



**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 unterwürfig  
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 Kathedraalkirchen 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 Geschlechtertypologien 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 einzusetzen

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, dass  
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.