschiedlichen Funktionen und Aufgaben Frauen in der Bibel wahrnehmen. Es wurde historisch zurückgefragt, wie diese unterschiedlichen Rollen überliefert oder vergessen worden sind. Zudem hat sie herausgearbeitet, wie antike Gesellschaftsstrukturen auf biblische Texte und ihre Überlieferung, aber auch auf die Entwicklung von Ämtern und Diensten selbst zurückgewirkt haben. In einem ersten Blick ist diese biblische Mehrstimmigkeit anzuerkennen. Erst in einem zweiten Schritt soll darüber nachgedacht werden, was Gott uns mit und durch die biblischen Schriften in die heutige Zeit hinein sagen möchte - im Zusammenspiel mit den bereits erwähnten Zeichen der Zeit (siehe hier Teil 2) und der Tradition (siehe hier Teil 4).

3.1 Die Gottebenbildlichkeit aller Menschen in der Schöpfung

Der erste Schöpfungsbericht betont die Gleichheit der Geschlechter: Der Mensch ist in erster Linie als menschliches Abbild Gottes (lebendige Gottesstatue) geschaffen worden, Gott ähnlich. Erst danach heißt es kurz und lapidar, dass es eine männliche und eine weibliche „Ausführung“ gibt (Gen 1,26-27). Damit wird deutlich: Gott hat den Menschen zu einer hohen Würde geschaffen. Diese Würde kommt allen Menschen zu, unabhängig vom Geschlecht Auch nach der Sintflut (Gen 6-8) und in der erneuerten Schöpfungsordnung (Gen 9,1-17) bleibt die Gottesbildlichkeit der Menschen erhalten (Gen 9,6).

Der erste Schöpfungsbericht richtet sich gegen die vielgestaltige Götter- und Göttinnenwelt der Antike. Gott ist durch keine menschliche Form darstellbar, weder durch die männliche noch die weibliche. Gott ist nicht menschengestaltig (anthropomorph), Menschen sind aber sehr wohl gottgestaltig (theomorph). Wenn nun alle Menschen als lebendige Gottesstatuen bezeichnet werden, dann kann Gott in jedem menschlichen Gegenüber erkannt werden, unabhängig vom Geschlecht.

Hinzu kommt ein demokratisierendes Element. Vor allem im antiken Ägypten galt allein der König - und manchmal auch die Königin - als menschliches Abbild einer Gottheit. Gen 1,26-27 überträgt dieses königliche Privileg auf alle Menschen. Das heißt, alle Menschen sind grundsätzlich befähigt, aber auch beauftragt, Gottes Willen auszuführen und das Gemeinwesen gemeinschaftlich zu ordnen, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft oder ihrem Geschlecht. Diese Ordnung wird in Gen 1,31 von Gott selbst als „sehr gut“ bewertet. In der christlichen Tradition hat dieses Anliegen des ersten Schöpfungsberichts unter dem Begriff „Gottebenbildlichkeit“ eine große Wirkung erfahren. Übrigens betont auch der zweite Schöpfungsbericht die gleichberechtigte Zuordnung von Männern und Frauen, nicht deren Unter- oder Überordnung. So heißt es, dass ein jeder Mensch ('adam) Hilfe und ein ebenbürtiges Gegenüber brauche (Gen 2,18).

In Gal 3,28 zitiert Paulus Traditionsgut der ersten christlichen Gemeinschaften, in dem es heißt: „Es gibt nicht mehr [...] männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“. Damit wird deutlich, dass in der Taufe die ursprüngliche, sehr gute Schöpfung wiederhergestellt wird. Im Umkehrschluss heißt dies, dass die Unterordnung von Frauen unter Männer ein Zeichen eines vorübergehenden unerlösten, aber vergänglichen Schöpfungszustands ist (Röm 8).

3.2 (Sexuelle) Gewalt gegen Frauen in der Bibel

Biblische Texte kennen nicht nur paradiesische Zustände. Sie zeigen die zahlreichen Brüche im Gottes- sowie im Geschlechterverhältnis und machen den unerlösten Zustand irdischer Verhältnisse deutlich bewusst. In vielen Fällen setzen sie die Unterordnung von Frauen stillschweigend voraus, auch bis in sexuelle Verhältnisse hinein. Andererseits machen sie immer wieder auf die Problematik dieser Geschlechter(un)ordnung aufmerksam.

So ist in den biblischen Texten in der Regel unerheblich, ob Frauen einer sexuellen Beziehung zustimmen oder nicht. Niemand fragt Rachel oder Lea, ob sie Jakob heiraten wollen. Darüber entscheidet ihr Vater Laban (Gen 29,1-30). Auch Sara, die von Tobit im gleichnamigen Buch geheiratet wird, darf ihre Meinung nicht ausdrücken (Tob 7,9-17). Dem heutigen gesellschaftlichen Konsens zufolge wären diese sexuellen Beziehungen als missbräuchlich einzustufen, weil

sie ohne den expliziten Konsens der Frauen zustande kommen. Gen 29-44 erzählt die Folgen dieser arrangierten Doppellehe: Eifersucht, Konkurrenz und gegenseitig zugefügtes Leid über mehrere Generationen hinweg.

Noch deutlicher verurteilt die Heiligen Schrift die Vergewaltigung von Dina (Gen 34) und Tamar (2 Sam 13,1-22). In beiden Fällen heißt es von Vergewaltigern, sie „liebten“ ihr Opfer (Gen 34,3; 2 Sam 13,1). Bereits in der Heiligen Schrift zeigt sich somit, dass der Begriff „Liebe“ als Deckmantel für sexuelle Gewalt verwendet werden kann.

Texte der Gattung „prophetische Vergewaltigungsfantasien“ schildern, wie einer Frau der „Saum aufs Gesicht“ gehoben wird und sie in ihrer Nacktheit öffentlich bloßgestellt wird. Diese Szenen gelten als Metaphern für die Zerstörung des Königreichs Juda (Jer 13,15-27), des Nordreichs Israel (Hos 2-3) beziehungsweise der Städte Jerusalem (Ez 16, Klg 1,8-9) und Samaria (Ez 23), Babel (Jes 47) oder Ninive (Nah 3,5-6). Die Vergewaltigung wird als Strafe für vorehelichen Geschlechtsverkehr (Ez 23,3), Ehebruch (Jer 13,27; Ez 23,4-8.11-27) und Hochmut (Jes 47,7-8) bewertet.

Hinter diesem metaphorischen Schuldaufweis stehen Kultpraktiken, die den Propheten zufolge zu bestrafen sind und über deren Bestrafung sich die metaphorisierte Stadtfrau nicht zu wundern braucht. Die Texte bauen damit auf einer Grundhaltung auf, die Missbrauchsoffern die Schuld an ihrem Missbrauch zuweist. Diese Grundhaltung gibt es noch heute und hindert viele Opfer daran, die erlebte Gewalt zu thematisieren oder anzuzeigen. Betroffene machen sich zudem häufig selbst große Schuldvorwürfe.

Aus diesen Gründen verbietet es sich von selbst, einen dieser prophetischen Texte im Zusammenhang mit dem Missbrauch in der Kirche zu zitieren. Sie sind als Traumatekte männlicher Kriegsoffer zu verstehen, in denen die selbst erlebte Verletzung und Ohnmacht durch Gewaltfantasien gegen Frauen kompensiert wird. Allerdings wiederholen und verstärken sie damit gewalttätige und sexistische Stereotype.

Umgekehrt zeigt die Heilige Schrift an mehreren Stellen, wie Frauen mit Gewalt umgehen und auch in der größten Ohnmacht Handlungsfähigkeit finden. Nachdem Tamar von ihrem Halbbruder Amnon vergewaltigt wurde, widersetzt sie sich der Aufforderung zur Vertuschung und macht durch rituelle Trauer ihre Verletzung und Trauer öffentlich (2 Sam 13,1-22). Susanna kann eine Nötigung zum Geschlechtsverkehr nur knapp abwenden. Während des anschließenden Gerichtsprozesses wird sie von den Tätern in einer Schuldumkehr als Ehebrechern verleumdet und darf ihre Version nicht schildern. Sie wendet sich an Gott als ihren einzigen Verbündeten. Der schickt Daniel, der als Zeuge ihre Unschuld bezeugt und sie somit ins Recht setzt (Dan 13).

Ein positives Gegenbild anderer Art zeichnet das Hohelied, das eine unschuldige, gewaltlose, konsensuale Beziehung auf Augenhöhe schildert. In der römisch-katholischen Rechtstradition gilt ebenfalls der Konsens beider Eheleute als konstitutiv für eine christliche Ehe. Somit entwickeln bereits Schrift und Tradition den Ehebegriff und die normativen Voraussetzungen für sexuelle

Beziehungen zwischen Männern und Frauen weiter. Zu erinnern ist auch an die antiken Märtyrerinnen, denen der christliche Glaube half, sich der arrangierten Eheschließung und damit einer potenziell gewalthaften sexuellen Beziehung zu entziehen (z. B. Hl. Barbara, Hl. Agatha, Hl. Lucia).

Somit gibt es in unserer Tradition nicht nur problematische Texte und Traditionen, sondern auch solche, die die Stellung der Frauen stärken, ihre Unverletzlichkeit stark machen und sie zu Subjekten ihrer eigenen Lebensentscheidungen erklären, einschließlich ihrer Sexualität. Es sind Erinnerungen an die ursprünglich sehr gute Schöpfung, deren ausgewogenes und gewaltfreies Geschlechterverhältnis zum Maßstab für die Beurteilung aller Geschlechterverhältnisse wird.

3.3 Patriarchat, Kyriarchat und dessen Umkehrung in der Heiligen Schrift

Die gewaltaffine Gesellschaftsordnung, in der die biblischen Texte entstanden sind, wird oft als „Patriarchat“ (Männerherrschaft) bezeichnet. Besser passt allerdings die Bezeichnung „Kyriarchat“ (Herrschaft eines Herren). Gemeint ist, dass an der Spitze eines Gemeinwesens ein einziger Mann (kyrios) steht, dem sich alle unterzuordnen haben, Frauen wie Männer. Dies trifft auf das „Haus“ zu, die Wohn- und Wirtschaftsgemeinschaft einer Großfamilie, der ein Familienvater (pater familias) vorsteht. Dies gilt aber ebenfalls für das politische Gemeinwesen, dem ein König vorsteht, oder für den Tempel, dessen oberster Hüter der Hohepriester ist.

Der jeweilige Herrschaftsbereich wird in der Regel an den ältesten Sohn vererbt. Töchter, aber auch jüngere Söhne gehen meist leer aus. Die königlichen Dynastien funktionieren ebenfalls nach diesem Prinzip, weswegen die Messiaserwartung männlich ist. Der Messias, so die Erwartung, wird ein männlicher Nachfolger Davids sein und die davidische Dynastie, das „Haus Davids“ wieder aufrichten (Lk 3). Insofern musste der Logos (Joh 1) als Mann auf die Welt kommen, wollte er als Christos, als Erfüllung der Messiasverheißung erkannt werden. Jesus selbst erfüllt diese Messiaserwartung, erklärt sie aber gleichzeitig in Mt 22,41-46 für absurd.

Während zahlreiche Texte der Heiligen Schrift die kyriarchale Ordnung selbstverständlich voraussetzen, enthalten sie auch Impulse, die diese Ordnung durchbrechen. Im Ersten Testament sind es die Erzmütter sowie zahlreiche Frauen die das Volk Gottes als Prophetinnen und Richterrinnen leiten. Zu nennen sind außerdem die Nicht-Israelitinnen, die im Stammbaum Jesu (Mt 1,1-17) eigens erwähnt werden, wo doch in Stammbäumen sonst nur die männliche, kyriarchale Abstammungslinie zählt (z. B. Rut 4,18-22). Auch im Verhalten Jesu wird sichtbar, dass er die Gesetze des Kyriarchats unterläuft und aufhebt. Er brüskiert seine leibliche und soziale Familie und initiiert stattdessen eine neue, endzeitliche Gottesfamilie nach himmlischen Maßstäben (Mt 12,49-50 // Mk 3,34-35 // Lk 8,19-21).

Eine biblische Leerstelle betrifft die Priesterinnen. Während an anderen Orten der Antike Priesterinnen belegt sind, trifft dies auf Jerusalem nicht zu. Als mögliche Gründe werden u. a. rituelle Reinheitsvorschriften genannt, die Frauen zeitweise aufgrund der Kultunfähigkeit während der Menstruation von kultischen Handlungen ausschließen (Lev 15,9-30). Möglicherweise spielen auch Heirats- und Gebärtabus eine Rolle, denen Priesterinnen in den meisten antiken Kulturen unterworfen sind. Eine Gesellschaft, in der menschliche Fortpflanzung eine eminent wichtige Rolle spielt, geriete in Schwierigkeiten, wenn Frauen unter diesen Vorzeichen priesterliche Dienste übernähmen und als Gebärende ausfielen.

Der typische griechische Begriff für Priester (*Hiereus*) wird im Neuen Testament nie für spezielle Funktionen in der christlichen Gemeinde (*Ekklesia*) verwendet. Der Hebräerbrief erklärt, die Christgläubigen hätten (nur) *einen* Hohepriester, nämlich Jesus Christus (Heb 3,1; 4,14; 5,10 u. ,

öfter). In der Johannesoffenbarung gilt er als Würdetitel für alle Getauften (Offb 1,6; 5,10; 20,6). Daran knüpft die Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen an.

3.4 „Die Zwölf“ und „die Apostel“ - nicht deckungsgleich

Häufiger und wirkmächtiger sind in den neutestamentlichen Schriften Begriffe wie „Apostel“, „die Zwölf“, „Presbyter“, „Diakon“ und „Episkopos“. Das Zweite Vatikanum geht selbstverständlich davon aus, dass „die Apostel“ (die Elf plus Matthias und Paulus) vor ihrem Tod „Männer einsetzten und anordneten, dass, wenn sie verschieden seien, andere bewährte Männer ihren Dienst aufnahmen“ (LG 20,2). Sechzig Jahre exegetischer Forschung haben mittlerweile dieses Bild einer von Beginn an ausschließlich männlichen Leitungskette beim Aufbau der christlichen *Ekklesia* differenziert.

Man muss zunächst unterscheiden zwischen dem, was man dem historischen Jesus zuschreiben kann und dem, was in nachösterlicher Zeit geschah. Beides ist uns nur durch die später entstandenen Texte der Evangelien zugänglich. Dazwischen ist Paulus anzusiedeln, der schon vor der Entstehung der Evangelien an die *Ekklesiae* außerhalb von Palästina schreibt. Noch einmal eine eigene Rolle spielt Lukas, der - nach dem Tod des Paulus - mit seinem Evangelium und der Apostelgeschichte ein Doppelwerk schreibt, das speziell das Anliegen der historischen Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und der nach Ostern entstehenden Kirche betonen will. Das Verständnis von dem, was ein Apostel, eine Apostelin ist, verändert sich innerhalb dieser Zeit.

Markus, der älteste Evangelist berichtet, dass Jesus zwölf Männer erwählte und sie „schuf, damit sie bei ihm seien und damit er sie aussende“, um zu verkündigen und die Dämonen auszutreiben (Mk 3,14; Lk 22,28-30 par. Mt 19,28). Diese Zwölf weisen auf die zwölf Stämme Israels hin und damit auf den Anspruch Jesu, das neue Israel zu sammeln. Da die Begründer der zwölf Stämme Israels gemäß dem kyriarchalen Prinzip männlich waren, konnten auch die zeichenhaft berufenen Repräsentanten des neuen Israels nur männlich sein. Sonst wäre das Zeichen nicht verstanden worden. In der nachösterlichen Zeit der Urkirche spricht Paulus in seinen Briefen mehrfach von einem fest umrissenen Kreis der Apostel (Röm 16,7; 1 Kor 9,5; 15,9; vgl. Gal 1,17.19). Dieser war jedoch, so die Forschung, nicht mit dem von Jesus vor Ostern berufenen Zwölferkreis identisch.

„Die Apostel“ waren vielmehr Menschen, die sich auf eine Vision des Auferstandenen berufen konnten und sich von ihm als gesandt erfuhren. Das urchristliche Credo in 1 Kor 15,3-7 unterscheidet klar zwischen den Zwölf und „allen Aposteln.“ Unter letzteren sind durchaus auch Frauen mitzudenken, z.B. jene, deren Namen die Evangelien überliefern. Frauen sind nach den Evangelien Zeuginnen des Todes Jesu, seiner Grablegung und seiner Auferstehung (Mk 15,40-41; Mt 28,1.9f.) Im Johannesevangelium ist es Magdalena, die die Ersterscheinung des Auferstandenen erhält (Joh 20,1-18, vgl. Mt 28,9f und den sekundären Markusschluss Mk 16,11) und deshalb von den lateinischen Kirchenvätern *apostola apostolorum* genannt wird. Apostel sind also öffentliche Zeugen des Auferstandenen.

Im urchristlichen Credo 1 Kor 15,3-7, auf das Paulus in seinem ersten Korintherbrief verweist, werden im Unterschied zu den Erzählungen der Evangelien nur männliche Osterzeugen namentlich genannt (1 Kor 15,5-8). Warum werden die Frauen nicht dazugezählt, obwohl es sie gab?

Hier folgen die biblischen Autoren dem in der hellenistischen Antike und auch später weitverbreiteten Prinzip, dass in einem Rechtsstreit allein die männliche Zeugenschaft als gerichtlich verwertbares Indiz gilt. Indem die Formel ausschließlich männliche Zeugen nennt, wird die Glaubwürdigkeit des Glaubensbekenntnisses legitimiert. Auf diese Weise aber werden die Frauen aus der Reihe derjenigen Osterzeugen, denen deshalb der Aposteltitel zukommt, von vornherein ausgeschlossen. Paulus selbst beansprucht hingegen aufgrund seiner Osterbegegnung für sich diesen Aposteltitel (1 Kor 9,1) und kennt später auch andere „Apostel“, darunter mindestens eine Frau (Junia: vgl. Röm 16,7).

Eine Generation später setzen Matthäus und Lukas, anders als der ältere Markus (Mk 3,13-14), die Apostel mit den Zwölf in eins (Lk 6,13; Mt 10,2). Für die Apostelgeschichte des Lukas entsteht mit „den Aposteln“ auf diese Weise eine einheitliche Gruppe, die für die Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche steht. Deshalb wird bei der Nachwahl des Matthias in den nachösterlichen Zwölferkreis jemand gesucht, der von Anfang an dabei war „als Jesus, der Herr, bei uns ein- und ausging, Apg 1,21f). Paulus ist für den Autor des lukanischen Doppelwerks deshalb kein Apostel. „Die zwölf Apostel“ haben also mit dem lukanischen theologischen Geschichtsbild zu tun: Sie erinnern im lukanischen Kirchenmodell an „die Lehre der Apostel“ (Apg 2,42) als dem entscheidenden Faktor christlich-jesuanischer Identität.

Das lukanische Kirchenbild ist deshalb jedoch nicht einfach hierarchisch: Sein Bild vom Obergemach, in dem sich die Elf „zusammen mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (Apg 1,13f) zum Gebet zusammenfinden, ist ein einprägsames Bild einer geschwisterlichen Ur-*Ekklesia*, auf die sich am Pfingsttag unterschiedslos der Geist ausgießt.

Was ergibt sich daraus für eine heutige Diskussion um Dienste und Ämter in der Kirche? Das Argument, dass Jesus „die Zwölf“ berief und diese ausschließlich Männer waren, wird aus der späteren Perspektive des Matthäus und insbesondere des Lukas gelesen, der diese zwölf Männer mit den kirchengründenden Aposteln in eins setzt. Wenn man vom Jüngerbegriff ausgeht, so berief und sandte Jesus in seinen Lebenszeiten Männer und Frauen. Der älteste greifbare Apostelbegriff orientierte sich an der Begegnung mit und der Sendung durch den Auferstandenen. Und diese Gruppe umfasst von Maria Magdalena bis Paulus, Andronikos und Junia viele Menschen, Männer und Frauen, darunter auch die zwölf (oder elf) Apostel mit Petrus.

3.5 Frauen in der neutestamentlichen Ekklesia

Die frühe Zeit der christlichen Gemeinden (*Ekklesiae*) in den Städten Kleinasiens und in Rom ist in den Paulusbriefen greifbar, die eine Generation vor den Evangelien entstanden sind. Die zahlreich und namentlich bezeugten Frauen mit ihren Funktionen und Aufgaben in den Gemeinden (Apostolos, Diakonos, Synergos, Protasis) ergeben ein eindrucksvolles Bild: Frauen waren, in gleicher Weise und zusammen mit den Männern, in Aufgaben der Gemeindeleitung wie der Gemeindeorganisation tätig. Sie waren in die vertiefende Verkündigung des Evangeliums und in die missionarische Arbeit eingebunden. Dies gilt nicht nur für die von Paulus gegründeten *Ekklesiae*, wie die Grußliste im Römerbrief zeigt.

Da Paulus in männerzentrierter Sprache auch Frauennamen mit den männlichen Funktionsbezeichnungen verbindet (*Apostolos*, 16,7 für Junia, *Diakonos* in Röm 16,1 für Phöbe), ist nicht

auszuschließen, dass auch bei der in 1 Kor 12,28 genannten Trias „Apostel, Propheten und Lehrer“, den in 1 Kor 15,6 erwähnten 500 Brüdern, denen der Auferstandene erschien, sowie den in Phil 1,1 erwähnten Episkopen und Diakonen Frauen mitgemeint sind.

Paulus gibt jedoch weder eine Auskunft darüber, wie und von wem das Herrenmahl geleitet wurde, noch verwendet er einen bestimmten Begriff für eine solche Aufgabe, weder für Männer noch für Frauen. Das könnte damit zusammenhängen, dass sich die *Ekklesia* selbst als feierndes Subjekt beim Herrenmahl empfand. Eine sakramententheologische Reflexion einer solchen Rolle ist in neutestamentlicher Zeit nicht wahrzunehmen. Erst nachneutestamentlich ist ein Vorsitz beim Herrenmahl bezeugt, der dann aber dem Mann vorbehalten ist.

Erkennbar sind allerdings Schlüssel- und Leitungsrollen, die in der konkreten Praxis wohl meist die jeweiligen Hausvorstände innehatten und in denen uns einige Frauen überliefert sind: Maria, die Mutter des Johannes Markus (Apg 12,12-13) in Jerusalem, Lydia (Apg 16,15.40) in Philippi, Priska mit Aquila in Ephesus (1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19) und Rom (Röm 16,3-5), Julia, die Schwester des Nereus und Olympas mit Nereus und Philologus, ebenfalls in Rom (Röm 16,15), Nympha in Laodizäa (Kol 4,15), Apphia mit ihrem Mann Philemon in Kolossä (Phlm 1-2), eventuell Chloë (1 Kor 1,11) und wahrscheinlich auch Phöbe in Kenchräa (Röm 16,1-2).

Das spätere Kirchenbild prägten aber nicht vorrangig die paulinischen Gruß- und Charismenlisten. Stattdessen legte insbesondere der Autor des lukanischen Doppelwerkes den Grund für die Zurückdrängung der Frauen aus ihrer ursprünglichen Bedeutung in der christlichen *Ekklesia*, indem er das Apostolat auf die Zwölf beschränkte (anders als Paulus) und Petrus besonders hervorhob. So wird zwar der Liste der männlichen Jünger (Lk 6,12-19) eine Liste von Frauen im Gefolge Jesu gegenübergestellt (Lk 8,1-3). Aber gerade hier zeigt sich die Favorisierung einer bestimmten Frauenrolle: Aus den Verkündigerinnen des Wortes werden die Dienerinnen an den Verkündigern.

Dahinter steht die veränderte Situation der Christen, die durch die Mission, v. a. des Paulus und seiner Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, aus dem ländlichen Palästina in den Raum kleinasiatischer Städte kamen und auch im stadtrömischen Kontext Fuß fassten. Die geforderte Anpassung an die sie umgebende Kultur und ihre anerkannten sozialen Strukturen erforderte ihren Tribut vor allem von den Frauen.

Eindeutig wird der Rollenwechsel der Frauen in den nachpaulinischen Pastoralbriefen (vor 150 n. Chr.): Die Frauen werden aus der öffentlichen *Ekklesia* ausgeschlossen und in den Bereich des Hauses zurückgedrängt. Die nach römischem Vereinsmodell konzipierten Hauskirchen werden von den „Ältesten“ (*Presbyteroi*) geleitet. Das „Kyriarchat“ fordert seinen Tribut, indem es den Ausschluss von Frauen motiviert, setzt sich aber nicht vollends durch, da die *Ekklesia* nicht von einem einzigen Mann, sondern durch einen Kreis von Männern geleitet wird.

Einige Forschende halten das paulinische Lehrverbot für Frauen in 1 Kor 14,34ff. nicht für einen originalen Teil des Briefes, sondern für eine spätere Angleichung an das Lehrverbot im 1. Timotheusbrief (1 Tim 2,11-15). In jedem Fall wird das Lehrverbot rein soziologisch mit Blick auf das „Übliche“ begründet (1 Kor 14,34ff). In 1 Tim 2,12 wird eine aus heutiger Sicht fragwürdige Genesis-Exegese herangezogen, um die Unterordnung der Frau unter den Mann zu begründen. Diakoninnen werden nur noch sozial-karitativ und geschlechtsspezifisch eingesetzt (1 Tim 3,11).

Der Streit um die Witwen (1 Tim 5,3-16) zeigt aus heutiger Sicht besonders deutlich, wie groß die Angst war, dass ein alternatives Rollenverständnis von Frauen das Ansehen der christlichen *Ekklesia* beschädigen könnte (1 Tim 5,14). In der paulinischen Zeit scheinen Frauen, die sich dem Kyriarchat entzogen und widersetzen, akzeptierter gewesen zu sein. 1 Kor 7 zeigt, dass auch junge Frauen ihr religiös motiviertes Ideal der Ehelosigkeit leben und ihr Christsein mit einer größeren Freiheit in den Dienst der *Ekklesia* stellen konnten. Diese Möglichkeit wurde Frauen erst wieder im Kontext der spätantiken asketischen Mönchsbeziehung gegeben.

Auch wenn die Ämterstrukturen in den frühen Gemeinden nicht fest waren und die Entwicklung nicht einlinig verlief, so lässt sich der Prozess einer „Institutionalisierung“ schon früh feststellen. Charisma und Amt sind dabei als zwei Komponenten des einen Geistwirkens aufeinander bezogen, und das Amt kann als ekklesiologische Folge bestimmter Charismen begriffen werden. Je mehr allerdings die Institutionalisierung voranschreitet, desto stärker treten Frauen in den Hintergrund. Bei Paulus sind Charismen- und Funktionsträger Teil der Gemeinde (1 Kor 12,28). Hier sind Frauen denkbar. Die Pastoralbriefe (vor 150 n. Chr.) setzen hingegen das Charisma Gottes (in der Einheitsübersetzung mit „Gnade“ übersetzt) mit der Weihegnade gleich. Verliehen wird beides durch eine Handauflegung nach alttestamentlichem Modell (1 Tim 4,14). Von einem solchen Amt bleiben Frauen ausgeschlossen. Das gilt auch für das dreigliedrige Amt aus *Episkopos*, *Presbyteros* und *Diakonos* sowie für das Prinzip eines einzigen Bischofs (Monepiskopat). Beides hat sich freilich in der heute verbindlichen Form erst in nachneutestamentlicher Zeit vollends entwickelt (Ignatius von Antiochien).

3.6 Biblische Ämtermodelle: Von der Deutung der Geschichte zur Gestaltung der Gegenwart

Weder sind die heutigen kirchlichen Ämter und Dienste mit einem Mal entstanden noch verlief ihre Entwicklung einlinig. Sozialgeschichtlichen Studien und neuerdings die Geschlechterstudien zeigen ergänzend, dass die Möglichkeiten einer Frau, ihr Leben bestimmen zu können, weitgehend von ihrer sozialen und ökonomischen Situation abhängig war. Das galt bereits für die Anfänge der christlichen *Ekklesia*. Nicht jede Frau konnte alles zurücklassen und Jesus folgen. Sklavinnen konnte auch in den römischen Stadtgemeinden keine leitende Funktion innehaben. Was die Geschäftsfrau und Diakonin Phöbe in Kenchräa konnte, war der freigelassenen Sklavin Junia in Rom trotz ihres Apostelseins vermutlich nicht möglich. Das bedeutet, dass das, was wir über konkrete Frauen und ihre Möglichkeiten wie über die Grenzen ihrer Partizipation in urchristlichen Gemeinden wissen, immer auch abhängig ist von den konkreten gesellschaftlichen Vorstellungen, in erster Linie von den vorherrschenden Rollenbildern für Männer und Frauen, denen die christlichen Minderheiten sich anpassten.

Dies zeigt folgendes Beispiel: Wenn Paulus oder der spätere Redaktor die Frau in der Gemeindeversammlung in harscher Weise zum Schweigen verurteilt (1 Kor 14,33-36), tut er das mit der Begründung, dass weibliche öffentliche Rede in den Versammlungen der Gemeinden nicht üblich sei. Ihre aktive Rolle in Gottesdiensten dagegen setzt er voraus (1 Kor 11). Mit dem 1. Korintherbrief wäre also die Verkündigung von Frauen im Gottesdienst gerechtfertigt, ihre Rolle als Pfarrgemeinderatsvorsitzende oder weibliche Leitungsämter in der Kirche hingegen ausgeschlossen.

Die Tatsache, dass soziale Strukturen in der Antike die Geschlechterrollen weitgehend bestimmten, muss heute sehr vorsichtig machen, biblische Aussagen über „Frauen“ als grundsätzlich gültige Festlegungen zu begreifen. Die Kirche heute ist nicht verpflichtet, die Normen der heidnischen antiken Umwelt unhinterfragt aufrecht zu erhalten. Vielmehr wird umgekehrt die Ausbreitung des Evangeliums oft dadurch behindert, dass in der Kirche eine Ungleichbehandlung der Geschlechter wahrgenommen und die christliche Botschaft damit als unglaubwürdig beurteilt wird.

Als sinnvoller könnte es sich erweisen, die paulinische Charismenlehre neu zu gewinnen und auf heutige Träger und Trägerinnen von Geistesgaben in der Kirche anzuwenden. Für Paulus ist die *Ekklesia* - christologisch - das in Christus gesammelte Volk Gottes und - pneumatologisch - der vom Geist zusammengefügte und mit seinen Gaben belebte Leib Christi (1 Kor 12). Bis heute uneingeholt ist die paulinische Vision einer christlichen Gemeinschaft von Menschen, in der nicht mehr Volkszugehörigkeit, sozialer Status oder Geschlecht (Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, männlich oder weiblich) bedeutsam ist, sondern die neue Existenz als getaufter Mensch in Christus (Gal 3,28). Paulus formuliert das nicht im Kontext der Ämterfrage. Doch nennt er das Ziel, an dem die Kirche in der gegenwärtigen Situation ihre Vollmacht ausrichten kann, Ämter neu zu gestalten oder auch neue Ämter zu schaffen, aus ihrem Glauben an die Sendung des auferstandenen Herrn.

4. Reflexionen in der Traditionsgeschichte

Durch alle Epochen der Geschichte des Christentums hindurch haben Frauen eine tragende und gestalterische Rolle in den christlichen Gemeinden gespielt. Unzählige, - aufgrund der männlich autorisierten Überlieferung - oftmals namenlose Frauen haben die Kirche geprägt und geistlich bereichert, obwohl sie beginnend im 2. Jahrhundert aus leitenden Funktionen und den Weiheämtern ausgeschlossen waren. Kirche im geschichtlichen Prozess ist ohne die Beterinnen, Seelsorgerinnen, caritativ Tätigen, theologischen Lehrerinnen, missionarisch Wirkenden und finanziellen Förderinnen nicht vorstellbar. Dabei haben Frauen sich in den durchweg patriarchalen Gesellschaften Freiräume geschaffen und erkämpft, in denen sie neben der ihnen zugewiesenen dienenden und rezeptiven Rolle auch im Einzelfall leitende Funktionen in der Kirche ausübten. Die Darstellung der Geschichte des Christentums in der Perspektive von Frauen ist daher keine Narration einer Reihe von exzeptionellen Frauengestalten, die herausragten, sondern die Geschichte des kontinuierlichen Beitrags von Frauen am kirchlichen Leben, den es wahrzunehmen und zu würdigen gilt.

4.1 Entwicklungen in der Zeit der Patristik und der Scholastik

Die Ausgestaltung der Ämter orientiert sich an kulturellen Mustern der römischen Gesellschaft, in denen Frauen nicht Zeugnis geben konnten, keine Verträge unterschrieben, in der der Ehemann oder ein Verwandter "Vormund" der Frau waren. Die sich neu ausgestaltenden sakramentalen Leitungsämter - in der Trias von Bischof, Presbyterat und Diakonat - waren Männern vorbehalten. Die Presbyter waren ein Gremium von erfahrenen Männern, die den Bischof berieten

und die dann, als die Bistümer immer größer wurden, den Eucharistievorsitz in der Gottesdienstgemeinde übernahmen. Die Diakone waren für den Dienst an Armen, Witwen und Waisen zuständig. Über den dogmatisch-theologischen Stellenwert der Ämter, die Frauen in der Frühen Kirche bis hinein in das Mittelalter ausgeübt haben, wird heute gerungen. Bezeugt ist das Amt der Diakonin in der Westkirche bis in das frühe Mittelalter. Die Argumentationslinien um den Ausschluss von Frauen vom sakramentalen Amt machen sich dann in der scholastischen Theologie an der Frage fest, ob Frauen im Amt in der Feier der Eucharistie Jesus Christus repräsentieren können.

Frauen waren in der Kirche im 1. Jahrtausend in verschiedenen Diensten und Ämtern tätig. Witwen und Jungfrauen, die im Gemeindedienst standen, erhielten eine Weihe, in der sie ihrer Christusnachfolge einen besonderen Ausdruck gaben. Diakoninnen wurden in einer ähnlichen Weise wie die Diakone geweiht. Die im Jahr 220 vorgelegte syrische Kirchenordnung der „Didascalia apostolorum“ spricht von einem Diakonenamt der Frauen, das zuständig ist für die Betreuung von Frauen in der Gemeinde, für Krankendienste, für die Taufkatechese und die Taufsalbung von Frauen. Im 4. Jahrhundert wird in einem lehramtlichen Text auf dem Konzil von Nizäa (325) zum ersten Mal der Titel "Diakonin" erwähnt, im 5. Jahrhundert bezeugt das Konzil von Chalcedon (451), dass es eine Ordination von Frauen zur Diakonin gegeben hat. Es legt als Mindestalter der Diakoninnen 40 Jahre fest, es werden Bestimmungen zur Ehe und Heirat der Diakoninnen gegeben, und es ist von einer Weihe mit Handauflegung und Gebet die Rede. Bis in das 12. Jahrhundert ist die Weihe von Frauen in der westlichen Tradition nachweisbar. In der Ostkirche und orthodoxen Tradition sind noch länger Spuren der Weihe von Frauen zu finden. An den großen Kathedralkirchen in der Antike wie in Konstantinopel wirkten neben vielen Diakonen auch einige Diakoninnen. Zu den bekanntesten Diakoninnen der Antike zählen Olympias in Konstantinopel, Kelerina, Romana und Pelagia in Antiochien, und Rade Gundis, Ehefrau des fränkischen Königs Clothar, die den Hof verlässt und sich zur "diacona" weihen lässt und in Poitiers gelebt hat. [\[1\]](#)

Bei der Interpretation der Weihe von Diakoninnen in der Kirche des 1. Jahrtausends liegen heute unterschiedliche Positionen vor; insofern trägt das biblisch- und historisch-theologische Argument im Blick auf die Weihe von Frauen nur bedingt. Eine Klärung der Frage nach der sakramentalen Weihe von Frauen ist ohne die Berücksichtigung des gegenwärtigen pastoralen Kontexts und der Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Geschlechtergerechtigkeit nicht möglich.

In der scholastischen Theologie und Kanonistik kommt es seit Mitte des 13. Jahrhunderts zu einer expliziten Reflexion auf den Ausschluss von Frauen vom sakramentalen Amt. In Aufnahme der aristotelischen Anthropologie wurde die Frau ihrem Wesen nach dem Mann untergeordnet und für ungeeignet für den Ordo erklärt. Die sakramentale Ordination, so wird hier herausgestellt, ist durch göttliches Recht ausgeschlossen, wobei zentrales Argument die „natürliche Ähnlichkeit“ zwischen dem sakramentalen Zeichen (mit Einbeziehung des Empfängers) und dem durch das Sakrament Bezeichneten betrifft. Das bedeutet: Der männliche Christus kann nur durch einen männlichen Priester repräsentiert werden. Die schöpferbedingte Ähnlichkeit ist, so Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar, eine Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakraments, auch wenn die Fülle des Sakraments sicher immer durch die Einsetzung durch Christus erzielt wird. Mann und Frau stehen für „Gott und die Seele“, „Christus und die Kirche“,

„höheren und niederen Teil der Vernunft“ (Bonaventura, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 c. (IV, 650a-b)). Der Mann steht dabei stets für den höheren, stärkeren, göttlichen Teil, die Frau für den niederen, schwächeren, geschöpflichen Teil, sie ist in genau diesem Sinn ein „mas occasio-natus“, ein „minderwertiger Mann“, wie Thomas von Aquin schreibt. Genau das bedeutet, dass die Frau nicht in der Lage ist, die priesterliche Christusrepräsentanz auszuüben, weil ihr Voraussetzungen auf der Ebene der „natürlichen Ähnlichkeit“ fehlen: nämlich das männliche Geschlecht, und damit kann sie nicht die Stelle des Bräutigams in der ehelichen Verbindung einnehmen, die als Analogie zur Beziehung zwischen Christus und der Kirche verstanden wird. .

Bereits in der Spätscholastik ist bei Johannes Duns Scotus und Durandus die Argumentation im Blick auf den Ausschluss der Frau vom Weiheamt verändert worden; es wird ein Argument eingeführt, das sich auf eine entsprechende Anordnung Christi beruft. Christus selbst habe es so gewollt, und nur unter Rückbezug darauf könne die Kirche, so Johannes Duns Scotus, „schuldlos (*sine culpa*)“ und ohne Begehung einer „riesigen Ungerechtigkeit (*maximae iniustitiae*)“ Frauen von einem Sakrament ausschließen, das „auf das Heil der Frau und - durch sie - anderer in der Kirche ausgerichtet wäre“ (Johannes Duns Scotus, Ord. IV, d. 25, q. 2, n. 76 (Opera omnia XIII, Civitas Vaticana 2011, p. 333, l. 444-450)). Hier löst sich die Argumentation im Blick auf den Ausschluss von Frauen vom Amt von Geschlechtertypologien und trennt die sakramentale Bezeichnung von der Fundierung in natürlichen Ähnlichkeitsverhältnissen. Die Beschränkung der Ordination auf Männer wird aus der Verleihung der Konsekrationsvollmacht beim Abendmahl und der Absolutionsvollmacht in Verbindung mit der Geistverleihung durch den Auferstandenen (Joh 20) abgeleitet. Das ist die Argumentationslinie, auf die in der kirchlichen Tradition bis „Ordinatio Sacerdotalis“ zurückgegriffen wird. In den mystischen Traditionen, in Texten von Gertrud von Helfta oder Mechthild von Magdeburg, von Juliana Norwich, von Teresa von Avila, Thérèse de Lisieux oder Edith Stein wird diese kirchliche Argumentation unterlaufen, und auch in der Praxis der Kirche - in Katechese, Bildungs- und Missionsarbeit, aber auch bis hinein in liturgische Praktiken und unterschiedliche ästhetische Ausdrucksformen wie z.B. Buchmalereien - sind zum Glück eine Vielfalt anderer Zeugnisse zu entdecken, die für das Ringen von Frauen um weitergehende Partizipation in der Kirche, ihrer Berufung entsprechend, stehen. Aber diese Zeugnisse sind über Jahrhunderte unsichtbar geblieben.

4.2 Frauendiakonat in der orthodoxen Kirche

In verschiedenen orthodoxen Kirchen sind in den letzten Jahren Diakoninnen geweiht worden, so hat Patriarch Theodoros II. in der Demokratischen Republik Kongo im Februar 2017 im Rahmen eines Gottesdienstes in Kolwezi eine Frau zur „Missionsdiakonin“ geweiht, ebenso hat der Patriarch von Jerusalem eine Frau zur Diakonin geweiht. Diese Weihen knüpfen an die Weihe von Diakoninnen in der frühen Kirche und der orthodoxen Tradition an, die bis in die spät-byzantinische Epoche praktiziert wurde; abgeschafft wurde die Institution des Frauendiakonats jedoch nie durch einen synodalen Beschluss.

Seit den 1980er Jahren wird in den orthodoxen Kirchen die Debatte um die Wiederaufnahme des Frauendiakonats geführt: Nach der innerorthodoxen Versammlung in Boston (1985), auf der die Wiederherstellung der Institution der Diakonin diskutiert worden ist, berief das Ökumenische Patriarchat 1988 einen Orthodoxen Kongress auf Rhodos ein zum Thema „Stellung der Frau in

der orthodoxen Kirche und die Frage der Frauenordination“. Hier wurde betont, dass die apostolische Gemeinschaft der Diakoninnen wiederbelebt werden sollte. Diese wurde zwar nie vollständig abgeschafft, drohte aber in Vergessenheit zu geraten. Die Studien des orthodoxen Theologen Evangelist Theodorou und viele weitere machen deutlich, dass in den Texten der frühen Kirche kein Unterschied gemacht wird im Blick auf die Qualität der Weihe zwischen Mann und Frau, dass es auch keinen Unterschied gibt zwischen einer höheren oder einer niederen Weihestufe oder zwischen einem Sakrament und einer Sakramentalie. Kirchenväter wie Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia haben aufgezeigt, dass Diakoninnen bei ihrer Ordination am Fuß des Altars stehen, also auf einer Ebene wie Bischof, Priester und Diakon. Die Ordinationsformulare enthalten die Epiklese und im Weihegebet die Bezugnahme auf „die göttliche Gnade“, was ausdrücklich auf eine sakramentale Weihe hinweist. Der Diakonats gehört in der alten Kirche und in der orthodox-theologischen Interpretation dieser Weiheformulare zum „höheren Ordo“ wie der Bischof und Presbyter, und dazu zählt auch der Frauendiakonats.

Die Diakoninnen in der orthodoxen Kirche arbeiteten auf den Feldern der Liturgie, Pastoral, Katechese, Bildung, Mission und der Fürsorge vor allem für kranke, trauernde, notleidende Frauen, für christliche und nicht-christliche Frauen. Sie trugen zudem Verantwortung für die Jungfrauen und Witwen innerhalb der Kirche, im Gottesdienst selbst war es ihre Aufgabe, für Ordnung und Sittsamkeit zu sorgen. Vor allem wirkten sie auch, wie es die „Apostolischen Konstitutionen“ deutlich machen, bei der Spendung der Taufe mit, sie teilten die Eucharistie an kranke Frauen aus, die keinen Zugang zum Gotteshaus hatten, und sie wirkten beim Dienst der Beerdigung von Frauen mit.

4.3 Positionierungen in reformatorischer Tradition

Die Reformation in ihrer Pluralität hat vor allem in ihrer Frühphase neue Möglichkeiten für die Beteiligung von Frauen am kirchlichen Leben eröffnet. Durch die Betonung des Priestertums aller Gläubigen in den reformatorischen Bewegungen erkannten Frauen ihre Chance, sich öffentlich theologisch zu äußern, ihre traditionellen Rollen zu transzendieren und ihre Berufungen in neuen Diensten im Raum der Kirche zu leben.

Dennoch hat die Reformation nicht gradlinig zur Frauenordination geführt, oder ihr auch nur stringent den Weg geebnet. Die Zulassung von Frauen zum pastoralen und ordinierten Amt ist vielmehr eine Entwicklung der Neuzeit besonders aber des 19. und 20. Jahrhunderts, wobei außer dem Diakonats nur wenig Kontinuitätslinien in frühere Epochen aufzuweisen sind. Vor dieser Zeit kam Frauen vor allem in protestantischen Frömmigkeitsbewegungen (u.a. Pietismus, Puritanismus, Erweckungsbewegung, freikirchliche Denominationen), die auf den persönlichen Glauben des Einzelnen und die charismatische Gleichberechtigung der Gläubigen Wert legten, neue und zum Teil auch leitenden Funktionen zu, die vor allem den Verkündigungsdienst einschlossen und profilierten.

Der gleichberechtigte Dienst von Frauen im Pfarramt in den evangelischen Landeskirchen konnte sich über mehrere Stufen unterprivilegierter Dienstverhältnisse in regional unterschiedlich langen Zeitphasen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchsetzen, aber erst Mitte der 70er Jahre wurde die Gleichstellung der Frauen im Pfarramt kirchengesetzlich verankert und geregelt. Oftmals führte der Weg über ein „Amt eigener Art“ bzw. Frauenamt (u.a. Pfarrgehilfin,

Vikarin), wobei der Unterschied zum männlichen Amtsträger aufgrund der geschlechtsspezifischen Zuschreibungen dezidiert unterstrichen wurde. Analoge Prozesse führte ab den 70er Jahren auch zur Anerkennung des ordinierten Amtes von Frauen in einigen Freikirchen. Besonders viel Aufmerksamkeit in der Ökumene erhielt die Entscheidung der Generalsynode der Kirche von England im Jahr 1992, Frauen als Priesterinnen zuzulassen. In der altkatholischen Kirche erfolgte – über die Einführung des Diakonats – 1994 die uneingeschränkte Ordination von Frauen zum apostolischen Amt in der Kirche.

In allen Kirchen, die sich schließlich zur Ordination von Frauen und deren Beauftragung in allen kirchlichen Ämtern und Diensten entschlossen, lassen sich ein oftmals stufenweiser Verlauf beobachten, wobei verschiedene kirchliche „Frauenämter“ geschaffen wurden, um die Frauen in kirchlichen Aufgaben einsetzen zu können, die das ganze Spektrum des geistlichen Amtes umfassten, ohne ihnen die völlige Gleichberechtigung zu gewähren. Die Anerkennung von Frauen in kirchlichen Ämtern setzte sich gerade in den Kirchen durch, in denen der Verkündigungsauftrag von Frauen ernst- und wahrgenommen bzw. eine gabenorientierte Gleichberechtigung profiliert wurde. Dabei spielte eine pneumatologische Akzentuierung der Amtstheologie die entscheidende Rolle.

4.4 Entwicklungen in der Moderne

Im Reformationszeitalter im 16. Jahrhundert sind auf der Grundlage der biblischen Zeugnisse Erkenntnisse gewonnen worden, die Aufnahme in die Texte des Trienter Konzils gefunden haben und durch das 2. Vatikanische Konzil bekräftigt wurden. Hintergründig sind diese Entwicklungen von hoher Bedeutung bei der Vorbereitung auf die mit theologischer Expertise zu beratende Frage, ob auch Frauen in ein sakramentales Amt berufen sind.

Das in Taufe und Firmung begründete Gemeinsame Priestertum ist die theologische Grundlage für jede weitere Überlegung zur Besonderheit des sakramentalen Dienstamtes (vgl. Lumen Gentium 10). Das „Priestertum des Dienstes“ unterscheidet sich vom „Gemeinsamen Priestertum“ „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (Lumen Gentium 10). Das letzte Konzil wollte mit dieser Aussage zum Ausdruck bringen, dass es einen kategorialen und nicht bloß einen graduellen Unterschied in der Bestimmung des Dienstes von Getauften und sakramental Ordinierten gibt: Ordinierte haben einen anderen Dienst, sie tun einen Dienst an den Diensten, die als solche allen Getauften aufgetragen sind. Sie entdecken und bestärken die Charismen; sie koordinieren einzelne Aufgabenbereiche; sie ermahnen dazu, einmütig bei dem einen guten Werk zusammen zu arbeiten. Beim Dienst an den Diensten ist in besonderer Weise Kommunikationsfähigkeit, Differenzierungsvermögen und Einsicht in die Grundlagen christlicher Existenz erforderlich. Solche Begabungen haben Frauen wie Männer.

Die Verkündigung des Evangeliums von Gottes Gnade ist die primäre Aufgabe bei jedem kirchlichen Handeln. Anders als in früheren Zeiten, in denen Aufgaben in der Jurisdiktion im Vordergrund standen, hat das 2. Vatikanische Konzil es als die primäre Aufgabe der Bischöfe bestimmt, dafür Sorge zu tragen, dass das Evangelium allüberall verkündigt wird (vgl. Lumen Gentium 25; Christus Dominus 12; Ad Gentes 30). Angesichts dieser Herausforderung stellt sich die Frage, warum Bischöfe nicht alle dargebotenen Möglichkeiten ergreifen, auch Frauen, die fachlich geprüfte Expertisen erworben haben und dazu bereit sind, dass Evangelium im kirchlichen Auftrag

zu verkündigen, gleichberechtigt mit Männern mit dem Dienst der Verkündigung des Evangeliums zu beauftragen.

Das 2. Vatikanische Konzil hat der Frage nach der Ordnung der Dienste und Ämter hohe Aufmerksamkeit geschenkt. Die Sorge für das diakonische Handeln der Kirche war dabei ein wichtiges Anliegen. Die Einrichtung des „Ständigen Diakonats“ in der Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil kann als eine Einlösung eines Versprechens des Konzils gelten, dieser Dimension kirchlichen Handelns mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Noch vor der Konzilsentscheidung haben sich Männer auf ihre Tätigkeiten vorbereitet. Heute tun dies auch Frauen - in der Hoffnung auf eine Rezeption der theologischen Erkenntnisse zur Thematik.

5. Systematisch-theologische Aspekte

Es gibt in den weltweiten Fachgesprächen über die Frage der Möglichkeit der Teilhabe (auch) von Frauen am sakramentalen Amt kontroverse Sichtweisen, die mit grundlegenden Fragen der Theologie zu tun haben, die hier im Folgenden aufgegriffen werden: Auf welchen Wegen lässt sich erkennen, was der geoffenbarte Wille Gottes ist? Was ist der Unterschied zwischen einem sakramentalen Dienstamt und anderen Formen der Sendung und Beauftragung von Gott berufener Menschen? Welches Kirchenbild ist im Gesamt der Überlegungen leitend und wie sind die kirchlichen Lehrentscheidungen, die einen hohen Verbindlichkeitsgrad beanspruchen, im Gespräch zu bedenken?

5.1 Offenbarungstheologische Kontexte

Bereits während des 2. Vatikanischen Konzils (1962-65), verstärkt jedoch in der systematisch-theologischen Reflexion in der Folgezeit, ist die Frage nach der Möglichkeit der Teilhabe auch von Frauen an den drei Gestalten des einen sakramentalen Amtes kontrovers diskutiert worden. Das hat auch mit den Entwicklungen in der Ökumene zu tun. So wurden - wie oben dargestellt - ab den 50er-Jahren Frauen als Pfarrerinnen in den evangelischen Landeskirchen ordiniert. In den anglikanischen Kirchen ergaben sich seit den 1960er Jahren theologische Gespräche über die Frauenordination. 1992 beschloss die Generalsynode der Kirche von England, Frauen als Priesterinnen zuzulassen. In der altkatholischen Kirche gab es parallele Entwicklungen. Motivierend wirksam bei diesen Entwicklungen war gewiss auch die neue Wahrnehmung der Rolle der Frau in der Gesellschaft. In der Mitte der theologischen Auseinandersetzung stand immer die Sorge um die zeitgemäße Verkündigung des Evangeliums.

In diesem zeitlichen Kontext sind zwei lehramtliche Schreiben vorgelegt worden, über deren Verbindlichkeit in den fachtheologischen Disputen bis heute keine Einigkeit besteht. Am 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. *Ordinatio Sacerdotalis* (OS) über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe veröffentlicht und sich dabei auf das Dokument der Glaubenskongregation *Inter Insigniores* zur Zulassung von Frauen zur Priesterweihe vom 15. Oktober 1976 bezogen. 1994 formuliert Johannes Paul II.: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen

die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“ (OS 4) Johannes Paul II. rekurriert hier auf die Autorität der Kirche und die kirchenrechtliche Bestimmung, dass nur der „getaufte Mann die heilige Weihe gültig empfängt“ (Can. 1024 / CIC 1983): „als feststehende Norm“ hat die Kirche „die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hatte (vgl. Offb 21,14)“ (OS 2), und diese haben „nicht nur eine Funktion“ übernommen, „die dann von jedem beliebigen Mitglied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden“ (OS 2). Papst Franziskus bezieht sich in seinen Stellungnahmen zu dieser Frage auf die verbindliche Entscheidung von *Ordinatio Sacerdotalis* und betont im Blick auf die Frage nach der Frauenordination, dass „die Tür zu sei“.

In der lehramtlichen Argumentation wird dabei die Erklärung *Inter Insigniores* der Glaubenskongregation mit einbezogen und damit eine Argumentationsfigur bekräftigt, die auf die traditionelle Geschlechteranthropologie zurückgreift. Die Christusrepräsentanz im sakramentalen Amt ist in dieser Perspektive nur durch den Mann möglich: „In persona Christi“ handeln, das heißt, die Verwaltung des Sakraments der Eucharistie hat Christus ausschließlich den Aposteln - Männern - übertragen. Papst Franziskus formuliert im nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* (QA): „Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der Eucharistie feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als Zeichen des einen Priesters“ (QA 101). Die Christusrepräsentanz im sakramentalen Amt wird in diesem Sinn als Gegenüber zur Kirche verstanden, die „weiblich“ ist. Hier werden Bilder erinnert, die seit der Zeit der Patristik bedacht werden: Die Kirche sei die Braut, so das Bild aus dem Epheserbrief (Eph 5, 21-32), die dem Bräutigam, Christus, in liebender Beziehung verbunden ist. Diese Metaphorik, die in der Argumentation für den Ausschluss von Frauen aus dem ordinierten Amt verwendet wird, ist aus mehreren Gründen problematisch: Der ursprüngliche biblische Kontext ist die anschauliche Aufnahme der Frage nach dem Glauben an den einen Gott, der sich dem Volk Israel in Liebe versprochen hat. Die Bildwelt ist mit der Begründung des monotheistischen Bekenntnisses verbunden. Gott handelt an Israel wie ein eifersüchtiger Bräutigam, dem die Braut untreu wird - Gott bleibt dennoch barmherzig (vgl. Hos 2). Was könnte dies im ämtertheologischen Zusammenhang bedeuten? Die Braut Kirche - Männer wie Frauen - sind sündig und verdienen die Liebe des Bräutigams Gott nicht aufgrund eigener Werke.

Die genannten lehramtlichen Dokumente und die Bekräftigung ihrer Verbindlichkeit auch durch Papst Franziskus machen deutlich, dass aus lehramtlicher Perspektive die amtliche Struktur - einschließlich ihrer geschlechtlich konnotierten Repräsentanzen - in der Offenbarung selbst, im Willen Gottes, begründet sei. Ob es für den Menschen möglich ist, den Willen Gottes im Blick auf die Kirche in ihrer institutionellen Gestalt so eindeutig zu erkennen, ist in der theologischen Diskussion gerade auf dem Hintergrund der offenbarungstheologischen Grundlagen, die das 2. Vatikanische Konzil in *Dei Verbum* und anderen Dokumenten entfaltet hat, eine offene Frage. In den biblischen Texten wird immer wieder auf die Unergründlichkeit der Ratschlüsse Gottes verwiesen. Sie führen in der Vielfalt ihrer Stimmen in die Tiefe des Christusgeheimnisses ein, stellen den Auferstandenen vor Augen und verbinden Offenbarung und Offenbarwerden für den Menschen, d.h. Offenbarung und Heilserfahrung. In der Tiefe geht es für den Menschen, der sich auf den Weg der Christusbefolgung macht, immer wieder neu um die Erfahrung einer Erlösung, die sein Fassungsvermögen übersteigt. Christus ist „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15), und

Gott hat uns „durch den Tod seines sterblichen Leibes versöhnt“, damit wir „heilig, untadelig und schuldlos“ vor Gott treten können (Kol 1,22).

Die aktuellen theologischen Debatten um den Zugang von Frauen zum sakramentalen Amt setzen bei dieser christologisch-soteriologischen und eschatologischen Perspektive der biblischen Texte an und knüpfen an die neuen Offenbarungstheologischen Grundlagen des 2. Vatikanischen Konzils an. „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun“ (DV 1), er redet „aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde“ (DV 1), und der Mensch „überantwortet sich“ Gott „als ganzer in Freiheit“ (DV 5), getragen von der Gnade Gottes und dem Wirken des Heiligen Geistes. Die Frage nach der Repräsentanz Jesu Christi ist eingebettet in diese grundlegende Offenbarungstheologische kommunikative Struktur, wie sie die Konzilstexte vor Augen führen. Gottes Offenbarung geschieht somit primär nicht durch „Instruktion“, durch eine äußerlich verbindliche Anweisung, Sätze für wahr zu halten, sondern durch einen Austausch göttlicher Zusage und menschlicher Antwort in einem personalen Geschehen von Glaube und Vertrauen.

Das Amt steht in diesem Sinn im Dienst der Evangelisierung, das Heil in der weltlichen Wirklichkeit zeichenhaft und darin doch „real“, in der leiblichen und seelischen Wirklichkeit erfahrbar zu machen. Im Amt wird auf diese sakramentale Weise Jesus Christus „dargestellt“, „repräsentiert“, dass dem ganzen Volk Gottes Räume der Erfahrung des Heils erschlossen werden und das Volk Gottes selbst dem Anspruch, das Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott und untereinander wachsen zu lassen, gerecht werden kann (vgl. LG 18). Diese „Repräsentation“ erwächst dabei aus der kontinuierlichen Kommunikation Gottes mit dem Menschen und der Kommunikation des ganzen Volkes Gottes mit Gott, und das heißt: aus der Dynamik dessen, was Glauben - gerade auch im Sinn des Mit-Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche - heißt: je neu zu Gott „umzukehren“ und damit auch amtliche Strukturen in einen kontinuierlichen Prozess der Erneuerung auf Gott hin zu stellen.

Das 2. Vatikanische Konzil versteht das Geschehen der Offenbarung als eine Selbstkunde Gottes: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4).“ (DV 2). Gottes Offenbarung dient dem Heil der Menschheit. Gottes Offenbarung ist eine Gabe und eine Verheißung von erlöstem Leben. Gott sagt seine Gegenwart in Treue zu. Jesus Christus ist das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) in Zeit und Geschichte. Gottes Wesen ist nicht weiblich noch männlich. Gott hat die Schöpfung durch seine Menschwerdung erlöst: Gott geht hinein in die Niedrigkeit der irdischen Zeit und wird Mensch. Jesus Christus bleibt „gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8). In der frühkirchlichen Christologie und Soteriologie ist dem Gedanken der Kenosis Gottes - der „Entäußerung“ durch die Selbsterniedrigung Gottes - sehr hohe Aufmerksamkeit geschenkt worden. Gott nimmt das Leben eines Menschen an, um den Menschen am göttlichen Leben teilhaben zu lassen. Wer in diesem theologischen Zusammenhang das unbestrittene biologische Geschlecht Jesu als Mann als von Bedeutung betrachtet, läuft Gefahr, die Erlösung der Frau durch Gott in Frage zu stellen, da nur erlöst ist, wen Gott seiner menschlichen Natur nach angenommen hat.

Bei der Frage, in welcher Weise durch das Leben und Wirken Jesu Christi Offenbarung Gottes geschieht, ist zwischen dem Handeln des irdischen Jesus, das (auch) unter den Vorzeichen seines

menschlichen Willens und Bewusstseins geschah, und der nachösterlichen und nachpfingstlichen Deutung seiner gesamten Lebensgestalt zu unterscheiden. Es gilt heute als Gemeingut in der theologischen Forschung, dass Jesus sich in seiner Lebenszeit zu seinem Volk Israel gesendet wusste. Die Gründung der nachösterlichen Kirche in ihrem institutionellen Gefüge ist ein Geschehen im Heiligen Geist in Rückbindung an Zeichenhandlungen Jesu, die bedeutsam im Gedächtnis blieben. Zu diesen Zeichenhandlungen gehört der Ruf in die Weggemeinschaft mit Jesus, den Frauen wie Männer erfahren haben. Besondere Autorität haben in der nachösterlichen Zeit jene Personen erhalten, die dem auferstandenen Christus begegnet sind - ein Geschehen, das den apostolischen Dienst als Zeugnis für den lebendigen Christus begründet. An dieser Gestalt des Apostolats hat auch Maria von Magdala Anteil (vgl. Joh 20,11-18).

Keines der biblisch überlieferten Worte kann für sich allein als eine Auskunft über den Willen Gottes für die institutionelle Gestalt der Kirche gelten. In einem komplexen geschichtlichen Prozess haben sich auf die jeweilige Zeit bezogene Dienste und Ämter herausgebildet, die immerzu eines gewährleisten sollten: der Verkündigung des österlichen Glaubens zu dienen. Bereits innerhalb des biblischen Kanons sind unterschiedliche Vorstellungen von Diensten und Ämtern überliefert: in den paulinischen Gemeinden übernimmt Verantwortung, wer ein Charisma zum Aufbau der Gemeinde einbringt; in späterer Zeit ordnen sich die Ämter in der Sorge um die Wahrung der apostolischen Tradition. Alle Formen der Dienste und Ämter sind von bleibender Gültigkeit. In jeder Zeit stellt sich neu die Frage, welche Gestalt der kirchlichen Dienste und Ämter der Verkündigung des österlichen Evangeliums am besten dient.

5.2 Sakramententheologische Kontexte

Zentraler Auftrag der Kirche ist die Evangelisierung und das Amt ist aus der apostolischen Sendung heraus zu verstehen. Es steht, so die Leitperspektive von *Lumen Gentium* im Kapitel zum Bischofsamt, in dem Dienst, Jesus Christus so „darzustellen“, zu „repräsentieren“, dass das Volk Gottes dem Anspruch, das Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott und untereinander wachsen zu lassen, gerecht werden kann (vgl. LG 18). Damit wird ein sacerdotalkultisches Amtsverständnis überwunden, das in Spätantike und Scholastik zu einer Neudeutung des Priestertums führte, die in der Darbringung des Messopfers seine wichtigste Aufgabe fest schrieb.

Das 2. Vatikanische Konzil geht - auch im Rückgriff auf Traditionen der frühen Kirche - von einer Vielzahl von „ministeria“, Dienstämtern, aus, damit die Kirche ihre Aufgabe der Evangelisierung erfüllen kann. Jesus Christus hat „verschiedene Dienste“ (LG 18) eingesetzt, und alle gründen in dem Heildienst, auf den die Kirche in der Nachfolge Jesu Christi verpflichtet ist. Die Einsetzung durch Christus legitimiert die Autorität der „ministeria“ und darin gründet die mit dem Amt gegebene Vollmacht und sakramentale Qualität. Dabei ist das Amt immer ein Amt im Dienst „für andere“, die Sakramentalität ist in diesem Sinn in soteriologisch-pastoraler Hinsicht zu verstehen. Ein sakramentales Amt wahrnehmen ist ein „ministerium“, das einerseits „in“ der Kirche und andererseits durch das Gerufensein von Jesus Christus in „Relativität“ zum Volk Gottes zu sehen ist. Das „ministerium“ ist ein Dienst, der sich nicht primär vom „Darbringen des Opfers Jesu Christi“ in der Feier der Eucharistie - her bestimmen kann, sondern es geht darum, aus der je neuen Umkehr zu Jesus Christus und in der Beziehung zur Gemeinde und mit der

betenden

Gemeinde den Raum zu öffnen, dass sich das Geheimnis der Erlösung, das Gott in Jesus Christus hat offenbar werden lassen, je neu ereignen kann. Die Repräsentanz Jesu Christi, die dem Priester zukommt, ist in der Feier der Eucharistie ein relationaler Vollzug. Das „in persona Christi“-Handeln ist auf die Gemeinde der Glaubenden bezogen, damit diese immer mehr in das Geheimnis Gottes, für das Jesus Christus steht und das in seinem ganzen Leben, seinem Tod und der Auferstehung aufgegangen ist, hineinwachsen kann. Damit ist die Repräsentanz Jesu Christi in einem weiteren Sinn zu verstehen, entsprechend der vielen „ministeria“ und ihrer Ausrichtung am dienenden Christus (Mt 20,26; 25; Joh 13), von denen das Konzil spricht. Gerade die Christusrepräsentanz im diakonischen Amt wird dabei zu einer Erneuerung von Ekklesiologie und Amtstheologie im Dienst einer diakonischen Kirche beitragen. Jesus Christus repräsentiert, wer sich den Ärmsten der Armen annimmt (Mt 25,31-46), an die Ränder geht, sich verzehren lässt von der Not der Mitlebenden. Menschen ist zuzutrauen, dass sie im Heiligen Geist wahrnehmen, dass Jesus Christus ihnen begegnet, wenn ein Mensch - Frau oder Mann - ihnen zuhört, sie tröstet, sie aufrichtet, sie heilt und im Leben orientiert.

Das 2. Vatikanische Konzil hat Grundlagen für die Erneuerung der Amts- und Sakramententheologie gelegt. Diese können das Fundament darstellen, lehramtliche Argumentationsfiguren im Blick auf die Weihe von Frauen zu entkräften, die in den letzten Jahren in das Zentrum gerückt sind und die die sakramenten- und amtstheologischen Fragen mit der Geschlechteranthropologie verbinden. Christus als Mann könne nicht von einer Frau entsprechend repräsentiert werden, wie Papst Franziskus es z.B. in *Querida Amazonia*, formuliert: „Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der Eucharistie feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als Zeichen des einen Priesters“ (QA 101). Hier wird vom (männlichen) Priester gesprochen, der auf die (weibliche) Kirche im Sinn der Braut-Bräutigam-Metaphorik bezogen ist. In den Hintergrund rückt hier die geistgewirkte Vergegenwärtigung des auferstandenen Christus in der Eucharistiefeier, und in ihm sind nicht mehr männlich und weiblich (vgl. Gal 3,28).

Von hier aus stellt sich die Frage, welchen theologischen Sinn die alttestamentlich grundgelegte Braut-Bräutigam-Metaphorik enthält. Im Kern dient diese Metapher dem Anliegen des Monotheismus und des besonderen Verhältnisses zwischen JHWH und Israel: dass Israel nur einen Gott hat, so wie Braut und Bräutigam füreinander exklusiv sind. Entsprechend war die christlich adaptierte Braut-Bräutigam-Metaphorik nie eindeutig den jeweiligen Geschlechtern zugeordnet, sondern kennt gerade auch die umgekehrte Zuordnung: etwa in der Rede von der „anima ecclesiastica“ (Origenes, Bernhard von Clairvaux); von hier aus hat die Symbolik eine Tradition in der Mystik. Die typologische Rede von Bräutigam und Braut nun im Sinne von Rollen auf geweihte Amtsträger und Laien in den sakramentalen Vollzügen zu verteilen, erscheint allerdings fragwürdig. Die Berichte nicht weniger Betroffener von sexueller Gewalt und spirituellem Missbrauch im Raum der Kirche (insbesondere Mädchen und Frauen) dokumentieren auch, dass ausgerechnet diese Geschlechertypologie zum Einfallstor für Missbrauch geworden ist. Damit verbinden sich auch Anfragen an die genannten Aussagen von Papst Franziskus in *Querida Amazonia*, Nr. 101.

Auch jenseits dieser Braut-Bräutigam-Metaphorik ist für Menschen, die sexualisierte Gewalt durch Priester erfahren haben, eine Deutung der „representatio Christi capitis“, die sich auf das natürliche Geschlecht eines Amtsträgers bezieht, schwer erträglich. Es drängt sich die Frage

auf: Soll es wirklich das Mannsein des Amtsträgers, seine körperliche Physis sein, die ihn qualifiziert, Jesus Christus in der Feier der Eucharistie angemessen zu repräsentieren? Sehr grundsätzlich muss jede spirituelle Überhöhung der Geschlechterdifferenz zum Zweck kirchlicher Rollenzuweisungen insbesondere im Rahmen der Ämtertheologie kritisch angefragt werden.

5.3 Ekklesiologische Kontexte: Zur Verbindlichkeit der kirchlichen Lehrentscheidungen

Jede theologische Erkenntnis von Menschen steht unter dem Vorzeichen der Fehlbarkeit. Allein Gottes Geist bewahrt die Kirche in der Wahrheit. Wichtig ist es daher vor allem, in einem kommunikativen Austausch eine gemeinsame Suchbewegung in einem geistlichen Prozess anzustrengen. In der theologischen Forschung wird über den Grad der Verbindlichkeit der lehramtlichen Äußerungen zur Frage der Ordination von Frauen zu sakramentalen Diensten und Ämtern in der Kirche kontrovers geurteilt. Die Argumente bedürfen einer erneuten Prüfung und einer Bewertung nach argumentativ nachvollziehbaren Kriterien. Dabei ist die grundlegende Thematik der Dogmenentwicklung zu berücksichtigen. Zudem stellt sich in der wissenschaftlichen Theologie die Frage, welche Form der Sprachhandlung bei spezifischen lehramtlichen Texten gegeben ist. Eine intensive Anstrengung, die Kriterien bei der Bestimmung der Grade der Verbindlichkeit von kirchlichen Lehräußerungen zu unterscheiden, ist erforderlich.

Die römisch-katholische Lehrtradition kennt vier Formen von Äußerungen, denen das Attribut der Infallibilität (Freiheit von Irrtum) zuzugestehen ist: eine explizite Lehrmeinung des Bischofs von Rom unter expliziter Berufung auf seine Autorität („ex cathedra“ - Entscheidung), die Lehrentscheidung eines Ökumenischen Konzils aller Bischöfe, die übereinstimmende Lehrmeinung aller Bischöfe weltweit (vgl. LG 25) und die Lehrmeinung der Gesamtheit aller Gläubigen (vgl. LG 12). Bezüglich der Qualifizierung der vorliegenden Lehrtexte unter dem Vorzeichen ihrer Verbindlichkeit stellt sich die Frage, ob die von den Bischöfen unwidersprochen gebliebene Ankündigung von *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) die Kriterien der dritten Form erfüllt. Zugleich stellt sich die Frage, was es bedeutet, dass einzelne Bischöfe heute die Fragestellung im Ergebnis als offen betrachten und vertiefte Argumentationen im Einklang mit der theologischen Forschung anmahnen. Johannes Paul II. bezieht sich bei seinen Ausführungen zudem auf die Überlegungen, es sei „definitive tenendam“ („als endgültig zu bewahren“), was zwar nicht aus der Offenbarung in der Schrift eindeutig hervorgeht, wohl aber zur Wahrung der biblischen Offenbarung notwendig erforderlich sei. Diese Auffassung wird in der theologischen Fachliteratur kontrovers besprochen. Ist es wirklich so, dass die Mitte der christlichen Botschaft, die Verkündigung des österlichen Glaubens, nur zu wahren ist, wenn Frauen von diesem Amt ausgeschlossen werden? Oder ist es nicht eher so, dass Frauen in den Ostererzählungen genau diesen Dienst tun und Jesus Christus als lebendig gegenwärtig bezeugen?

Es bedarf einer weltweiten gemeinsamen theologischen Anstrengung, die vielen Theologinnen und Theologen offenkundig erscheinende Diskrepanz zwischen der Inanspruchnahme der Überzeugung, die formulierten Lehrmeinungen seien letztverbindlich, und der von vielen Theologinnen und Theologen wahrgenommenen und in Fachbeiträgen bereits seit Jahrzehnten angesprochenen Schwäche der theologischen Argumentation möglichst zu beheben. Auf lange Sicht hin wird sich keine kirchliche Lehre als tragfähig und handlungsrelevant erweisen können, die im Widerspruch zu wissenschaftlichen - insbesondere bibeltheologischen - Erkenntnissen steht.

5.4 Hermeneutische Erkenntnisse in der weltweiten christlichen Ökumene

Im Bereich der Suche nach Glaubwürdigkeit ist auch der ökumenische Kontext der Thematik zu beachten. Die Römisch-katholische Kirche bekräftigt in nationalen, europäischen und weltweiten Dialogen immer ihre Bereitschaft, auf Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche zu bleiben. Diese ist nicht zu begründen, wenn dabei nicht auch in theologischen Gesprächen ein fachlicher Austausch über die Argumente geschieht, die zu einer unterschiedlichen Positionierung in der Frage der Teilhabe am Apostolat (auch) von Frauen, in amtlicher Verantwortung durch die Ordination, führten.

Konstitutiv für die ökumenische Zusammenarbeit ist nach UR 7 die Bereitschaft zur Umkehr und damit verbunden, die Einsicht in die kontinuierliche Reformbedürftigkeit der Kirchen und ihre innere Angewiesenheit auf die komplementären Gaben und Werte der anderen Kirchen. Die Vorgaben des Ökumenismusdekrets verwirklichen sich dementsprechend in der geistlich begründeten Reziprozität der unterschiedlichen christlichen Traditionen. In allen Fragen der kirchlichen Lehre und Praxis gilt es daher die ökumenische Perspektive einzubeziehen und für einen Lern- bzw. Reformprozess bereit zu sein.

Was bedeutet die Ökumenische Bewegung für die Beteiligung von Frauen an allen kirchlichen Ämtern in der Römisch-katholischen Kirche, wenn zahlreiche ökumenische Partner, die in ihrer Geschichte, in ihren Werten und ihrer Tradition ernstgenommen werden sollen, in den letzten Jahrzehnten, die Frauenordination beschlossen haben? Kann der als für das Wesen der Kirche als essentiell angesehene ökumenische Dialog diese Tatsache und diese Entwicklungen ausblenden?

Forderungen nach einer gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern in den Kirchen wurden gerade im ökumenischen Kontext formuliert und immer wieder thematisiert. Frauen sollten ermächtigt werden, unterdrückende Strukturen in Gesellschaft und Kirchen in Frage zu stellen. Dabei sollte die Anerkennung des wesentlichen Beitrags von Frauen in Kirchen mit dem Ziel gleicher Mitverantwortung und Mitgestaltung herausgestellt werden.

Die Ökumene hat die Frage nach Beteiligung von Frauen beharrlich auf die Agenda gesetzt und damit die Kirchen herausgefordert, patriarchale Strukturen zu reformieren und die bedeutende Rolle von Frauen in der Geschichte der Kirchen anzuerkennen. Das geschah auch unter Einbeziehung neuer Erkenntnisse der feministischen Theologie und Exegese. Die Einführung der Frauenordination in vielen Kirchen hat ökumenische Prozesse angestoßen.

Das kontroverse Gespräch über die Frage nach Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche ist nicht eine bloße Strukturfrage, es geht nicht um eine „Funktionalisierung“ des Amtes, so die von Papst Franziskus in *Querida Amazonia* geäußerte Sorge (vgl. QA 100-101). Es geht bei der Frage nach Frauen im sakramentalen Amt um mehr: um ein erneuertes Verständnis dessen, was Kirche ist und um einen vertieften Zugang zur Sakramentalität. Es geht um eine Realisation eines Umkehrprozesses: je neu sich an dem ausrichten, was sich in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ereignet hat. Die institutionelle Gestalt der Kirche hat sich zuallererst an diesem Umkehrprozess zu orientieren. Entscheidend für die Zukunft wird eine grundsätzliche Erneuerung der Amtstheologie sein im Dienst der diakonischen Kirche. Es wird darum gehen, das „in persona Christi“-Handeln und die Christusrepräsentanz aus dieser Tiefe des Glaubensgeheimnisses, der

Tiefe des Geheimnisses der Erlösung, die sich in Jesus Christus in seinen vielen Begegnungen auf den Wegen in Galiläa und nach Jerusalem ereignet hat und die für die Menschen Heilwerden, Ganzwerden und Leben bedeutet, heraus zu verstehen. Christusrepräsentanz „ereignet“ sich in der Erfahrung des Heils, in der Tiefe in der Feier der Eucharistie, auf die aber alle Wege der Nachfolge Jesu Christi bezogen sind, wo in Analogie zum Weg der Kenosis des göttlichen Logos der „arme Jesus“ (LG 8) sakramental vergegenwärtigt wird. Und hier gilt dann Gal 3,28: „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich: denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Dann ist die Repräsentanz Christi ein „Vollzugsbegriff“, der aus dem kommunikativen Offenbarungsverständnis und einer soteriologischen Erschließung der Sakramentalität erwächst. Die traditionelle substanzontologische Repräsentanz Jesu Christi und ein sacerdotal-kultisches Amtsverständnis werden aufgebrochen, und in dieser soteriologischen Perspektive spielt das Mann-Sein Jesu Christi keine Rolle. So kann Kirche dann zu einer geschwisterlichen und partnerschaftlichen Kirche werden, die Männer und Frauen in gleicher Weise in die Nachfolge Jesu Christi beruft.

6. Konsequenzen

6.1 Die Verkündigung des Evangeliums im Spiegel von Geschlechtergerechtigkeit

Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche ist ein wesentlicher Prüfstein einer glaubwürdigen und wirksamen Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen. Nicht erst das 2. Vatikanische Konzil und in seiner Folge die Würzburger Synode betonen in biblischer Tradition, dass die Kirche als Ganze berufen ist, die Sendung Jesu Christi fortzusetzen. Alle sollen dies „auf ihre Weise“ und „für ihren Teil“ verwirklichen (LG 31). Alle sind berufen, „in Wort und Tat für die Botschaft Jesu Christi einzutreten“ (Laienverkündigung 2.1). Alle Getauften verbindet die gemeinsame Aufgabe und Verantwortung, „uns und den Menschen, mit denen wir leben, «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist» (1 Petr 3,15)“ (Unsere Hoffnung, Einleitung). Auf die Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens wird es immer „so viele konkrete Antworten geben, wie es Gestalten lebendigen Christentums unter uns gibt“ (ebd.). Zugleich geht es um die Vermittlung der „provozierenden Kraft unserer Hoffnung [...] auch für alle, die sich schwer tun mit dieser Kirche, für die Bekümmerten und Enttäuschten, für die Verletzten und Verbitterten“ (Unsere Hoffnung, Teil I).

Durch die Jahrhunderte hindurch waren und sind Menschen unterschiedlicher Herkunft und Sprache, unterschiedlichen Geschlechts und sozialen Status bestrebt, der Botschaft des Evangeliums zu folgen und sie im konkreten Leben fruchtbar werden zu lassen. Die Überlieferungen in Bibel und früher Kirche, in Traditionen aus der Zeit der Patristik und der Scholastik, den Entwicklungen in den christlichen Kirchen und auch in der Römisch-katholischen Kirche belegen, dass gerade die Geschlechterfrage stets ein Prüfstein gelingender Verkündigung des Evangeliums von und mit allen und für alle Menschen war und bleibt.

Für den Ausschluss von Frauen aus der Verkündigung gibt es keine klare Traditionslinie. Neben vermeintlich eindeutigen Aussagen im Mainstream der Tradition zu Ungunsten von Frauen gab es immer auch gegenläufige Entwicklungen. Sie brachten neue Sichtweisen und Antworten auf

die Anforderungen der jeweiligen Zeit und Kultur mit sich; Frauen waren maßgeblich daran beteiligt. So wurde die Botschaft des Evangeliums immer wieder neu aufgenommen und in die Lebensvollzüge der Kirche(n) eingetragen.

6.2 Theologisch und strukturell bedingte Hindernisse entdecken und beseitigen: Schritte zur Veränderung

Um zu Geschlechtergerechtigkeit zu gelangen, müssen neue Perspektiven aufgenommen. Es muss das Verhältnis von Tradition und Innovation angemessen bestimmt werden. „Zeichen der Zeit“ müssen wahrgenommen, in ihren Chancen und in ihren Herausforderungen als Anstoß zu Veränderungen und Erneuerungen gesehen werden. Zu beleuchten ist die Diskrepanz zwischen pastoraler Praxis und kirchlicher Rechtsordnung: Die Kirche ist kein Selbstzweck, sondern für die Welt und die Menschen da. Ausgehend vom Gedanken der Dienstgemeinschaft ist die gleichwertige Mitwirkung aller am Sendungsauftrag zu betonen.

Die vom Forum III vorgelegten Voten in den Handlungstexten nehmen die damit verbundenen Anliegen auf: Frauen sind von Gott berufen und haben Charismen. Frauen entscheiden mit und leiten verantwortlich. Frauen gestalten sakramentale amtliche Dienste auf ihre Weise. Frauen lehren und forschen. Frauen sind in der Weltkirche präsent.

6.3 Geschlechtergerechtigkeit als ein (weiterer) Anstoß zum grundlegenden Strukturwandel der Kirche

Die Erneuerung der Kirche „erschöpft sich nicht in einzelnen synodalen Reformmaßnahmen.“ (Unsere Hoffnung, Teil 2.4) Die in den Beratungen dieses Forums geforderten Erneuerungen führen zu einem Mindestmaß an Gerechtigkeit. Maßnahmen wie eine Stärkung der Gremien im Sinne von Machtkontrolle und Gewaltenteilung, selbst der Zugang von Frauen zum sakramentalen Amt stellen jedoch nur einen Zwischenschritt dar. Es stellt sich die Frage, ob allein durch die Integration von Frauen in das vorhandene System wirkliche Geschlechtergerechtigkeit zu erreichen ist. Die Kirche wird in den kommenden Jahren eine Struktur zu etablieren haben, die nicht auf der Dominanz bzw. Superiorität einiger Menschen über andere beruht. Diese Struktur wird den revolutionären Geist der im Evangelium verkündeten Gleichheit widerspiegeln müssen.

Ist unser „kirchliches Leben nicht selbst viel zu verdunkelt und verengt von Angst und Kleinmut, zu sehr im Blick auf sich selbst befangen, allzu sehr umgetrieben von der Sorge um Selbsterhaltung und Selbstreproduktion [...]? So fragt der Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ (Teil 1.8). Ein grundlegender Strukturwandel braucht den Mut, ggf. Positionen aufzugeben, die bisher als unumstößlich gelten. Sofern sich Entscheidungen als sachlich verfehlt oder menschlich ungerecht erweisen, müssen sie revidiert werden. Eine am Evangelium orientierte und dem Menschen zugewandte Kirche muss auch Mut zu Neuem haben und Experimente wagen.

Transformationsprozesse, in denen sich Kirche(n) und Theologie(n) derzeit befinden, brauchen Kreativität und alternative Sichtweisen, um sie konstruktiv bewältigen können. Die konstruktive Reflexion von Pluralität und Offenheit ist für eine zeitgemäße und auch zukünftig relevante

Auslegung des christlichen Glaubens entscheidend. Dafür ist die Abkehr von einem normierenden Mainstream, der das, was Menschen denken und erfahren, eher zudeckt als hört, unabdingbar.

Der Beitrag von Denkerinnen außerhalb des Mainstreams gehört wesentlich zur christlichen Tradition und muss sichtbar gemacht werden, um der zunehmenden Komplexität unserer Lebenswelt Rechnung tragen zu können. Der Diskurs verändert sich, wenn Frauentraditionen und deren Wahrnehmung von Wirklichkeit als Gott-Mensch-Welt-Beziehung selbstverständlicher Teil sind. Theologie von Frauen (auch jener außerhalb des Mainstreams) ist ein wichtiger Motor in theologischen Transformations- und Pluralisierungsprozessen. Sich ergebende Kontroversen müssen ausgetragen werden mit dem Ziel, menschenverachtende, -einengende oder -verletzende Äußerungen und Praktiken, alle Formen des Missbrauchs zu benennen, zu kritisieren, zu beenden.

Die Einforderung von Geschlechtergerechtigkeit im deutschen Synodalen Weg und ihre Herbeiführung dient gleichermaßen der Umsetzung des Evangeliums wie der Stärkung der Menschenrechte - bei uns und weltweit. Konturen einer geschlechtergerechten Kirche zeigen sich dort, wo sich alle als eine Gemeinschaft von Gleichgestellten in der Nachfolge Jesu verstehen: In ihr gibt es keine Unterdrückung, suchen alle nach Wahrheit, werden auch Visionärinnen und Prophetinnen gehört. Die Worte Jesu „Bei euch aber soll es nicht so sein“ (Mk 10,43) sind Ansporn, in diese Utopie zu investieren.

6.4 Im weltweiten Kontext denken

In verschiedenen Phasen der Geschichte wie der Kirchengeschichte wurde Menschen ihre Würde abgesprochen: Menschen anderer Hautfarbe oder Herkunft, Nichtgläubigen, Frauen oder Kindern. Postkoloniale und Rassismus-Studien wie Erinnerungspolitik zeigen, dass strukturelle Ungleichheit zu ungleicher Gewährung von Menschenwürde, Menschenrechten auf Freiheit und Selbstbestimmung führen - eine Quelle von unausweichlicher Gewalt und Ursache von konkretem Leid. Aus der Verstrickung von Religion und Kirche in unterschiedliche Formen von Kolonialismus und Rassismus sind entsprechende Lehren ziehen. Gleichberechtigung ist ein moralischer Imperativ, der aus der Verantwortung für das Leben von Menschen erwächst, die unter vielschichtiger Unterdrückung leiden.

So haben sich - zumeist neben dem Mainstream der Tradition - in jeder historischen Epoche herausragende Frauen mit prophetischem Mut für Menschenrechte und vor allem die Würde der Frau eingesetzt. Heute treiben weltweit unzählige Theologinnen, Ordensfrauen, geistliche Begleiterinnen und Aktivistinnen - ob selbst von Unterdrückung und Ausgrenzung betroffen oder in Solidarität mit Betroffenen - diesen Gedanken kreativ voran.

Der Blick in die Weltkirche zeigt: Es sind - etwa in Amazonien (vgl. Querida Amazonia 99) - mit großer Mehrheit Frauen und einfache Leute, die sich pastoral engagieren und bereit sind, Verantwortung zu übernehmen: „Laiinnen“ sind Gemeindeleiterinnen. Weltweit schließen sich Frauen zu Bewegungen zusammen, sowohl vor Ort als auch im www. Sie stellen heraus, dass Frauen immer Teil der Kirche waren und sind - und durch gleichberechtigte Teilhabe an allen Diensten und Ämtern in der Kirche zur Erneuerung der Kirche beitragen.