



SVIII.4NEU

Text

Initiator*innen: SV III (beschlossen am: 04.02.2022)

Titel: Synodalforum III - Grundtext - Erste Lesung

Text 1. Lesung

1 Vorlage des Synodalforums III „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ zur
2 Ersten Lesung auf der Dritten Synodalversammlung (3.-5.2.2022) für den Grundtext
3 „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“

4 **[Abstimmungsergebnis im Forum: 21 Ja, 1 Enthaltung]**

5 Angeknüpft an die Überschrift: Mit zahlreichen verschiedenen Änderungsanträgen
6 wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:

- 7 • Grundlegende Auskünfte und Gesamtsichtweisen zur vorliegenden Thematik
- 8 • Formales zur Sprache und Struktur des Textes
- 9 • Hinweise zu Verschiebungen innerhalb des Textes bzw. in andere Texte des
10 Forums
- 11 • Anregungen zu den einzelnen Aspekten der Thematik.

12 Die Antragskommission empfiehlt, diese Vielzahl an grundlegenden Hinweisen

- 13 • Anzunehmen ANNAHME

14 1. Einleitung

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

32 Die Frage nach Diensten und Ämtern von Frauen in der Kirche Jesu Christi,
33 insbesondere jene nach der Teilhabe auch von Frauen am sakramentalen Amt, lässt
34 es neben dem Blick in Schrift und Tradition und auf das in diesen Quellen
35 gegebene Potential für die Öffnung der Ämter für Frauen zudem auch erforderlich
36 erscheinen, die „Zeichen der Zeit“ lesen zu lernen. Dazu gehört unabdingbar, die
37 unterschiedlichen theologischen Positionen unter der Perspektive der
38 Geschlechtergerechtigkeit zu reflektieren, in einen engen Austausch mit den
39 Sozialwissenschaften, Kulturwissenschaften und Humanwissenschaften zu treten und
40 deren gendertheoretische Reflexionen konstruktiv aufzugreifen.

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

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

53 2. Herausforderungen in unserer Zeit

54 2.1. Erschrecken: Geistlicher und sexueller Missbrauch sowie sexuelle und
55 sexualisierte Gewalt an Frauen und Mädchen

56 Mit einem Änderungsantrag wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
57 **Streichung** des Fokus auf die Gewalt an Frauen und Mädchen im 2. Kapitel des
58 Textes. Die Antragskommission empfiehlt, diesen Änderungsantrag **abzulehnen.**
59 ANNAHME der Ablehnung

60
61 Mädchen und Frauen sind als Opfer von sexuellem Missbrauch in der Kirche bis zur
62 jüngsten Zeit weitgehend unsichtbar geblieben. Erst seit kurzem richtet sich im
63 deutschsprachigen Raum der Blick auch auf jene Betroffenen, die als Erwachsene
64 im Raum der Kirche geistlichen sowie sexuellen Missbrauch erlitten haben. Vielen
65 von ihnen fällt es schwer, ihre Geschichte zu erzählen. Zu den oft traumatischen
66 und schambesetzten Erlebnissen kommt hinzu, dass ihnen häufig nicht geglaubt
67 oder ihnen sogar eine (Mit-)Schuld am Erlittenen zugewiesen wird. Betroffene
68 Frauen werden oft mit einer institutionellen „Nicht-Zuständigkeit“ konfrontiert,
69 z.B. durch Betroffenenbeauftragte, die darauf hinweisen, dass sie nicht für
70 Erwachsene zuständig seien. Dadurch werden sie erneut Opfer von Machtmissbrauch.

71 2.1.1 Gefahrenpotential in Lehre und System der Römisch-katholischen Kirche

72 Missbrauch geschieht in spezifischen Macht- und Geschlechterkonstellationen. Es
73 ist eine Frage der Glaubwürdigkeit von Kirche sowie der Gerechtigkeit, die
74 Gruppe weiblicher Betroffener wahr- und ernst zu nehmen. Die Kirche ist
75 denselben Gefährdungen ausgesetzt wie andere Gemeinschaften: Schwächen besonders
76 vulnerabler Personen werden ausgenutzt, bestehende Ungleichheiten verfestigt und
77 Macht missbraucht. In der Kirche sind besondere systemische Faktoren zu
78 beachten. Fast immer geht hier sexueller Missbrauch mit spirituellem Missbrauch
79 einher. Der spirituelle Missbrauch ist in vielen Fällen integrativer Bestandteil
80 der Planung und Vorbereitung der sexualisierten Gewaltausübung. Besonderes
81 Gefährdungspotenzial liegt in einer spezifisch römisch-katholischen, doppelten
82 Asymmetrie: Wenn Priester den Missbrauch begehen, sind sie als Kleriker mit
83 geistlicher Autorität ausgestattet; als Männer kommt ihnen aufgrund ihres
84 Geschlechts eine privilegierte Stellung zu. Die MHG-Studie hat einen bestimmten
85 dominanten Habitus von Priestern als missbrauchsgefährdenden Klerikalismus
86 identifiziert: Bei sexuellen und spirituellen Missbrauchstaten ist zu
87 beobachten, dass kirchliche Amtsträger ihre eigene Person sakralisieren und ihre
88 Taten damit legitimieren, dass sie im Namen Jesu Christi handeln. Betroffene
89 berichten zudem davon, dass ihnen mit Verweis auf Maria eine unterwürdig
90 dienende oder gar gefügige Rolle zugewiesen wurde, in der sie den Missbrauch
91 stillschweigend hinzunehmen hätten. Im „Magnificat“ prophezeit jedoch eine
92 selbstbestimmte, mutige und starke Frau Maria den Umsturz der
93 Herrschaftsverhältnisse. Solange Frauen noch immer mit dem Bild der Eva als
94

95 Verführerin identifiziert werden, scheinen sie verantwortlich für das Handeln
96 der (der Verführung angeblich wehrlos gegenüberstehenden) Männer. Vielfach sind
97 es Täter-Opfer-Umkehrstrategien, die im Missbrauchskontext dazu führen, dass
98 sich Mädchen und Frauen für ihre Missbrauchserfahrungen schämen, weil sie sich
99 schuldig fühlen und ihnen eine Mitschuld am Geschehenen suggeriert wird – ein
„Geschehen“, das sie weder gesucht noch provoziert noch aktiv gestaltet haben.

100 2.1.2. Seelsorge und Feier der Sakramente

101 Seelsorgliche Handlungen und die Feier der Sakramente sind als Formen
102 menschlicher Kommunikation immer sinnhaft beispielsweise bei Handauflegungen,
103 Salbungen, Austeilung von eucharistischen Gaben und Segensgesten. Diese
104 Handlungen bergen Chancen und Gefahren. Spiritueller und sexueller Missbrauch
105 geschieht

106 (Mit einem Änderungsantrag wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
107 **Streichung** des Wortes „überdurchschnittlich“.Die Antragskommission empfiehlt,
108 diesen Änderungsantrag anzunehmen. ANNAHME, bereits umgesetzt)

109 häufig im Kontext von Feiern der Sakramente oder in anderen Situationen der
110 Seelsorge. In Seelsorgebeziehungen besteht ein komplexes Macht- und
111 Abhängigkeitsverhältnis, das in der professionellen Rolle der Seelsorgeperson
112 begründet liegt. In Situationen der Seelsorge besteht die Gefahr, körperliche,
113 emotionale, spirituelle oder psychische Übergriffe und Manipulation zu
114 begünstigen. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen ist die Tatsache, dass in
115 spezifischen pastoralen Situationen Mädchen und Frauen vorwiegend männlichen
116 Seelsorgern begegnen, eine herausfordernde Problematik. Vor allem der Männern
117 vorbehaltenen amtlichen Dienst in der Feier des Sakraments der Versöhnung wurde
118 missbraucht; der Beichtstuhl wurde für nicht wenige Mädchen und Frauen zum Ort
119 des Grauens. Erzählungen von betroffenen Frauen legen offen, wie sehr durch den
120 erlittenen Missbrauch ihr Glaube beschädigt wurde. Jede weitere liturgische
121 Feier kann dann erneut traumatisierend wirken. Den Betroffenen bleibt so eine
122 wichtige Quelle der Resilienz verwehrt: Es gibt keinen Raum, in dem Frauen die
123 sakramentalen Feiern der Versöhnung und der Krankensalbung gestalten.

124 2.1.3 Frauen in kirchlichen Dienstverhältnissen

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

130 zu bedenken ist. Das Verhältnis zwischen Nähe und Distanz ist nicht leicht
131 angemessen zu regulieren. Virulenter klerikaler Machtmissbrauch demütigt Frauen
132 im Haupt- und im Ehrenamt. Diese Diskriminierungen verstärken den Wunsch von
133 Frauen, Leitung in seelsorglichen und sakramentalen Kontexten auszuüben.

134 Mit zwei Änderungsanträgen wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
135 - Korrektur hinsichtlich der Motivation von Frauen, ein Leitungsamt in der
136 Kirche einnehmen zu wollen (Z. 115 ff.). Dies geschehe nicht aus der
137 Diskriminierung heraus, sondern weil Frauen der Leitungsposition aus einer
138 Qualifikation heraus gerecht werden.
139 Die Antragskommission empfiehlt, diesen Änderungsantrag anzunehmen. ANNAHME

140 Dieses Ansinnen von Frauen wird häufig als illegitime Machtanmaßung diffamiert,
141 ohne zugleich einzugestehen, dass die bestehenden Konstellationen ebenso
142 Machtverhältnisse implizieren. Rollenzuschreibungen im Rahmen eines auf das
143 vermeintlich natürliche Wesen der Geschlechter hin orientierten Polarität werden
144 in der heutigen Gesellschaft vielfach sehr kritisch angefragt; im kirchlichen
145 Kontext fehlt diesbezüglich nicht selten die Rezeption.

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

153 2.2 Erkenntnis: Geschlechtergerechtigkeit im gesellschaftlichen Gespräch

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

163 Das in Deutschland gültige Grundgesetz stellt in Artikel 3 die fundamentale
164 Gleichheit aller Menschen fest, unabhängig von Geschlecht, Abstammung, Sprache,
165 Behinderung, Heimat und Herkunft, Glaube, religiösen oder politischen

166 Anschauungen. Daher fördert der Staat „die tatsächliche Durchsetzung der
167 Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung
168 bestehender Nachteile hin“ (Art 3 (2) GG). Um dem nachzukommen, wurden und
169 werden beständig weitere detaillierte gesetzliche Regelungen getroffen. Die
170 bestehende Situation ist immer noch kritikwürdig; es bedarf stets neuer
171 Veränderungen und Anpassungen.

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

184 Geschlecht ist mehrdimensional zu sehen. Gegen die Vorstellung, Geschlecht sei
185 etwas, das man „hat“ oder „ist“, stehen Erkenntnisse der (empirischen wie
186 historischen) Genderforschung: Geschlecht ist keine vorsoziale und
187 unveränderliche oder gar gottgegebene Tatsache.

188 Mit einem Änderungsantrag wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
189 **Präzisierung** des folgenden Ausdrucks (Z. 164): „Geschlecht ist keine vorsoziale
190 und unveränderliche oder **gar gottgegebene Tatsache.**“ Die Antragskommission
191 empfehl, diesen Änderungsantrag **anzunehmen.** ANNAHME

192 Im System der Zweigeschlechtlichkeit werden Annahmen über unterschiedliche
193 Eigenschaften, Fähigkeiten, Interessen und Bedürfnisse von Frauen und Männern
194 zur Argumentationsgrundlage für ihren vermeintlich gerechten Platz in der
195 Gesellschaft. Erstere beruht darauf, dass Frauen aufgrund ihrer Fürsorglichkeit
196 und Beziehungsorientierung die Zuständigkeit für bezahlte, wie unbezahlte Sorge-
197 und Pflegearbeit zugewiesen wird.

198 Um Geschlechtergerechtigkeit in Gesellschaft und Kirche zu erreichen, ist vor
199 allem das Verständnis von Geschlechterdifferenz und dessen Begründung zu
200 diskutieren. Überdies geht es um das jeweilige Verständnis von Gerechtigkeit und
201 von Geschlecht; auch dieses ist je zu überprüfen. So bewegt sich die Frage nach
202 Geschlechtergerechtigkeit in mehreren Dimensionen und ist einem komplexen
203 Spannungsfeld auszuleuchten. Zum einen ist in einer Gesellschaft, in der

204 Gleichstellung und Chancengleichheit zumindest teilweise verwirklicht werden,
205 nicht nachzuvollziehen, dass diese Werte gerade in der Römisch-katholischen
206 Kirche keine Geltung haben; dies wird mit Sonderrechten begründet.

207 Mit einem Änderungsantrag wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
208 Präzisierung der Aussage in Zeile 179 bezüglich der Gleichstellung und
209 Chancengleichheit: „... nicht nachzuvollziehen, dass diese Werte gerade in der
210 Römisch-katholischen Kirche keine Geltung haben;“ Die Antragskommission
211 empfiehlt, diesen Änderungsantrag anzunehmen. ANNAHME

212 Zum anderen ist die biografische Perspektive der individuellen Person, die
213 Geschlechtergerechtigkeit als Grundlage für ihr Selbstverständnis und für die
214 Gestaltung ihres Lebens fordert, von Bedeutung: Sie erfährt
215 Geschlechterungerechtigkeit als Einschränkung ihrer Identitätsfindung und
216 Entfaltungsmöglichkeiten. Aus theologischer Perspektive ist kritisch anzumerken,
217 dass Machtverhältnisse im Sinne der Vorrangstellung des Mannes mit einer
218 vermeintlich göttlichen Legitimierung begründet werden; geweihte Männer haben
219 dann einen Vorrang vor allen anderen Kirchenmitgliedern.

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

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

239 Die neuzeitliche Auffassung von der Gleichheit aller Geschlechter vertritt das
240 Ideal des universalen Menschseins, das selbstredend auch für Frauen gilt. So
241 soll die Benachteiligung von Frauen in der öffentlichen Sphäre von Wirtschaft,

242 Politik und Kultur beseitigt werden. Damit wendet sich die Gleichheitsposition
243 gegen traditionelle Geschlechtscharaktere und Geschlechtsrollen, Androzentrismus
244 und die unterschiedlichen Formen von Sexismus. Ziel des Gleichheitsansatzes ist
245 die Teilhabe von Frauen an den männlich dominierten Bereichen, in denen Macht,
246 Wohlstand und Prestige verteilt werden. Ein Dilemma kann sich allerdings durch
247 spezifische Frauenfördermaßnahmen als Strategie des Erreichens von Gleichheit
248 ergeben: Sie können die Stigmatisierung von Frauen als geboren mit einem
249 defizitären Geschlecht festschreiben.

250 Mit drei Änderungsanträgen wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
251 **Streichung** der Aussage, dass spezifische Frauenfördermaßnahmen ein Dilemma
252 auslösen könnten. Die Antragskommission empfiehlt, diesen Änderungsantrag
253 **abzulehnen.** ANNAHME der Ablehnung.

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

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

271 2.3 Diagnose: Umfassender Reformbedarf

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

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

293 Das vom 2. Vatikanischen Konzil erinnerte „gesellschaftliche Gefüge der Kirche“,
294 in dem Gottes Geist wirkt, wird in der öffentlichen Wahrnehmung vor allem auch
295 durch die Gestaltung von Diensten und Ämtern in der Kirche bestimmt, die
296 Menschen tun. Auch aus theologischer Perspektive gilt: Ihre sichtbare Gestalt
297 gewinnt die Kirche vor allem in den liturgischen Feiern, in der Katechese und in
298 der Diakonie. Das dort tätige Leitungspersonal wird an einem hohen Maßstab
299 gemessen: immer und immer wieder näherungsweise Jesus Christus als den einen
300 Grund kirchlichen Handelns zu repräsentieren.

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

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

314 2.4 Zielsetzung: Geschlechtergerechtigkeit im kirchlichen Kontext

315 Die heute vorfindlichen Strukturen und Machtverhältnisse in der Römisch-
316 katholischen Kirche sind wesentlich durch in Jahrtausenden geprägte kulturelle
317 Muster bestimmt. Während sich Frauen- und Männerbilder in unserem Kulturkreis

318 gerade rapide verändern, bewegt sich innerhalb der Kirche kaum etwas. Offiziell
319 bleibt es vorerst bei alten Rollen und Aufgaben für Frauen und Männer, die damit
320 verbundenen Gerechtigkeits- und Machtfragen werden kaum wahrgenommen. Wie in der
321 Gesellschaft sind Frauen in Leitungsgremien der Kirche trotz aktueller
322 Bemühungen unterrepräsentiert. Von Frauen ausgeübte Berufe sind in der
323 Hierarchie unten angesiedelt, haben weniger Sozialprestige und werden schlechter
324 bezahlt. Der Zugang von Frauen zum sakramentalen Amt ist verschlossen. Daher
325 muss sich die Lehre der Kirche kritisch befragen (lassen), welche
326 Machtstrukturen und Interessen leitend sind.

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

342 Der starken Betonung von Differenz und Komplementarität steht die Betonung der
343 Gleichheit aller entgegen. Diese in den Dokumenten des 2. Vatikanische Konzils
344 begründete anthropologisch-theologische Aussage wird im Codex von 1983 (vgl.
345 CIC/1983, Can. 208) rezipiert. Schöpfungstheologisch betrachtet haben Mann und
346 Frau als Ebenbild Gottes die gleiche Würde (vgl. Gen 1,26f.). Alle Getauften
347 sind gesandt, gemeinsam am Reich Gottes zu bauen; jede und jeder hat daran mit
348 den je eigenen individuellen Charismen und der je eigenen Berufung – vom
349 Geschlecht unabhängig – daran teil. Unter dieser Perspektive entwickelten
350 feministische und befreiungstheologische Theologen und Theologinnen im 20.
351 Jahrhundert anthropologisch-theologische Ansätze, die den Erfahrungen und
352 konkreten Lebensumständen von Frauen entsprechen. Sie gehen von den Lebens- und
353 Glaubenserfahrungen sowie den kritischen theologischen Reflexionen von Frauen
354 aus. Zur Geltung kommen das Selbstverständnis und die Sichtweise von Frauen als
355 Expertinnen ihres eigenen – auch des religiösen – Lebens. Sichtbar wird die
356 Vielfalt von Frauen ebenso wie die Einmaligkeit jeder Frau in ihrem
357 Selbstverständnis und ihrer Lebenswirklichkeit, in ihren Vorstellungs- und
358 Glaubensweisen, ihren Rollenmustern, in ihrem Handeln und Erleiden, in ihrer
359 Erfahrung von Widersprüchlichkeit zwischen Vision und Situation, von Unrecht und

360 hilflosem Ausgeliefertsein. Heute liegen vielfältige geschlechterbewusste
361 Beiträge zur Geschlechterdifferenz vor, verbunden mit der Kritik an
362 essentialistischen und hierarchisch-dualistischen Geschlechtervorstellungen.

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

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

377 3. Biblische Grundlegung

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

390 3.1 Die Gottebenbildlichkeit aller Menschen in der Schöpfung

391 Der erste Schöpfungsbericht betont die Gleichheit der Geschlechter: Der Mensch
392 ist in erster Linie als menschliches Abbild Gottes (lebendige Gottesstatue)
393 geschaffen worden, Gott ähnlich. Erst danach heißt es kurz und lapidar, dass es
394 eine männliche und eine weibliche „Ausführung“ gibt (Gen 1,26–27). Damit wird
395 deutlich: Gott hat den Menschen zu einer hohen Würde geschaffen. Diese Würde

396 kommt allen Menschen zu, unabhängig vom Geschlecht Auch nach der Sintflut (Gen
397 6–8) und in der erneuerten Schöpfungsordnung (Gen 9,1–17) bleibt die
398 Gottesbildlichkeit der Menschen erhalten (Gen 9,6).

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

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

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

423 3.2 (Sexuelle) Gewalt gegen Frauen in der Bibel

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

430 So ist in den biblischen Texten in der Regel unerheblich, ob Frauen einer
431 sexuellen Beziehung zustimmen oder nicht. Niemand fragt Rachel oder Lea, ob sie

432 Jakob heiraten wollen. Darüber entscheidet ihr Vater Laban (Gen 29,1–30). Auch
433 Sara, die von Tobit im gleichnamigen Buch geheiratet wird, darf ihre Meinung
434 nicht ausdrücken (Tob 7,9–17). Dem heutigen gesellschaftlichen Konsens zufolge
435 wären diese sexuellen Beziehungen als missbräuchlich einzustufen, weil sie ohne
436 den expliziten Konsens der Frauen zustande kommen. Gen 29–44 erzählt die Folgen
437 dieser arrangierten Doppellehe: Eifersucht, Konkurrenz und gegenseitig zugefügtes
438 Leid über mehrere Generationen hinweg.

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

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

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

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

465 **Es gab den Antrag Ä8, die markierten Teile zu löschen. Dieser wurde, wie von der**
466 **Kommission empfohlen, ABGELEHNT.**

467 Umgekehrt zeigt die Heilige Schrift an mehreren Stellen, wie Frauen mit Gewalt

468 umgehen und auch in der größten Ohnmacht Handlungsfähigkeit finden. Nachdem
469 Tamar von ihrem Halbbruder Amnon vergewaltigt wurde, wersetzt sie sich der
470 Aufforderung zur Vertuschung und macht durch rituelle Trauer ihre Verletzung und
471 Trauer öffentlich (2 Sam 13,1–22). Susanna kann eine Nötigung zum
472 Geschlechtsverkehr nur knapp abwenden. Während des anschließenden
473 Gerichtsprozesses wird sie von den Tätern in einer Schuldumkehr als Ehebrechern
474 verleumdet und darf ihre Version nicht schildern. Sie wendet sich an Gott als
475 ihren einzigen Verbündeten. Der schickt Daniel, der als Zeuge ihre Unschuld
476 bezeugt und sie somit ins Recht setzt (Dan 13).

477 Ein positives Gegenbild anderer Art zeichnet das Hohelied, das eine unschuldige,
478 gewaltlose, konsensuale Beziehung auf Augenhöhe schildert. In der römisch-
479 katholischen Rechtstradition gilt ebenfalls der Konsens beider Eheleute
480 als konstitutiv für eine christliche Ehe. Somit entwickeln bereits Schrift und
481 Tradition den Ehebegriff und die normativen Voraussetzungen für sexuelle
482 Beziehungen zwischen Männern und Frauen weiter. Zu erinnern ist auch an die
483 antiken Märtyrerinnen, denen der christliche Glaube half, sich der arrangierten
484 Eheschließung und damit einer potenziell gewalthaften sexuellen Beziehung zu
485 entziehen (z. B. Hl. Barbara, Hl. Agatha, Hl. Lucia).

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

493 3.3 Patriarchat, Kyriarchat und dessen Umkehrung in der Heiligen Schrift

494 Mit zwei Änderungsanträgen wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
495 Korrektur des Begriffs „Kyriarchat“ hin zu „Patriarchat“. Die Antragskommission
496 empfiehlt, diesen Änderungsantrag abzulehnen. ANNAHME der Ablehnung.
497

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

507 Mit zwei Änderungsanträgen wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
508 Überarbeitung der Zeilen 465–473 unter Streichung des nicht einschlägigen
509 Verweises auf Mt 22,41–46. Die Antragskommission empfiehlt, diesen
510 Änderungsantrag anzunehmen. ANNAHME (bereits umgesetzt).

511 Während zahlreiche Texte der Heiligen Schrift die kyriarchale Ordnung
512 selbstverständlich voraussetzen, enthalten sie auch Impulse, die diese Ordnung
513 durchbrechen. Im Ersten Testament sind es die Erzmütter sowie zahlreiche Frauen
514 die das Volk Gottes als Prophetinnen und Richterinnen leiten. Zu nennen sind
515 außerdem die Nicht-Israelitinnen, die im Stammbaum Jesu (Mt 1,1–17) eigens
516 erwähnt werden, wo doch in Stammbäumen sonst nur die männliche, kyriarchale
517 Abstammungslinie zählt (z. B. Rut 4,18–22). Auch im Verhalten Jesu wird
518 sichtbar, dass er die Gesetze des Kyriarchats unterläuft und aufhebt. Er
519 brüskiert seine leibliche und soziale Familie und initiiert stattdessen eine
520 neue, endzeitliche Gottesfamilie nach himmlischen Maßstäben (Mt 12,49–50 // Mk
521 3,34–35 // Lk 8,19–21).

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

531 Der typische griechische Begriff für Priester (*Hiereus*) wird im Neuen Testament
532 nie für spezielle Funktionen in der christlichen Gemeinde (*Ekklesia*) verwendet.
533 Der Hebräerbrief erklärt, die Christgläubigen hätten (nur) *einen* Hohepriester,
534 nämlich Jesus Christus (Heb 3,1; 4,14; 5,10 u., öfter). In der
535 Johannesoffenbarung gilt er als Würdetitel für alle Getauften (Offb 1,6; 5,10;
536 20,6). Daran knüpft die Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen an.

537 3.4 „Die Zwölf“ und „die Apostel“ – nicht deckungsgleich

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

545 *Ekklesia* differenziert.

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

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

567 „Die Apostel“ waren vielmehr Menschen, die sich auf eine Vision des
568 Auferstandenen berufen konnten und sich von ihm als gesandt erfuhren. Das
569 urchristliche Credo in 1 Kor 15,3–7 unterscheidet klar zwischen den Zwölf und
570 „allen Aposteln.“ Unter letzteren sind durchaus auch Frauen mitzudenken, z.B.
571 jene, deren Namen die Evangelien überliefern. Frauen sind nach den Evangelien
572 Zeuginnen des Todes Jesu, seiner Grablegung und seiner Auferstehung (Mk
573 15,40–41; Mt 28,1.9f.) Im Johannesevangelium ist es Magdalena, die die
574 Ersterscheinung des Auferstandenen erhält (Joh 20,1–18, vgl. Mt 28,9f und den
575 sekundären Markusschluss Mk 16,11) und deshalb von den lateinischen
576 Kirchenvätern *apostola apostolorum* genannt wird. Apostel sind also öffentliche
577 Zeugen des Auferstandenen.

578 Im urchristlichen Credo 1 Kor 15,3–7, auf das Paulus in seinem ersten
579 Korintherbrief verweist, werden im Unterschied zu den Erzählungen der Evangelien
580 nur männliche Osterzeugen namentlich genannt (1 Kor 15,5–8). Warum werden die
581 Frauen nicht dazugezählt, obwohl es sie gab? Hier folgen die biblischen Autoren
582 dem in der hellenistischen Antike und auch später weitverbreiteten Prinzip, dass
583 in einem Rechtsstreit allein die männliche Zeugenschaft als gerichtlich

584 verwertbares Indiz gilt. Indem die Formel ausschließlich männliche Zeugen nennt,
585 wird die Glaubwürdigkeit des Glaubensbekenntnisses legitimiert. Auf diese Weise
586 aber werden die Frauen aus der Reihe derjenigen Osterzeugen, denen deshalb der
587 Aposteltitel zukommt, von vornherein ausgeschlossen. Paulus selbst beansprucht
588 hingegen aufgrund seiner Osterbegegnung für sich diesen Aposteltitel (1 Kor 9,1)
589 und kennt später auch andere „Apostel“, darunter mindestens eine Frau (Junia:
590 vgl. Röm 16,7).

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

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

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

617 3.5 Frauen in der neutestamentlichen Ekklesia

618 Die frühe Zeit der christlichen Gemeinden (*Ekklesiae*) in den Städten Kleinasiens
619 und in Rom ist in den Paulusbriefen greifbar, die eine Generation vor den
620 Evangelien entstanden sind. Die zahlreich und namentlich bezeugten Frauen mit
621 ihren Funktionen und Aufgaben in den Gemeinden (Apostolos, Diakonos, Synergos,

622 Protasis) ergeben ein eindrucksvolles Bild: Frauen waren, in gleicher Weise und
623 zusammen mit den Männern, in Aufgaben der Gemeindeleitung wie der
624 Gemeindeorganisation tätig. Sie waren in die vertiefende Verkündigung des
625 Evangeliums und in die missionarische Arbeit eingebunden. Dies gilt nicht nur
626 für die von Paulus gegründeten *Ekklesiae*, wie die Grußliste im Römerbrief zeigt.

627 Da Paulus in männerzentrierter Sprache auch Frauennamen mit den männlichen
628 Funktionsbezeichnungen verbindet (*Apostolos*, 16,7 für Junia, *Diakonos* in Röm
629 16,1 für Phöbe), ist nicht auszuschließen, dass auch bei der in 1 Kor 12,28
630 genannten Trias „Apostel, Propheten und Lehrer“, den in 1 Kor 15,6 erwähnten 500
631 Brüdern, denen der Auferstandene erschien, sowie den in Phil 1,1 erwähnten
632 Episkopen und Diakonen Frauen mitgemeint sind.

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

640 Erkennbar sind allerdings Schlüssel- und Leitungsrollen, die in der konkreten
641 Praxis wohl meist die jeweiligen Hausvorstände innehatten und in denen uns
642 einige Frauen überliefert sind: Maria, die Mutter des Johannes Markus (Apg
643 12,12–13) in Jerusalem, Lydia (Apg 16,15.40) in Philippi, Priska mit Aquila in
644 Ephesus (1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19) und Rom (Röm 16,3–5), Julia, die Schwester des
645 Nereus und Olympas mit Nereus und Philologus, ebenfalls in Rom (Röm 16,15),
646 Nympha in Laodizäa (Kol 4,15), Apphia mit ihrem Mann Philemon in Kolossä (Phlm
647 1–2), eventuell Chloë (1 Kor 1,11) und wahrscheinlich auch Phöbe in Kenchräa
648 (Röm 16,1–2).

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

658 Dahinter steht die veränderte Situation der Christen, die durch die Mission,
659 v.a. des Paulus und seiner Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, aus dem ländlichen

660 Palästina in den Raum kleinasiatischer Städte kamen und auch im stadtrömischen
661 Kontext Fuß fassten. Die geforderte Anpassung an die sie umgebende Kultur und
662 ihre anerkannten sozialen Strukturen erforderte ihren Tribut vor allem von den
663 Frauen.

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

672 Einige Forschende halten das paulinische Lehrverbot für Frauen in 1 Kor 14,34ff.
673 nicht für einen originalen Teil des Briefes, sondern für eine spätere
674 Angleichung an das Lehrverbot im 1. Timotheusbrief (1 Tim 2,11–15). In jedem
675 Fall wird das Lehrverbot rein soziologisch mit Blick auf das „Übliche“ begründet
676 (1 Kor 14,34ff). In 1 Tim 2,12 wird eine aus heutiger Sicht fragwürdige Genesis-
677 Exegese herangezogen, um die Unterordnung der Frau unter den Mann zu begründen.
678 Diakoninnen werden nur noch sozial-karitativ und geschlechtsspezifisch
679 eingesetzt (1 Tim 3,11).

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

689 Auch wenn die Ämterstrukturen in den frühen Gemeinden nicht fest waren und die
690 Entwicklung nicht einlinig verlief, so lässt sich der Prozess einer
691 „Institutionalisierung“ schon früh feststellen. Charisma und Amt sind dabei als
692 zwei Komponenten des einen Geistwirkens aufeinander bezogen, und das Amt kann
693 als ekklesiologische Folge bestimmter Charismen begriffen werden. Je mehr
694 allerdings die Institutionalisierung voranschreitet, desto stärker treten Frauen
695 in den Hintergrund. Bei Paulus sind Charismen- und Funktionsträger Teil der
696 Gemeinde (1 Kor 12,28). Hier sind Frauen denkbar. Die Pastoralbriefe (vor 150 n.
697 Chr.) setzen hingegen das Charisma Gottes (in der Einheitsübersetzung mit
698 „Gnade“ übersetzt) mit der Weihegnade gleich. Verliehen wird beides durch eine

699 Handauflegung nach alttestamentlichem Modell (1 Tim 4,14). Von einem solchen Amt
700 bleiben Frauen ausgeschlossen. Das gilt auch für das dreigliedrige Amt aus
701 *Episkopos*, *Presbyteros* und *Diakonos* sowie für das Prinzip eines einzigen
702 Bischofs (Monepiskopat). Beides hat sich freilich in der erst in
703 nachneutestamentlicher Zeit vollends entwickelt (Ignatius von Antiochien).

704
705 Mit einem Änderungsantrag wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
706 **Streichung** hinsichtlich des dreigliedrigen Amtes und des Monepiskopats in der
707 Zeile 665 f. Die Antragskommission empfiehlt, diesen Änderungsantrag **anzunehmen.**
708 ANNAHME (bereits umgesetzt).

709 3.6 Biblische Ämtermodelle: Von der Deutung der Geschichte zur Gestaltung der 710 Gegenwart

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

725 Dies zeigt folgendes Beispiel: Wenn Paulus oder der spätere Redaktor die Frau in
726 der Gemeindeversammlung in harscher Weise zum Schweigen verurteilt (1 Kor
727 14,33–36), tut er das mit der Begründung, dass weibliche öffentliche Rede in den
728 Versammlungen der Gemeinden nicht üblich sei. Ihre aktive Rolle in
729 Gottesdiensten dagegen setzt er voraus (1 Kor 11). Mit dem 1. Korintherbrief
730 wäre also die Verkündigung von Frauen im Gottesdienst gerechtfertigt, ihre Rolle
731 als Pfarrgemeinderatsvorsitzende oder weibliche Leitungsämter in der Kirche
732 hingegen ausgeschlossen.

733 Die Tatsache, dass soziale Strukturen in der Antike die Geschlechterrollen
734 weitgehend bestimmten, muss heute sehr vorsichtig machen, biblische Aussagen
735 über „Frauen“ als grundsätzlich gültige Festlegungen zu begreifen. Die Kirche
736 heute ist nicht verpflichtet, die Normen der heidnischen antiken Umwelt
737 unhinterfragt aufrecht zu erhalten. Vielmehr wird umgekehrt die Ausbreitung des

738 Evangeliums oft dadurch behindert, dass in der Kirche eine Ungleichbehandlung
739 der Geschlechter wahrgenommen und die christliche Botschaft damit als
740 unglaubwürdig beurteilt wird.

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

754 4. Reflexionen in der Traditionsgeschichte

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

770 4.1 Entwicklungen in der Zeit der Patristik und der Scholastik

771 Die Ausgestaltung der Ämter orientiert sich an kulturellen Mustern der
772 römischen Gesellschaft, in denen Frauen nicht Zeugnis geben konnten, keine
773 Verträge unterschrieben, in der der Ehemann oder ein Verwandter "Vormund" der
774 Frau waren. Die sich neu ausgestaltenden sakramentalen Leitungsämter – in der
775 Trias von Bischof, Presbyterat und Diakonat – waren Männern vorbehalten. Die

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

786 Frauen waren in der Kirche im 1. Jahrtausend in verschiedenen Diensten und
787 Ämtern tätig. Witwen und Jungfrauen, die im Gemeindedienst standen, erhielten
788 eine Weihe, in der sie ihrer Christusnachfolge einen besonderen Ausdruck gaben.
789 Diakoninnen wurden in einer ähnlichen Weise wie die Diakone geweiht. Die im Jahr
790 220 vorgelegte syrische Kirchenordnung der „Didascalia apostolorum“ spricht von
791 einem Diakonenamt der Frauen, das zuständig ist für die Betreuung von Frauen
792 in der Gemeinde, für Krankendienste, für die Taufkatechese und die Taufsalmung
793 von Frauen. Im 4. Jahrhundert wird in einem lehramtlichen Text auf dem Konzil
794 von Nizäa (325) zum ersten Mal der Titel "Diakonin" erwähnt, im 5. Jahrhundert
795 bezeugt das Konzil von Chalcedon (451), dass es eine Ordination von Frauen
796 zur Diakonin gegeben hat. Es legt als Mindestalter der Diakoninnen 40 Jahre
797 fest, es werden Bestimmungen zur Ehe und Heirat der Diakoninnen gegeben, und es
798 ist von einer Weihe mit Handauflegung und Gebet die Rede. Bis in das 12.
799 Jahrhundert ist die Weihe von Frauen in der westlichen Tradition nachweisbar. In
800 der Ostkirche und orthodoxen Tradition sind noch länger Spuren der Weihe von
801 Frauen zu finden. An den großen Kathedralkirchen in der Antike wie in
802 Konstantinopel wirkten neben vielen Diakonen auch einige Diakoninnen. Zu den
803 bekanntesten Diakoninnen der Antike zählen Olympias in Konstantinopel, Kelerina,
804 Romana und Pelagia in Antiochien, und Radegundis, Ehefrau des fränkischen Königs
805 Clothar, die den Hof verlässt und sich zur "diacona" weihen lässt und in
806 Poitiers gelebt hat.[\[1\]](#)

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

814 In der scholastischen Theologie und Kanonistik kommt es seit Mitte des 13.
815 Jahrhunderts zu einer expliziten Reflexion auf den Ausschluss von Frauen vom

816 sakramentalen Amt. In Aufnahme der aristotelischen Anthropologie wurde die Frau
817 ihrem Wesen nach dem Mann untergeordnet und für ungeeignet für den Ordo erklärt.
818 Die sakramentale Ordination, so wird hier herausgestellt, ist durch göttliches
819 Recht ausgeschlossen, wobei zentrales Argument die „natürliche Ähnlichkeit“
820 zwischen dem sakramentalen Zeichen (mit Einbeziehung des Empfängers) und dem
821 durch das Sakrament Bezeichneten betrifft. Das bedeutet: Der männliche Christus
822 kann nur durch einen männlichen Priester repräsentiert werden. Die
823 schöpferbedingte Ähnlichkeit ist, so Bonaventura in seinem
824 Sentenzenkommentar, eine Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakraments,
825 auch wenn die Fülle des Sakraments sicher immer durch die Einsetzung durch
826 Christus erzielt wird. Mann und Frau stehen für „Gott und die Seele“, „Christus
827 und die Kirche“, „höheren und niederen Teil der Vernunft“ (Bonaventura, 4 Sent.
828 d. 25, a. 2, q. 1 c. (IV, 650a–b). Der Mann steht dabei stets für den höheren,
829 stärkeren, göttlichen Teil, die Frau für den niederen, schwächeren,
830 geschöpflichen Teil, sie ist in genau diesem Sinn ein „mas occasionatus“, ein
831 „minderwertiger Mann“, wie Thomas von Aquin schreibt. Genau das bedeutet, dass
832 die Frau nicht in der Lage ist, die priesterliche Christusrepräsentanz
833 auszuüben, weil ihr Voraussetzungen auf der Ebene der „natürlichen Ähnlichkeit“
834 fehlen: nämlich das männliche Geschlecht, und damit kann sie nicht die Stelle
835 des Bräutigams in der ehelichen Verbindung einnehmen, die als Analogie zur
836 Beziehung zwischen Christus und der Kirche verstanden wird. .

837 Bereits in der Spätscholastik ist bei Johannes Duns Scotus und Durandus die
838 Argumentation im Blick auf den Ausschluss der Frau vom Weiheamt verändert
839 worden; es wird ein Argument eingeführt, das sich auf eine entsprechende
840 Anordnung Christi beruft. Christus selbst habe es so gewollt, und nur unter
841 Rückbezug darauf könne die Kirche, so Johannes Duns Scotus, „schuldlos (*sine*
842 *culpa*)“ und ohne Begehung einer „riesigen Ungerechtigkeit (*maximae iniustitiae*)“
843 Frauen von einem Sakrament ausschließen, das „auf das Heil der Frau und – durch
844 sie – anderer in der Kirche ausgerichtet wäre“ (Johannes Duns Scotus, Ord. IV,
845 d. 25, q. 2, n. 76 (Opera omnia XIII, Civitas Vaticana 2011, p. 333, l.
846 444–450). Hier löst sich die Argumentation im Blick auf den Ausschluss von
847 Frauen vom Amt von Geschlechertypologien und trennt die sakramentale
848 Bezeichnung von der Fundierung in natürlichen Ähnlichkeitsverhältnissen. Die
849 Beschränkung der Ordination auf Männer wird aus der Verleihung der
850 Konsekrationsvollmacht beim Abendmahl und der Absolutionsvollmacht in Verbindung
851 mit der Geistverleihung durch den Auferstandenen (Joh 20) abgeleitet. Das ist
852 die Argumentationslinie, auf die in der kirchlichen Tradition bis „Ordinatio
853 Sacerdotalis“ zurückgegriffen wird. In den mystischen Traditionen, in Texten von
854 Gertrud von Helfta oder Mechthild von Magdeburg, von Juliana Norwich, von Teresa
855 von Avila, Thérèse de Lisieux oder Edith Stein wird diese kirchliche
856 Argumentation unterlaufen, und auch in der Praxis der Kirche – in Katechese,
857 Bildungs- und Missionsarbeit, aber auch bis hinein in liturgische Praktiken und
858 unterschiedliche ästhetische Ausdrucksformen wie z.B. Buchmalereien – sind zum

859 Glück eine Vielfalt anderer Zeugnisse zu entdecken, die für das Ringen von
860 Frauen um weitergehende Partizipation in der Kirche, ihrer Berufung
861 entsprechend, stehen. Aber diese Zeugnisse sind über Jahrhunderte unsichtbar
862 geblieben.

863 4.2 Frauendiakonat in der orthodoxen Kirche

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

872 Seit den 1980er Jahren wird in den orthodoxen Kirchen die Debatte um die
873 Wiederaufnahme des Frauendiakonats geführt: Nach der innerorthodoxen Versammlung
874 in Boston (1985), auf der die Wiederherstellung der Institution der Diakonin
875 diskutiert worden ist, berief das Ökumenische Patriarchat 1988 einen Orthodoxen
876 Kongress auf Rhodos ein zum Thema „Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche
877 und die Frage der Frauenordination“. Hier wurde betont, dass die apostolische
878 Gemeinschaft der Diakoninnen wiederbelebt werden sollte. Diese wurde zwar nie
879 vollständig abgeschafft, drohte aber in Vergessenheit zu geraten. Die Studien
880 des orthodoxen Theologen Evangelist Theodorou und viele weitere machen deutlich,
881 dass in den Texten der frühen Kirche kein Unterschied gemacht wird im Blick auf
882 die Qualität der Weihe zwischen Mann und Frau, dass es auch keinen Unterschied
883 gibt zwischen einer höheren oder einer niederen Weihestufe oder zwischen einem
884 Sakrament und einer Sakramentalie. Kirchenväter wie Johannes Chrysostomos und
885 Theodor von Mopsuestia haben aufgezeigt, dass Diakoninnen bei ihrer Ordination
886 am Fuß des Altars stehen, also auf einer Ebene wie Bischof, Priester und Diakon.
887 Die Ordinationsformulare enthalten die Epiklese und im Weihegebet die
888 Bezugnahme auf „die göttliche Gnade“, was ausdrücklich auf eine sakramentale
889 Weihe hinweise. Der Diakonat gehört in der alten Kirche und in der orthodox-
890 theologischen Interpretation dieser Weiheformulare zum „höheren Ordo“ wie der
891 Bischof und Presbyter, und dazu zählt auch der Frauendiakonat.

892 Die Diakoninnen in der orthodoxen Kirche arbeiteten auf den Feldern der
893 Liturgie, Pastoral, Katechese, Bildung, Mission und der Fürsorge vor allem für
894 kranke, trauernde, notleidende Frauen, für christliche und nicht-christliche
895 Frauen. Sie trugen zudem Verantwortung für die Jungfrauen und Witwen innerhalb
896 der Kirche, im Gottesdienst selbst war es ihre Aufgabe, für Ordnung und
897 Sittsamkeit zu sorgen. Vor allem wirkten sie auch, wie es die „Apostolischen

898 Konstitutionen“ deutlich machen, bei der Spendung der Taufe mit, sie teilten die
899 Eucharistie an kranke Frauen aus, die keinen Zugang zum Gotteshaus hatten, und
900 sie wirkten beim Dienst der Beerdigung von Frauen mit.

901 4.3 Positionierungen in reformatorischer Tradition

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

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

918 Der gleichberechtigte Dienst von Frauen im Pfarramt in den evangelischen
919 Landeskirchen konnte sich über mehrere Stufen unterprivilegierter
920 Dienstverhältnisse in regional unterschiedlich langen Zeitphasen in der zweiten
921 Hälfte des 20. Jahrhunderts durchsetzen, aber erst Mitte der 70er Jahre wurde
922 die Gleichstellung der Frauen im Pfarramt kirchengesetzlich verankert und
923 geregelt. Oftmals führte der Weg über ein „Amt eigener Art“ bzw. Frauenamt (u.a.
924 Pfarrgehilfin, Vikarin), wobei der Unterschied zum männlichen Amtsträger
925 aufgrund der geschlechtsspezifischen Zuschreibungen dezidiert unterstrichen
926 wurde. Analoge Prozesse führte ab den 70er Jahren auch zur Anerkennung des
927 ordinierten Amtes von Frauen in einigen Freikirchen. Besonders viel
928 Aufmerksamkeit in der Ökumene erhielt die Entscheidung der Generalsynode der
929 Kirche von England im Jahr 1992, Frauen als Priesterinnen zuzulassen. In der
930 altkatholischen Kirche erfolgte – über die Einführung des Diakonats – 1994 die
931 uneingeschränkte Ordination von Frauen zum apostolischen Amt in der Kirche.

932 In allen Kirchen, die sich schließlich zur Ordination von Frauen und deren
933 Beauftragung in allen kirchlichen Ämtern und Diensten entschlossen, lassen sich
934 ein oftmals stufenweiser Verlauf beobachten, wobei verschiedene kirchliche
935 „Frauenämter“ geschaffen wurden, um die Frauen in kirchlichen Aufgaben einsetzen

936 zu können, die das ganze Spektrum des geistlichen Amtes umfassten, ohne ihnen
937 die völlige Gleichberechtigung zu gewähren. Die Anerkennung von Frauen in
938 kirchlichen Ämtern setzte sich gerade in den Kirchen durch, in denen der
939 Verkündigungsauftrag von Frauen ernst- und wahrgenommen bzw. eine
940 gabenorientierte Gleichberechtigung profiliert wurde. Dabei spielte eine
941 pneumatologische Akzentuierung der Amtstheologie die entscheidende Rolle.

942 4.4 Entwicklungen in der Moderne

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

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

963 Die Verkündigung des Evangeliums von Gottes Gnade ist die primäre Aufgabe bei
964 jedem kirchlichen Handeln. Anders als in früheren Zeiten, in denen Aufgaben in
965 der Jurisdiktion im Vordergrund standen, hat das 2. Vatikanische Konzil es als
966 die primäre Aufgabe der Bischöfe bestimmt, dafür Sorge zu tragen, dass das
967 Evangelium allüberall verkündigt wird (vgl. Lumen Gentium 25; Christus Dominus
968 12; Ad Gentes 30). Angesichts dieser Herausforderung stellt sich die Frage,
969 warum Bischöfe nicht alle dargebotenen Möglichkeiten ergreifen, auch Frauen, die
970 fachlich geprüfte Expertisen erworben haben und dazu bereit sind, das
971 Evangelium im kirchlichen Auftrag zu verkündigen, gleichberechtigt mit Männern
972 mit dem Dienst der Verkündigung des Evangeliums zu beauftragen.

973 Das 2. Vatikanische Konzil hat der Frage nach der Ordnung der Dienste und Ämter

974 hohe Aufmerksamkeit geschenkt. Die Sorge für das diakonische Handeln der Kirche
975 war dabei ein wichtiges Anliegen. Die Einrichtung des „Ständigen Diakonats“ in
976 der Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil kann als eine Einlösung eines
977 Versprechens des Konzils gelten, dieser Dimension kirchlichen Handelns mehr
978 Aufmerksamkeit zu schenken. Noch vor der Konzilsentscheidung haben sich Männer
979 auf ihre Tätigkeiten vorbereitet. Heute tun dies auch Frauen – in der Hoffnung
980 auf eine Rezeption der theologischen Erkenntnisse zur Thematik.

981 5. Systematisch-theologische Aspekte

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

991 5.1 Offenbarungstheologische Kontexte

992 Bereits während des 2. Vatikanischen Konzils (1962-65), verstärkt jedoch in der
993 systematisch-theologischen Reflexion in der Folgezeit, ist die Frage nach der
994 Möglichkeit der Teilhabe auch von Frauen an den drei Gestalten des einen
995 sakramentalen Amtes kontrovers diskutiert worden. Das hat auch mit den
996 Entwicklungen in der Ökumene zu tun. So wurden – wie oben dargestellt – ab den
997 50er-Jahren Frauen als Pfarrerrinnen in den evangelischen Landeskirchen
998 ordiniert. In den anglikanischen Kirchen ergaben sich seit den 1960er Jahren
999 theologische Gespräche über die Frauenordination. 1992 beschloss die
1000 Generalsynode der Kirche von England, Frauen als Priesterinnen zuzulassen. In
1001 der altkatholischen Kirche gab es parallele Entwicklungen. Motivierend wirksam
1002 bei diesen Entwicklungen war gewiss auch die neue Wahrnehmung der Rolle der Frau
1003 in der Gesellschaft. In der Mitte der theologischen Auseinandersetzung stand
1004 immer die Sorge um die zeitgemäße Verkündigung des Evangeliums.

1005 In diesem zeitlichen Kontext sind zwei lehramtliche Schreiben vorgelegt worden,
1006 über deren Verbindlichkeit in den fachtheologischen Disputen bis heute keine
1007 Einigkeit besteht. Am 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. *Ordinatio*
1008 *Sacerdotalis* (OS) über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe veröffentlicht
1009 und sich dabei auf das Dokument der Glaubenskongregation *Inter Insigniores* zur
1010 Zulassung von Frauen zur Priesterweihe vom 15. Oktober 1976 bezogen. 1994
1011 formuliert Johannes Paul II.: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der

1012 bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst
1013 betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken
1014 (Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu
1015 spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese
1016 Entscheidung zu halten haben.“ (OS 4) Johannes Paul II. recurriert hier auf die
1017 Autorität der Kirche und die kirchenrechtliche Bestimmung, dass nur der
1018 „getaufte Mann die heilige Weihe gültig empfängt“ (Can. 1024 / CIC 1983): „als
1019 feststehende Norm“ hat die Kirche „die Vorgehensweise ihres Herrn bei der
1020 Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche
1021 gelegt hatte (vgl. Offb 21,14)“ (OS 2), und diese haben „nicht nur eine
1022 Funktion“ übernommen, „die dann von jedem beliebigen Mitglied der Kirche hätte
1023 ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und zutiefst mit
1024 der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden“ (OS 2). Papst
1025 Franziskus bezieht sich in seinen Stellungnahmen zu dieser Frage auf die
1026 verbindliche Entscheidung von *Ordinatio Sacerdotalis* und betont im Blick auf die
1027 Frage nach der Frauenordination, dass „die Tür zu sei“.

1028 In der lehramtlichen Argumentation wird dabei die Erklärung *Inter Insigniores*
1029 der Glaubenskongregation mit einbezogen und damit eine Argumentationsfigur
1030 bekräftigt, die auf die traditionelle Geschlechteranthropologie zurückgreift.
1031 Die Christusrepräsentanz im sakramentalen Amt ist in dieser Perspektive nur
1032 durch den Mann möglich: „In persona Christi“ handeln, das heißt, die Verwaltung
1033 des Sakraments der Eucharistie hat Christus ausschließlich den Aposteln –
1034 Männern – übertragen. Papst Franziskus formuliert im nachsynodalen Schreiben
1035 *Querida Amazonia (QA)*: „Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der
1036 Eucharistie feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht
1037 als Zeichen des einen Priesters“ (QA 101). Die Christusrepräsentanz im
1038 sakramentalen Amt wird in diesem Sinn als Gegenüber zur Kirche verstanden, die
1039 „weiblich“ ist. Hier werden Bilder erinnert, die seit der Zeit der Patristik
1040 bedacht werden: Die Kirche sei die Braut, so das Bild aus dem Epheserbrief (Eph
1041 5, 21-32), die dem Bräutigam, Christus, in liebender Beziehung verbunden ist.
1042 Diese Metaphorik, die in der Argumentation für den Ausschluss von Frauen aus dem
1043 ordinierten Amt verwendet wird, ist aus mehreren Gründen problematisch: Der
1044 ursprüngliche biblische Kontext ist die anschauliche Aufnahme der Frage nach dem
1045 Glauben an den einen Gott, der sich dem Volk Israel in Liebe versprochen hat.
1046 Die Bildwelt ist mit der Begründung des monotheistischen Bekenntnisses
1047 verbunden. Gott handelt an Israel wie ein eifersüchtiger Bräutigam, dem die
1048 Braut untreu wird – Gott bleibt dennoch barmherzig (vgl. Hos 2). Was könnte dies
1049 im ämtertheologischen Zusammenhang bedeuten? Die Braut Kirche – Männer wie
1050 Frauen – sind sündig und verdienen die Liebe des Bräutigams Gott nicht aufgrund
1051 eigener Werke.

1052 Die genannten lehramtlichen Dokumente und die Bekräftigung ihrer Verbindlichkeit
1053 auch durch Papst Franziskus machen deutlich, dass aus lehramtlicher Perspektive

1054 die amtliche Struktur – einschließlich ihrer geschlechtlich konnotierten
1055 Repräsentanzen – in der Offenbarung selbst, im Willen Gottes, begründet sei. Ob
1056 es für den Menschen möglich ist, den Willen Gottes im Blick auf die Kirche in
1057 ihrer institutionellen Gestalt so eindeutig zu erkennen, ist in der
1058 theologischen Diskussion gerade auf dem Hintergrund der
1059 offenbarungstheologischen Grundlagen, die das 2. Vatikanische Konzil in *Dei*
1060 *Verbum* und anderen Dokumenten entfaltet hat, eine offene Frage. In den
1061 biblischen Texten wird immer wieder auf die Unergründlichkeit der Ratschlüsse
1062 Gottes verwiesen. Sie führen in der Vielfalt ihrer Stimmen in die Tiefe des
1063 Christusgeheimnisses ein, stellen den Auferstandenen vor Augen und verbinden
1064 Offenbarung und Offenbarwerden für den Menschen, d.h. Offenbarung und
1065 Heilserfahrung. In der Tiefe geht es für den Menschen, der sich auf den Weg der
1066 Christuskirche macht, immer wieder neu um die Erfahrung einer Erlösung, die
1067 sein Fassungsvermögen übersteigt. Christus ist „Bild des unsichtbaren Gottes“
1068 (Kol 1,15), und Gott hat uns „durch den Tod seines sterblichen Leibes versöhnt“,
1069 damit wir „heilig, untadelig und schuldlos“ vor Gott treten können (Kol 1,22).

1070 Die aktuellen theologischen Debatten um den Zugang von Frauen zum sakramentalen
1071 Amt setzen bei dieser christologisch-soteriologischen und eschatologischen
1072 Perspektive der biblischen Texte an und knüpfen an die neuen
1073 offenbarungstheologischen Grundlagen des 2. Vatikanischen Konzils an. „Gott hat
1074 in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das
1075 Geheimnis seines Willens kundzutun“ (DV 1), er redet „aus überströmender Liebe
1076 die Menschen an wie Freunde“ (DV 1), und der Mensch „überantwortet sich“ Gott
1077 „als ganzer in Freiheit“ (DV 5), getragen von der Gnade Gottes und dem Wirken
1078 des Heiligen Geistes. Die Frage nach der Repräsentanz Jesu Christi ist
1079 eingebettet in diese grundlegende offenbarungstheologische kommunikative
1080 Struktur, wie sie die Konzilstexte vor Augen führen. Gottes Offenbarung
1081 geschieht somit primär nicht durch „Instruktion“, durch eine äußerlich
1082 verbindliche Anweisung, Sätze für wahr zu halten, sondern durch einen Austausch
1083 göttlicher Zusage und menschlicher Antwort in einem personalen Geschehen von
1084 Glaube und Vertrauen.

1085 Das Amt steht in diesem Sinn im Dienst der Evangelisierung, das Heil in der
1086 weltlichen Wirklichkeit zeichnerhaft und darin doch „real“, in der leiblichen
1087 und seelischen Wirklichkeit erfahrbar zu machen. Im Amt wird auf diese
1088 sakramentale Weise Jesus Christus „dargestellt“, „repräsentiert“, dass dem
1089 ganzen Volk Gottes Räume der Erfahrung des Heils erschlossen werden und das
1090 Volk Gottes selbst dem Anspruch, das Evangelium zu verkündigen und die
1091 Gemeinschaft mit Gott und untereinander wachsen zu lassen, gerecht werden
1092 kann (vgl. LG 18). Diese „Repräsentation“ erwächst dabei aus der
1093 kontinuierlichen Kommunikation Gottes mit dem Menschen und der Kommunikation des
1094 ganzen Volkes Gottes mit Gott, und das heißt: aus der Dynamik dessen, was
1095 Glauben - gerade auch im Sinn des Mit-Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche

1096 – heißt: je neu zu Gott „umzukehren“ und damit auch amtliche Strukturen in einen
1097 kontinuierlichen Prozess der Erneuerung auf Gott hin zu stellen.

1098 Das 2. Vatikanische Konzil versteht das Geschehen der Offenbarung als eine
1099 Selbstkunde Gottes: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich
1100 selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (Eph 1,9): dass
1101 die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang
1102 zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2
1103 Petr 1,4).“ (DV 2). Gottes Offenbarung dient dem Heil der Menschheit. Gottes
1104 Offenbarung ist eine Gabe und eine Verheißung von erlöstem Leben. Gott sagt
1105 seine Gegenwart in Treue zu. Jesus Christus ist das „Ebenbild des unsichtbaren
1106 Gottes“ (Kol 1,15) in Zeit und Geschichte. Gottes Wesen ist nicht weiblich noch
1107 männlich. Gott hat die Schöpfung durch seine Menschwerdung erlöst: Gott geht
1108 hinein in die Niedrigkeit der irdischen Zeit und wird Mensch. Jesus Christus
1109 bleibt „gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8). In der
1110 frühkirchlichen Christologie und Soteriologie ist dem Gedanken der Kenosis
1111 Gottes – der „Entäußerung“ durch die Selbsterniedrigung Gottes – sehr hohe
1112 Aufmerksamkeit geschenkt worden. Gott nimmt das Leben eines Menschen an, um den
1113 Menschen am göttlichen Leben teilhaben zu lassen. Wer in diesem theologischen
1114 Zusammenhang das unbestrittene biologische Geschlecht Jesu als Mann als von
1115 Bedeutung betrachtet, läuft Gefahr, die Erlösung der Frau durch Gott in Frage zu
1116 stellen, da nur erlöst ist, wen Gott seiner menschlichen Natur nach angenommen
1117 hat.

1118 Bei der Frage, in welcher Weise durch das Leben und Wirken Jesu Christi
1119 Offenbarung Gottes geschieht, ist zwischen dem Handeln des irdischen Jesus, das
1120 (auch) unter den Vorzeichen seines menschlichen Willens und Bewusstseins
1121 geschah, und der nachösterlichen und nachpfingstlichen Deutung seiner gesamten
1122 Lebensgestalt zu unterscheiden. Es gilt heute als Gemeingut in der theologischen
1123 Forschung, dass Jesus sich in seiner Lebenszeit zu seinem Volk Israel gesendet
1124 wusste. Die Gründung der nachösterlichen Kirche in ihrem institutionellen Gefüge
1125 ist ein Geschehen im Heiligen Geist in Rückbindung an Zeichenhandlungen Jesu,
1126 die bedeutsam im Gedächtnis blieben. Zu diesen Zeichenhandlungen gehört der Ruf
1127 in die Weggemeinschaft mit Jesus, den Frauen wie Männer erfahren haben.
1128 Besondere Autorität haben in der nachösterlichen Zeit jene Personen erhalten,
1129 die dem auferstandenen Christus begegnet sind – ein Geschehen, das den
1130 apostolischen Dienst als Zeugnis für den lebendigen Christus begründet. An
1131 dieser Gestalt des Apostolats hat auch Maria von Magdala Anteil (vgl. Joh 20,11-
1132 18).

1133 Keines der biblisch überlieferten Worte kann für sich allein als eine Auskunft
1134 über den Willen Gottes für die institutionelle Gestalt der Kirche gelten. In
1135 einem komplexen geschichtlichen Prozess haben sich auf die jeweilige Zeit

1136 bezogene Dienste und Ämter herausgebildet, die immerzu eines gewährleisten
1137 sollten: der Verkündigung des österlichen Glaubens zu dienen. Bereits innerhalb
1138 des biblischen Kanons sind unterschiedliche Vorstellungen von Diensten und
1139 Ämtern überliefert: in den paulinischen Gemeinden übernimmt Verantwortung, wer
1140 ein Charisma zum Aufbau der Gemeinde einbringt; in späterer Zeit ordnen sich die
1141 Ämter in der Sorge um die Wahrung der apostolischen Tradition. Alle Formen der
1142 Dienste und Ämter sind von bleibender Gültigkeit. In jeder Zeit stellt sich neu
1143 die Frage, welche Gestalt der kirchlichen Dienste und Ämter der Verkündigung des
1144 österlichen Evangeliums am besten dient.

1145 5.2 Sakramententheologische Kontexte

1146 Zentraler Auftrag der Kirche ist die Evangelisierung und das Amt ist aus der
1147 apostolischen Sendung heraus zu verstehen. Es steht, so die Leitperspektive von
1148 *Lumen Gentium* im Kapitel zum Bischofsamt, in dem Dienst, Jesus Christus so
1149 „darzustellen“, zu „repräsentieren“, dass das Volk Gottes dem Anspruch, das
1150 Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott und untereinander
1151 wachsen zu lassen, gerecht werden kann (vgl. LG 18). Damit wird ein sacerdotal-
1152 kultisches Amtsverständnis überwunden, das in Spätantike und Scholastik zu einer
1153 Neudeutung des Priestertums führte, die in der Darbringung des Messopfers seine
1154 wichtigste Aufgabe festschrieb.

1155 Das 2. Vatikanische Konzil geht – auch im Rückgriff auf Traditionen der frühen
1156 Kirche – von einer Vielzahl von „ministeria“, Dienstämtern, aus, damit die
1157 Kirche ihre Aufgabe der Evangelisierung erfüllen kann. Jesus Christus hat
1158 „verschiedene Dienste“ (LG 18) eingesetzt, und alle gründen in dem
1159 Heildienst, auf den die Kirche in der Nachfolge Jesu Christi verpflichtet
1160 ist. Die Einsetzung durch Christus legitimiert die Autorität der „ministeria“
1161 und darin gründet die mit dem Amt gegebene Vollmacht und sakramentale Qualität.
1162 Dabei ist das Amt immer ein Amt im Dienst „für andere“, die Sakramentalität ist
1163 in diesem Sinn in soteriologisch-pastoraler Hinsicht zu verstehen. Ein
1164 sakramentales Amt wahrnehmen ist ein „ministerium“, das einerseits „in“ der
1165 Kirche und andererseits durch das Gerufensein von Jesus Christus in
1166 „Relativität“ zum Volk Gottes zu sehen ist. Das „ministerium“ ist ein Dienst,
1167 der sich nicht primär vom „Darbringen des Opfers Jesu Christi“ in der Feier der
1168 Eucharistie – her bestimmen kann, sondern es geht darum, aus der je neuen Umkehr
1169 zu Jesus Christus und in der Beziehung zur Gemeinde und mit der betenden
1170 Gemeinde den Raum zu öffnen, dass sich das Geheimnis der Erlösung, das Gott in
1171 Jesus Christus hat offenbar werden lassen, je neu ereignen kann. Die
1172 Repräsentanz Jesu Christi, die dem Priester zukommt, ist in der Feier der
1173 Eucharistie ein relationaler Vollzug. Das „in persona Christi“-Handeln ist auf
1174 die Gemeinde der Glaubenden bezogen, damit diese immer mehr in das Geheimnis
1175 Gottes, für das Jesus Christus steht und das in seinem ganzen Leben, seinem Tod
1176

1177 und der Auferstehung aufgegangen ist, hineinwachsen kann. Damit ist die
1178 Repräsentanz Jesu Christi in einem weiteren Sinn zu verstehen, entsprechend der
1179 vielen „ministeria“ und ihrer Ausrichtung am dienenden Christus (Mt 20,26; 25;
1180 Joh 13), von denen das Konzil spricht. Gerade die Christusrepräsentanz im
1181 diakonischen Amt wird dabei zu einer Erneuerung von Ekklesiologie und
1182 Amtstheologie im Dienst einer diakonischen Kirche beitragen. Jesus Christus
1183 repräsentiert, wer sich den Ärmsten der Armen annimmt (Mt 25,31-46), an die
1184 Ränder geht, sich verzehren lässt von der Not der Mitlebenden. Menschen ist
1185 zuzutrauen, dass sie im Heiligen Geist wahrnehmen, dass Jesus Christus ihnen
1186 begegnet, wenn ein Mensch – Frau oder Mann – ihnen zuhört, sie tröstet, sie
aufrichtet, sie heilt und im Leben orientiert.

1187 Das 2. Vatikanische Konzil hat Grundlagen für die Erneuerung der Amts- und
1188 Sakramententheologie gelegt. Diese können das Fundament darstellen,
1189 lehramtliche Argumentationsfiguren im Blick auf die Weihe von Frauen zu
1190 entkräften, die in den letzten Jahren in das Zentrum gerückt sind und die die
1191 sakramenten- und amtstheologischen Fragen mit der Geschlechteranthropologie
1192 verbinden. Christus als Mann könne nicht von einer Frau entsprechend
1193 repräsentiert werden, wie Papst Franziskus es z.B. in *Querida Amazonia*,
1194 formuliert: „Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der Eucharistie
1195 feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als
1196 Zeichen des einen Priesters“ (QA 101). Hier wird vom (männlichen) Priester
1197 gesprochen, der auf die (weibliche) Kirche im Sinn der Braut-Bräutigam-
1198 Metaphorik bezogen ist. In den Hintergrund rückt hier die geistgewirkte
1199 Vergegenwärtigung des auferstandenen Christus in der Eucharistiefeier, und in
1200 ihm sind nicht mehr männlich und weiblich (vgl. Gal 3,28).

1201 Von hier aus stellt sich die Frage, welchen theologischen Sinn die
1202 alttestamentlich grundgelegte Braut-Bräutigam-Metaphorik enthält. Im Kern dient
1203 diese Metapher dem Anliegen des Monotheismus und des besonderen Verhältnisses
1204 zwischen JHWH und Israel: dass Israel nur einen Gott hat, so wie Braut und
1205 Bräutigam füreinander exklusiv sind. Entsprechend war die christlich adaptierte
1206 Braut-Bräutigam-Metaphorik nie eindeutig den jeweiligen Geschlechtern
1207 zugeordnet, sondern kennt gerade auch die umgekehrte Zuordnung: etwa in der Rede
1208 von der „anima ecclesiastica“ (Origenes, Bernhard von Clairvaux); von hier aus
1209 hat die Symbolik eine Tradition in der Mystik. Die typologische Rede von
1210 Bräutigam und Braut nun im Sinne von Rollen auf geweihte Amtsträger und Laien in
1211 den sakramentalen Vollzügen zu verteilen, erscheint allerdings fragwürdig. Die
1212 Berichte nicht weniger Betroffener von sexueller Gewalt und spirituellem
1213 Missbrauch im Raum der Kirche (insbesondere Mädchen und Frauen) dokumentieren
1214 auch, dass ausgerechnet diese Geschlechtertypologie zum Einfallstor für
1215 Missbrauch geworden ist. Damit verbinden sich auch Anfragen an die genannten
1216 Aussagen von Papst Franziskus in *Querida Amazonia*, Nr. 101.

1217 Auch jenseits dieser Braut-Bräutigam-Metaphorik ist für Menschen, die
1218 sexualisierte Gewalt durch Priester erfahren haben, eine Deutung der
1219 „repraesentatio Christi capitis“, die sich auf das natürliche Geschlecht eines
1220 Amtsträgers bezieht, schwer erträglich. Es drängt sich die Frage auf: Soll es
1221 wirklich das Mannsein des Amtsträgers, seine körperliche Physis sein, die ihn
1222 qualifiziert, Jesus Christus in der Feier der Eucharistie angemessen zu
1223 repräsentieren? Sehr grundsätzlich muss jede spirituelle Überhöhung der
1224 Geschlechterdifferenz zum Zweck kirchlicher Rollenzuweisungen insbesondere im
1225 Rahmen der Ämtertheologie kritisch angefragt werden.

1226 5.3 Ekklesiologische Kontexte: Zur Verbindlichkeit der kirchlichen 1227 Lehrentscheidungen

1228 Jede theologische Erkenntnis von Menschen steht unter dem Vorzeichen der
1229 Fehlbarkeit. Allein Gottes Geist bewahrt die Kirche in der Wahrheit. Wichtig ist
1230 es daher vor allem, in einem kommunikativen Austausch eine gemeinsame
1231 Suchbewegung in einem geistlichen Prozess anzustrengen. In der theologischen
1232 Forschung wird über den Grad der Verbindlichkeit der lehramtlichen Äußerungen
1233 zur Frage der Ordination von Frauen zu sakramentalen Diensten und Ämtern in der
1234 Kirche kontrovers geurteilt. Die Argumente bedürfen einer erneuten Prüfung und
1235 einer Bewertung nach argumentativ nachvollziehbaren Kriterien. Dabei ist die
1236 grundlegende Thematik der Dogmenentwicklung zu berücksichtigen. Zudem stellt
1237 sich in der wissenschaftlichen Theologie die Frage, welche Form der
1238 Sprachhandlung bei spezifischen lehramtlichen Texten gegeben ist. Eine intensive
1239 Anstrengung, die Kriterien bei der Bestimmung der Grade der Verbindlichkeit von
1240 kirchlichen Lehräußerungen zu unterscheiden, ist erforderlich.

1241 Die römisch-katholische Lehrtradition kennt vier Formen von Äußerungen, denen
1242 das Attribut der Infallibilität (Freiheit von Irrtum) zugestehen ist: eine
1243 explizite Lehrmeinung des Bischofs von Rom unter expliziter Berufung auf seine
1244 Autorität („ex cathedra“ – Entscheidung), die Lehrentscheidung eines Ökumenischen
1245 Konzils aller Bischöfe, die übereinstimmende Lehrmeinung aller Bischöfe weltweit
1246 (vgl. LG 25) und die Lehrmeinung der Gesamtheit aller Gläubigen (vgl. LG 12).
1247 Bezüglich der Qualifizierung der vorliegenden Lehrtexte unter dem Vorzeichen
1248 ihrer Verbindlichkeit stellt sich die Frage, ob die von den Bischöfen
1249 unwidersprochen gebliebene Ankündigung von *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) die
1250 Kriterien der dritten Form erfüllt. Zugleich stellt sich die Frage, was es
1251 bedeutet, dass einzelne Bischöfe heute die Fragestellung im Ergebnis als offen
1252 betrachten und vertiefte Argumentationen im Einklang mit der theologischen
1253 Forschung anmahnen. Johannes Paul II. bezieht sich bei seinen Ausführungen zudem
1254 auf die Überlegungen, es sei „definitive tenendam“ („als endgültig zu
1255 bewahren“), was zwar nicht aus der Offenbarung in der Schrift eindeutig
1256 hervorgeht, wohl aber zur Wahrung der biblischen Offenbarung notwendig

1257 erforderlich sei. Diese Auffassung wird in der theologischen Fachliteratur
1258 kontrovers besprochen. Ist es wirklich so, dass die Mitte der christlichen
1259 Botschaft, die Verkündigung des österlichen Glaubens, nur zu wahren ist, wenn
1260 Frauen von diesem Amt ausgeschlossen werden? Oder ist es nicht eher so, dass
1261 Frauen in den Ostererzählungen genau diesen Dienst tun und Jesus Christus als
1262 lebendig gegenwärtig bezeugen?

1263 Es bedarf einer weltweiten gemeinsamen theologischen Anstrengung, die vielen
1264 Theologinnen und Theologen offenkundig erscheinende Diskrepanz zwischen der
1265 Inanspruchnahme der Überzeugung, die formulierten Lehrmeinungen seien
1266 letztverbindlich, und der von vielen Theologinnen und Theologen wahrgenommenen
1267 und in Fachbeiträgen bereits seit Jahrzehnten angesprochenen Schwäche der
1268 theologischen Argumentation möglichst zu beheben. Auf lange Sicht hin wird sich
1269 keine kirchliche Lehre als tragfähig und handlungsrelevant erweisen können, die
1270 im Widerspruch zu wissenschaftlichen – insbesondere bibeltheologischen –
1271 Erkenntnissen steht.

1272 5.4 Hermeneutische Erkenntnisse in der weltweiten christlichen Ökumene

1273 Im Bereich der Suche nach Glaubwürdigkeit ist auch der ökumenische Kontext der
1274 Thematik zu beachten. Die Römisch-katholische Kirche bekräftigt in nationalen,
1275 europäischen und weltweiten Dialogen immer ihre Bereitschaft, auf Suche nach der
1276 sichtbaren Einheit der Kirche zu bleiben. Diese ist nicht zu begründen, wenn
1277 dabei nicht auch in theologischen Gesprächen ein fachlicher Austausch über die
1278 Argumente geschieht, die zu einer unterschiedlichen Positionierung in der Frage
1279 der Teilhabe am Apostolat (auch) von Frauen, in amtlicher Verantwortung durch
1280 die Ordination, führten.

1281 Konstitutiv für die ökumenische Zusammenarbeit ist nach UR 7 die Bereitschaft
1282 zur Umkehr und damit verbunden, die Einsicht in die kontinuierliche
1283 Reformbedürftigkeit der Kirchen und ihre innere Angewiesenheit auf die
1284 komplementären Gaben und Werte der anderen Kirchen. Die Vorgaben des
1285 Ökumenismusdekrets verwirklichen sich dementsprechend in der geistlich
1286 begründeten Reziprozität der unterschiedlichen christlichen Traditionen. In
1287 allen Fragen der kirchlichen Lehre und Praxis gilt es daher die ökumenische
1288 Perspektive einzubeziehen und für einen Lern- bzw. Reformprozess bereit zu sein.

1289 Was bedeutet die Ökumenische Bewegung für die Beteiligung von Frauen an allen
1290 kirchlichen Ämtern in der Römisch-katholischen Kirche, wenn zahlreiche
1291 ökumenische Partner, die in ihrer Geschichte, in ihren Werten und ihrer
1292 Tradition ernstgenommen werden sollen, in den letzten Jahrzehnten, die
1293 Frauenordination beschlossen haben? Kann der als für das Wesen der Kirche als
1294 essentiell angesehene ökumenische Dialog diese Tatsache und diese Entwicklungen

1295 ausblenden?

1296 Forderungen nach einer gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern in den
1297 Kirchen wurden gerade im ökumenischen Kontext formuliert und immer wieder
1298 thematisiert. Frauen sollten ermächtigt werden, unterdrückende Strukturen in
1299 Gesellschaft und Kirchen in Frage zu stellen. Dabei sollte die Anerkennung des
1300 wesentlichen Beitrags von Frauen in Kirchen mit dem Ziel gleicher
1301 Mitverantwortung und Mitgestaltung herausgestellt werden.

1302 Die Ökumene hat die Frage nach Beteiligung von Frauen beharrlich auf die Agenda
1303 gesetzt und damit die Kirchen herausgefordert, patriarchale Strukturen zu
1304 reformieren und die bedeutende Rolle von Frauen in der Geschichte der Kirchen
1305 anzuerkennen. Das geschah auch unter Einbeziehung neuer Erkenntnisse der
1306 feministischen Theologie und Exegese. Die Einführung der Frauenordination in
1307 vielen Kirchen hat ökumenische Prozesse angestoßen.

1308 Das kontroverse Gespräch über die Frage nach Frauen in Diensten und Ämtern in
1309 der Kirche ist nicht eine bloße Strukturfrage, es geht nicht um eine
1310 „Funktionalisierung“ des Amtes, so die von Papst Franziskus in *Querida Amazonia*
1311 geäußerte Sorge (vgl. QA 100-101). Es geht bei der Frage nach Frauen im
1312 sakramentalen Amt um mehr: um ein erneuertes Verständnis dessen, was Kirche ist
1313 und um einen vertieften Zugang zur Sakramentalität. Es geht um eine
1314 Realisation eines Umkehrprozesses: je neu sich an dem ausrichten, was sich
1315 in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ereignet hat. Die institutionelle
1316 Gestalt der Kirche hat sich zuallererst an diesem Umkehrprozess zu orientieren.
1317 Entscheidend für die Zukunft wird eine grundsätzliche Erneuerung der
1318 Amtstheologie sein im Dienst der diakonischen Kirche. Es wird darum gehen, das
1319 „in persona Christi“-Handeln und die Christusrepräsentanz aus dieser Tiefe des
1320 Glaubensgeheimnisses, der Tiefe des Geheimnisses der Erlösung, die sich in
1321 Jesus Christus in seinen vielen Begegnungen auf den Wegen in Galiläa und nach
1322 Jerusalem ereignet hat und die für die Menschen Heilwerden, Ganzwerden und Leben
1323 bedeutet, heraus zu verstehen. Christusrepräsentanz „ereignet“ sich in der
1324 Erfahrung des Heils, in der Tiefe in der Feier der Eucharistie, auf die aber
1325 alle Wege der Nachfolge Jesu Christi bezogen sind, wo in Analogie zum Weg der
1326 Kenosis des göttlichen Logos der „arme Jesus“ (LG 8) sakramental vergegenwärtigt
1327 wird. Und hier gilt dann Gal 3,28: „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven
1328 und Freie, nicht männlich und weiblich: denn ihr alle seid einer in Christus
1329 Jesus.“ Dann ist die Repräsentanz Christi ein „Vollzugsbegriff“, der aus dem
1330 kommunikativen Offenbarungsverständnis und einer soteriologischen Erschließung
1331 der Sakramentalität erwächst. Die traditionelle substanzontologische
1332 Repräsentanz Jesu Christi und ein sacerdotal-kultisches Amtsverständnis werden
1333 aufgebrochen, und in dieser soteriologischen Perspektive spielt das Mann-Sein
1334 Jesu Christi keine Rolle. So kann Kirche dann zu einer geschwisterlichen und
1335

1336 partnerschaftlichen Kirche werden, die Männer und Frauen in gleicher Weise in
1337 die Nachfolge Jesu Christi beruft.

1337 6. Konsequenzen

1338
1339 Mit einem Änderungsantrag wurde beantragt, dass das SF Folgendes würdigt:
1340 **Ergänzung** um die Frage der Zölibatsverpflichtung im Grundtext des Synodalforums
1341 „Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche“. Die Antragskommission empfiehlt,
1342 diesen Änderungsantrag **abzulehnen**. ANNAHME der Ablehnung.

1343 6.1 Die Verkündigung des Evangeliums im Spiegel von Geschlechtergerechtigkeit

1344 Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche ist ein wesentlicher Prüfstein einer
1345 glaubwürdigen und wirksamen Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen. Nicht
1346 erst das 2. Vatikanische Konzil und in seiner Folge die Würzburger Synode
1347 betonen in biblischer Tradition, dass die Kirche als Ganze berufen ist, die
1348 Sendung Jesu Christi fortzusetzen. Alle sollen dies „auf ihre Weise“ und „für
1349 ihren Teil“ verwirklichen (LG 31). Alle sind berufen, „in Wort und Tat für die
1350 Botschaft Jesu Christi einzutreten“ (Laienverkündigung 2.1). Alle Getauften
1351 verbindet die gemeinsame Aufgabe und Verantwortung, „uns und den Menschen, mit
1352 denen wir leben, «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist» (1
1353 Petr 3,15)“ (Unsere Hoffnung, Einleitung). Auf die Frage nach der Relevanz des
1354 christlichen Glaubens wird es immer „so viele konkrete Antworten geben, wie es
1355 Gestalten lebendigen Christentums unter uns gibt“ (ebd.). Zugleich geht es um
1356 die Vermittlung der „provokierenden Kraft unserer Hoffnung [...] auch für alle,
1357 die sich schwertun mit dieser Kirche, für die Bekümmerten und Enttäuschten, für
1358 die Verletzten und Verbitterten“ (Unsere Hoffnung, Teil I).

1359 Durch die Jahrhunderte hindurch waren und sind Menschen unterschiedlicher
1360 Herkunft und Sprache, unterschiedlichen Geschlechts und sozialen Status
1361 bestrebt, der Botschaft des Evangeliums zu folgen und sie im konkreten Leben
1362 fruchtbar werden zu lassen. Die Überlieferungen in Bibel und früher Kirche, in
1363 Traditionen aus der Zeit der Patristik und der Scholastik, den Entwicklungen in
1364 den christlichen Kirchen und auch in der Römisch-katholischen Kirche belegen,
1365 dass gerade die Geschlechterfrage stets ein Prüfstein gelingender Verkündigung
1366 des Evangeliums von und mit allen und für alle Menschen war und bleibt.

1367 Für den Ausschluss von Frauen aus der Verkündigung gibt es keine klare
1368 Traditionslinie. Neben vermeintlich eindeutigen Aussagen im Mainstream der
1369 Tradition zu Ungunsten von Frauen gab es immer auch gegenläufige Entwicklungen.
1370 Sie brachten neue Sichtweisen und Antworten auf die Anforderungen der jeweiligen
1371 Zeit und Kultur mit sich; Frauen waren maßgeblich daran beteiligt. So wurde die
1372 Botschaft des Evangeliums immer wieder neu aufgenommen und in die Lebensvollzüge

1373 der Kirche(n) eingetragen.

1374 6.2 Theologisch und strukturell bedingte Hindernisse entdecken und beseitigen:
1375 Schritte zur Veränderung

1376 Um zu Geschlechtergerechtigkeit zu gelangen, müssen neue Perspektiven
1377 aufgenommen. Es muss das Verhältnis von Tradition und Innovation angemessen
1378 bestimmt werden. „Zeichen der Zeit“ müssen wahrgenommen, in ihren Chancen und in
1379 ihren Herausforderungen als Anstoß zu Veränderungen und Erneuerungen gesehen
1380 werden. Zu beleuchten ist die Diskrepanz zwischen pastoraler Praxis und
1381 kirchlicher Rechtsordnung: Die Kirche ist kein Selbstzweck, sondern für die Welt
1382 und die Menschen da. Ausgehend vom Gedanken der Dienstgemeinschaft ist die
1383 gleichwertige Mitwirkung aller am Sendungsauftrag zu betonen.

1384 Die vom Forum III vorgelegten Voten in den Handlungstexten nehmen die damit
1385 verbundenen Anliegen auf: Frauen sind von Gott berufen und haben Charismen.
1386 Frauen entscheiden mit und leiten verantwortlich. Frauen gestalten sakramentale
1387 amtliche Dienste auf ihre Weise. Frauen lehren und forschen. Frauen sind in der
1388 Weltkirche präsent.

1389 6.3 Geschlechtergerechtigkeit als ein (weiterer) Anstoß zum grundlegenden
1390 Strukturwandel der Kirche

1391 Die Erneuerung der Kirche „erschöpft sich nicht in einzelnen synodalen
1392 Reformmaßnahmen.“ (Unsere Hoffnung, Teil 2.4) Die in den Beratungen dieses
1393 Forums geforderten Erneuerungen führen zu einem Mindestmaß an Gerechtigkeit.
1394 Maßnahmen wie eine Stärkung der Gremien im Sinne von Machtkontrolle und
1395 Gewaltenteilung, selbst der Zugang von Frauen zum sakramentalen Amt stellen
1396 jedoch nur einen Zwischenschritt dar. Es stellt sich die Frage, ob allein durch
1397 die Integration von Frauen in das vorhandene System wirkliche
1398 Geschlechtergerechtigkeit zu erreichen ist. Die Kirche wird in den kommenden
1399 Jahren eine Struktur zu etablieren haben, die nicht auf der Dominanz bzw.
1400 Superiorität einiger Menschen über andere beruht. Diese Struktur wird den
1401 revolutionären Geist der im Evangelium verkündeten Gleichheit widerspiegeln
1402 müssen.

1403 Ist unser „kirchliches Leben nicht selbst viel zu verdunkelt und verengt von
1404 Angst und Kleinmut, zu sehr im Blick auf sich selbst befangen, allzu sehr
1405 umgetrieben von der Sorge um Selbsterhaltung und Selbstreproduktion [...] So
1406 fragt der Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ (Teil 1.8). Ein grundlegender
1407 Strukturwandel braucht den Mut, ggf. Positionen aufzugeben, die bisher als
1408 unumstößlich gelten. Sofern sich Entscheidungen als sachlich verfehlt oder

1409 menschlich ungerecht erweisen, müssen sie revidiert werden. Eine am Evangelium
1410 orientierte und dem Menschen zugewandte Kirche muss auch Mut zu Neuem haben und
1411 Experimente wagen.

1412 Transformationsprozesse, in denen sich Kirche(n) und Theologie(n) derzeit
1413 befinden, brauchen Kreativität und alternative Sichtweisen, um sie konstruktiv
1414 bewältigen können. Die konstruktive Reflexion von Pluralität und Offenheit ist
1415 für eine zeitgemäße und auch zukünftig relevante Auslegung des christlichen
1416 Glaubens entscheidend. Dafür ist die Abkehr von einem normierenden Mainstream,
1417 der das, was Menschen denken und erfahren, eher zudeckt als hört, unabdingbar.

1418 Der Beitrag von Denkerinnen außerhalb des Mainstreams gehört wesentlich zur
1419 christlichen Tradition und muss sichtbar gemacht werden, um der zunehmenden
1420 Komplexität unserer Lebenswelt Rechnung tragen zu können. Der Diskurs verändert
1421 sich, wenn Frauentraditionen und deren Wahrnehmung von Wirklichkeit als Gott-
1422 Mensch-Welt-Beziehung selbstverständlicher Teil sind. Theologie von Frauen (auch
1423 jener außerhalb des Mainstreams) ist ein wichtiger Motor in theologischen
1424 Transformations- und Pluralisierungsprozessen. Sich ergebende Kontroversen
1425 müssen ausgetragen werden mit dem Ziel, menschenverachtende, -einengende oder -
1426 verletzende Äußerungen und Praktiken, alle Formen des Missbrauchs zu benennen,
1427 zu kritisieren, zu beenden.

1428 Die Einforderung von Geschlechtergerechtigkeit im deutschen Synodalen Weg und
1429 ihre Herbeiführung dient gleichermaßen der Umsetzung des Evangeliums wie der
1430 Stärkung der Menschenrechte – bei uns und weltweit. Konturen einer
1431 geschlechtergerechten Kirche zeigen sich dort, wo sich alle als eine
1432 Gemeinschaft von Gleichgestellten in der Nachfolge Jesu verstehen: In ihr gibt
1433 es keine Unterdrückung, suchen alle nach Wahrheit, werden auch Visionärinnen und
1434 Prophetinnen gehört. Die Worte Jesu „Bei euch aber soll es nicht so sein“ (Mk
1435 10,43) sind Ansporn, in diese Utopie zu investieren.

1436 6.4 Im weltweiten Kontext denken

1437 In verschiedenen Phasen der Geschichte wie der Kirchengeschichte wurde Menschen
1438 ihre Würde abgesprochen: Menschen anderer Hautfarbe oder Herkunft,
1439 Nichtgläubigen, Frauen oder Kindern. Postkoloniale und Rassismus-Studien wie
1440 Erinnerungspolitik zeigen, dass strukturelle Ungleichheit zu ungleicher
1441 Gewährung von Menschenwürde, Menschenrechten auf Freiheit und Selbstbestimmung
1442 führen – eine Quelle von unausweichlicher Gewalt und Ursache von konkretem Leid.
1443 Aus der Verstrickung von Religion und Kirche in unterschiedliche Formen von
1444 Kolonialismus und Rassismus sind entsprechende Lehren ziehen. Gleichberechtigung
1445 ist ein moralischer Imperativ, der aus der Verantwortung für das Leben von
1446 Menschen erwächst, die unter vielschichtiger Unterdrückung leiden.

1447 So haben sich – zumeist neben dem Mainstream der Tradition – in jeder
1448 historischen Epoche herausragende Frauen mit prophetischem Mut für
1449 Menschenrechte und vor allem die Würde der Frau eingesetzt. Heute treiben
1450 weltweit unzählige Theologinnen, Ordensfrauen, geistliche Begleiterinnen und
1451 Aktivistinnen – ob selbst von Unterdrückung und Ausgrenzung betroffen oder in
1452 Solidarität mit Betroffenen – diesen Gedanken kreativ voran.

1453 Der Blick in die Weltkirche zeigt: Es sind – etwa in Amazonien (vgl. Querida
1454 Amazonia 99) – mit großer Mehrheit Frauen und einfache Leute, die sich pastoral
1455 engagieren und bereit sind, Verantwortung zu übernehmen: „Laiinnen“ sind
1456 Gemeindeleiterinnen. Weltweit schließen sich Frauen zu Bewegungen zusammen,
1457 sowohl vor Ort als auch im www. Sie stellen heraus, dass Frauen immer Teil der
1458 Kirche waren und sind – und durch gleichberechtigte Teilhabe an allen Diensten
1459 und Ämtern in der Kirche zur Erneuerung der Kirche beitragen.