

Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht,

// Ein Plädoyer für den Diakonat der Frau

von Theodor Nikolaou, München

Die Frauenordination ist zwar eine ökumenisch höchst aktuelle Frage, aber zugleich eine der umstrittensten der letzten Jahrzehnte. Die Palette theologischer Publikationen und kirchlicher Stellungnahmen zu diesem Problem reicht von der unbefangenen Befürwortung bis zur rigorosen Ablehnung. Es gibt einerseits Kirchen, die bereits Frauen ordinieren, und andererseits Kirchen, deren Vertreter offensichtlich nicht einmal bereit sind, sich in die Diskussion ernsthaft einzulassen. Es wäre zu vereinfacht, diese Haltungen bloß mit dem Vorwurf fortschrittlichen Zeitgeistes bzw. der Rückständigkeit abzutun. Die unterschiedliche Handhabung weist unverkennbar einerseits auf die unterschiedliche Lehre über die Kirche allgemein und das Priestertum insbesondere und andererseits auf die innere Lage der jeweiligen Kirche hin. Als Ergebnis dieser unterschiedlichen Handhabung zeigt sich jedenfalls eine theologische Argumentation, die meistens oberflächlich bleibt. Es wäre deshalb nicht verfehlt zu sagen, dass das Problem der Frauenordination bislang theologisch unterentwickelt ist. Wegen der verhärteten Fronten wird sich offensichtlich auch in den nächsten Jahrzehnten kaum etwas daran ändern können. Die Frauenordination, ebenso wie die Kommunion am gemeinsamen Kelch, wird für lange Zeit ein ökumenisches Problem und eine ökumenische Aufgabe ersten Ranges bleiben¹.

Im vorliegenden Artikel will ich die orthodoxe Sicht hinsichtlich der Frauenordination darlegen. Eine solche Darstellung erfordert aber in einem ersten Schritt eine kurze Darstellung und Auseinandersetzung mit zwei entgegengesetzten Positionen, welche die theologische Debatte weitgehend mitbestimmen: Es handelt sich nämlich zum einen um die De-facto-Lösung des Protestantismus und zum anderen um die „lehramtliche“ Entscheidung des Papstes. In einem weiteren Schritt werde ich die offizielle orthodoxe Position beschreiben und zum Schluss einige theologische Überlegungen anstellen und den Diakonat der Frauen als einen weiterführenden Vorschlag darstellen.

I. Zwei entgegengesetzte Positionen: Die De-facto-Lösung des Protestantismus und die „lehramtliche“ Entscheidung des Papstes

Es ist bereits angedeutet worden, dass die unterschiedliche Lehre der verschiedenen Kirchen über die Kirche und das Priestertum den hauptsächlichen Grund für die

¹ Zu diesem Ergebnis kommt mit Recht Anne Jensen in ihrem Aufsatz „Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?“, IKZ 84 (1994) 228: „Ganz gewiss – aber vor allem eine ökumenische Aufgabe!“.

unterschiedliche Handhabung des Problems bildet. Dies gilt vor allem in bezug auf die westlichen Kirchen, die Römisch-katholische einerseits und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen andererseits, deren Amtsverständnis in einem ursächlichen Zusammenhang steht. Auf den Ausbau der Ansprüche des Papstes und die Klerikalisierung des Priesteramtes bzw. die Bevormundung und Entmündigung der Laien durch den Klerus im Mittelalter folgte bekanntlich die Ablehnung fast jeglicher Autorität in der Kirche, die Überbetonung des Priestertums aller Gläubigen und letztendlich die Leugnung des Sakramentscharakters des Priestertums durch die Reformatoren. Dadurch entstanden also zwei Extrempositionen, die sich seitdem im Westen fast unversöhnlich gegenüberstehen und sich auch auf die Frage der Frauenordination auswirken.

In der Tat entspricht der Umgang des römischen Katholizismus und des Protestantismus mit der Frage der Frauenordination diesen beiden Extrempositionen. Die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen - angetrieben auch von der sogenannten „feministischen Theologie“ - haben das Problem der Frauenordination durch Schaffung von Fakten schon „gelöst“. Diese De-facto-Lösung lässt sich in groben Zügen folgendermaßen skizzieren:

1. In den Evangelischen Kirchen werden seit den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s Frauen ordiniert (in Deutschland seit 1927). Zwar fehlen auch heute noch vereinzelt Einwände und Proteste dagegen nicht gänzlich², aber im Großen und Ganzen handelt es sich mittlerweile um eine gefestigte Praxis. Eine der letzten Hürden ist wohl durch die Wahl von Maria Jepsen und ihre Einführung in ihr Amt als erste lutherische Bischöfin am 30. August 1992 in Hamburg genommen worden, was der damalige Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Gunnar Staalsett, einen „epochemachenden Augenblick“ nannte.

2. In der Anglikanischen Kirchengemeinschaft hat die Frage der Frauenordination über Jahrzehnte für heftige Kontroversen gesorgt. Ihren Höhepunkt haben diese Streitigkeiten der Anglikaner wohl überschritten, nachdem die Generalsynode der Anglikanischen Kirche von England der Ordination von Frauen zum Priesteramt zugestimmt hat, so dass am 13. März 1994 in Bristol 32 Frauen die Priesterweihe gespendet werden konnte. Bekanntlich hat dies zum Rücktritt vieler anglikanischer Priester oder zum Übertritt in eine andere Kirche geführt. Dennoch geht der Streit gewissermaßen weiter. Bezeichnend dafür ist z. B. die Tatsache, dass die Anglikanische Kirche von Wales sich noch im selben Jahr (1994) gegen die Frauenordination ausgesprochen hatte. Ebenfalls charakteristisch ist die vor kurzem abgegebene Erklärung des noch bis Ende Oktober 2002 amtierenden Erzbischofs von Canterbury George Carey, der die Differenzen und Alleingänge von Ortskirchen bezüglich der Zulassung von Homosexuellen und Frauen zum Priestertum als Gefahr für die Einheit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft betrachtet³.

3. In diesem Zusammenhang sei auch die Altkatholische Kirche erwähnt. Zwar ist sie nicht aus der Reformation hervorgegangen, aber sie weiß sich von Anfang an mit

² Von besonderem Interesse ist hierbei das ausführliche Papier der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) mit dem Titel „Die wesentlichen Argumente zur Frage einer Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, soweit sie bisher in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) geäußert wurden“, das am 14. November 2000 an alle Pfarrer und an alle Gemeinden der SELK gerichtet wurde.

³ Vgl. KNA-Ökumenische Information 40 (1.10.2002) 2.

den protestantischen Kirchen bezüglich des Protestaktes gegen Rom einig. Es überrascht darum nicht, dass die deutschen Altkatholiken in mancherlei Hinsicht und insbesondere in der Frage der Frauenordination als erste eine unübersehbare Nähe zum Protestantismus an den Tag gelegt haben (vgl. auch ihre Eucharistievereinbarung mit der EKD). Auf ihrer 51. Synode (am 10. Mai 1994) haben sie mit der Mehrheit von 124 zu 10 Stimmen beschlossen, künftig Frauen zum Priesteramt zuzulassen⁴. Zu diesem Beschluss nahm die Internationale Bischofskonferenz der Utrechter Union (IBK) in ihrer Versammlung vom 28. August bis 2. September 1994 Stellung und ließ die Mitgliedschaft des deutschen Bischofs in der Konferenz ruhen⁵. Die Internationale Bischofskonferenz hatte übrigens viele Jahren zuvor lapidar erklärt: „Sie kann, in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche, einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen.“⁶ Der Alleingang der deutschen Altkatholiken führte zu weiteren Diskussionen innerhalb der IBK und in der Sitzung vom 6. bis 16. Juli 1997 zu der Erklärung von Wislikofen, „dass in der Frage der Frauenordination zur Zeit keine einstimmige Entscheidung möglich ist“⁷. In derselben Erklärung wurde darüber hinaus festgehalten, dass diese Frage „die volle kirchliche Gemeinschaft unter den Kirchen der Urtechter Union gefährdet, beeinträchtigt oder gar schon zerstört hat. Damit ist der Sinn und das Wesen der Utrechter Union in Frage gestellt“⁸. Trotzdem folgten noch im selben Jahr (1997) die Altkatholiken in Österreich und im darauffolgenden Jahr (1998) die Altkatholiken in den Niederlanden und in der Schweiz dem Beispiel der deutschen Altkatholiken. Dagegen lehnen die Kirchen in Nordamerika, Polen und der Tschechischen Republik die Frauenordination weiterhin ab, „weil sie das alleinige Priestertum für Männer als gottgewollt und zum Wesentlichen des Glaubens gehörend betrachten“ (so die Begründung in der Homepage der Christkatholischen Kirche der Schweiz im Internet, Oktober 2002). Wie es nun in der Altkatholischen Kirche weitergehen wird, lässt sich schwer voraussagen.

Diese De-facto-Lösung der genannten Kirchen bedeutet zunächst eine direkte Herausforderung vor allem an die Römisch-katholische Kirche, weil ihre Gläubigen mit den evangelischen Christen am stärksten denselben Lebensraum teilen; außerdem findet die „feministische Theologie“ nicht zuletzt aufgrund dieses Zusammenlebens auch in ihren Reihen Anklang. Den herausfordernden Fakten des Protestantismus setzt die Römisch-katholische Kirche immer wieder die kategorische Ablehnung der Frauenordination entgegen. Den römisch-katholischen ekklesiologischen Prinzipien entsprechend geschieht dies unter Berufung auf das „ordentliche Lehramt“ des Papstes. Unter den einschlägigen Stellungnahmen scheinen mir in diesem Kontext die „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt“⁹ vom 15. Oktober 1976 und vor allem das „Apostolische Schreiben

⁴ Auf der Grundlage dieses Beschlusses wurden am 27. Mai 1996 in Konstanz zum ersten Mal zwei Frauen zu Diakoninnen ordiniert.

⁵ Vgl. das Communiqué in: *IKZ* 84 (1994) 252-253.

⁶ *Alt-Katholische Kirchenzeitung* 21 (1977) 19.

⁷ Vgl. die Homepage des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland im Internet, Stand: 09.02.2000.

⁸ Vgl. die Erklärung in: *IKZ* 87 (1997) 225-240, hier 234-237; die zitierte Zusammenfassung in: *IKZ* 88 (1998) 71.

⁹ Dokumentiert in: *Herder Korrespondenz* 31 (1977) 151-157. Vgl. auch Verlautbarungen des Apostolischen

von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe“ vom 22. Mai 1994 erwähnenswert (ähnlich argumentiert auch das Dokument über die „... Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom November 1997; vgl. auch eine sogenannte Notifikation der Glaubens-, der Klerus- und der Sakramentenkongregation vom September 2001, nach der „Kurse, die *Frauen* in der katholischen Kirche auf ein angestrebtes *Diakonat* hin ausbilden, nicht erlaubt seien“¹⁰).

Obwohl diese Dokumente auch einige bemerkenswerte Argumente liefern, ist besonders auffallend, dass der Papst in seinem Schreiben von 1994 die Erklärung „die Kirche (habe) keinerlei Vollmacht ..., Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche **endgültig** an diese Entscheidung zu halten haben“, „**kraft seines Amtes**“ abgibt¹¹. Diese Erklärung baut somit theologisch auf einer römisch-katholischen Besonderheit auf, einem höchsten Lehramt in der Kirche, welches einer Person, dem Bischof von Rom, zugestanden wird. Da es aber nach der Lehre der Alten Kirche und entsprechend nach orthodoxer Auffassung dieses Amt in der Kirche ohnehin nicht gibt und es auch aus ekklesiologischen Gründen nicht geben kann, liegt darin - zumindest formal - eine neue Extremposition. Den Fakten der protestantischen Kirchen wird nämlich das Machtwort des Papstes entgegengesetzt. Beides hat aber wenig mit einer theologischen Argumentation zu tun und schwächt überdies etwaige Sachargumente, wenn und soweit sie geltend gemacht werden. Jedenfalls überrascht es deshalb nicht, dass die Medien nach Bekanntgabe des päpstlichen Schreibens von dem Riegel „Roma locuta, causa finita“¹² zu berichten wussten. Diese Macht (oder vielleicht Ohnmacht?) des päpstlichen Machtwortes lässt sich auch einem mit dem päpstlichen Schreiben gleichzeitig veröffentlichten Kommentar im *Osservatore Romano* entnehmen. Danach handelt es sich bei dieser Entscheidung „um eine vom ordentlichen Päpstlichen Lehramt **in endgültiger Weise** gelehrt Doktrin“ und eine „mit Sicherheit wahre Lehre“¹³. Demnach war seitens der Römisch-katholischen Kirche das Problem ein für allemal erledigt und jegliche Diskussion um die Frauenordination überflüssig.

Es ist aber meines Erachtens mehr als problematisch, ob so komplexe und viele Gläubigen bewegende Fragen sich schon heute, aber auch und vor allem in der Zukunft durch ein Machtwort beantworten lassen. Das Beispiel der sieben Frauen, die sich am 29. Juni 2002 zu Priesterinnen haben weihen lassen und anschließend exkommuniziert wurden, zeigt die andauernde Brisanz und besonders die Komplexität der Frage nach der Frauenordination. Die Komplexität wird auch dadurch deutlich, dass immer mehr Gläubige Verständnis für eine stärkere Anbindung von Frauen an den kirchlichen Dienst aufbringen. Dieser Tendenz kann man nicht mit Anordnungen und Verboten entgegentreten. Vielmehr werden den Kirchen Dialogbereitschaft und Flexibilität abverlangt. In der Frage der Frauenordination wäre Flexibilität möglich, wenn z. B. die Römisch-katholische Kirche - trotz der oben genannten Notifikation der Glaubens-, der Klerus- und der Sakramentenkongregation - den Diakonat der Frau

Stuhls, 117, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994, S. 11-29.

¹⁰ Vgl. *Christ in der Gegenwart*, Nr. 39/2001, S. 335.

¹¹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 117, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994, S. 6.

¹² Vgl. *Süddeutsche Zeitung* vom 1.6.1994, S. 4.

¹³ Zitiert in: *Süddeutsche Zeitung* vom 31.5.1994.

wieder einführen würde, zumal dies der alten Tradition der Kirche im Osten und im Westen entspricht und ohnehin auch von prominenten katholischen Theologen befürwortet wird¹⁴.

Was nun die beiden oben beschriebenen Positionen der Römisch-katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen zu Extrempositionen macht, ist offensichtlich ein gestörtes Verhältnis zum Amt. Für die römisch-katholische Position liegt die Störung in der Inanspruchnahme eines aus orthodoxer Sicht nicht existenten „ordentlichen päpstlichen Lehramtes“ in der Kirche. Für den faktischen Übergang zur Praxis der Frauenordination bei den Protestanten liegt die Störung in der Leugnung des Sakramentscharakters des Priestertums - in klaren Worten heißt das: In der theologisch oberflächlichen Betrachtung und mithin weitgehenden Leugnung des Priestertums. Dieser grundlegende Aspekt lässt sich auch manchen Argumenten der Verfechter der Frauenordination leicht entnehmen. Wenn es z. B. zur Begründung eines Beschlusses für die Frauenordination heißt, es sei „ungerecht“, Frauen vom Priestertum auszuschließen, oder das Priesteramt sei „eine Frage der Disziplin“ oder man habe inzwischen gute Erfahrungen mit Pastorinnen gemacht, so wird offenkundig, dass hierbei der ekklesiologischen Bedeutung des Priestertums nicht einmal ansatzweise Beachtung geschenkt wird. Die Kirchen, die Frauen ordinieren, erwecken somit den Eindruck, dass sie ohne ökumenische Rücksicht handeln. Darüber hinaus erwecken die Verfechter der Frauenordination den Anschein, dass sie das „starke Argument“ einer De-facto-Lösung der theologischen Argumentation vorziehen. Sie erwarten deshalb theologische Argumente, die **gegen** die Frauenordination sprechen. Man muss aber die Frage stellen: Welche theologischen Argumente aus der Bibel und der Theologie des Priestertums lassen sich für die Frauenordination namhaft machen?

Die Frage ist von immenser ökumenischer Bedeutung, wenn man bedenkt, dass von Seiten der Orthodoxie schon früher der Anregung der evangelischen Christenheit zu einer „gegenseitigen Anerkennung der Ämter“ der Einwand entgegengebracht wurde, dass bei ihnen das Priestertum fehle, und deshalb von Anerkennung nicht die Rede sein könne¹⁵. Demnach muss man unumwunden festhalten, dass De-facto-

¹⁴ Diesen Vorschlag hat z. B. der Kardinal *Jean Daniélou* während der letzten Sitzung des zweiten Vatikanischen Konzils gemacht (vgl. *G. Taward*, *Woman in Christian Tradition*, London 1973, S. 217). Daniélou hatte sich vorher mit dem Thema befasst und die Ergebnisse seiner Untersuchungen im Aufsatz dargelegt: „Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne“ (*La maison-Dieu* 61 [1960] 70-96) bzw. „Ministry of Women in the Early Church“ (London 1961). Bezüglich des Diakonats der Frau aus ökumenischer und speziell römisch-katholischer Sicht sehr informativ und lesenswert ist die umfangreiche Dissertation von *Dorothea-Reininger* (Diakonin der Frau in der einen Kirche: Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999), sowie ihr Plädoyer für die Wiedereinführung des Frauendiakonats in der Römisch-katholischen Kirche: „Eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit lautet also, dass eine Entscheidung Roms für die Einführung des Diakoninnenamtes nicht nur keine Irritationen in den Beziehungen zu anderen Kirchen verursachen würde, sondern stattdessen in mehrfacher Hinsicht sogar als eine Art ‚Brücke‘ zwischen den Kirchen dienen könnte“ (S. 675). Das Buch erschien mit einem Geleitwort von Bischof (jetzigem Kardinal) Karl Lehmann, der von „der herausragenden Abhandlung“ von Reininger spricht und sie „zum gründlichen Weiterstudium“ empfiehlt (S. 23). Vgl. auch unten den IV. Abschnitt dieses Aufsatzes.

¹⁵ Vgl. die Bemerkungen des Ökumenischen Patriarchats über den Text „Taufe, Eucharistie, Amt“ der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“, in: *Episkepsis*, Nr. 174/2 vom 15.9.1977, S. 16: „Wo es weder das Priestertum noch das ordinierte Amt gibt, bedeutet es nichts und nützt es nichts, wenn nur ‚verbal‘ gesagt oder erklärt wird, dass ‚es anerkannt wird‘, was dort existiert oder als existent betrachtet wird. Dies ist einfach und deutlich.“

Lösungen nicht bloß die echte theologische Argumentation nicht ersetzen, sondern darüber hinaus auch der Ökumene schwer schaden. Einen ähnlichen Schaden fügen der Ökumene auch andere faktische Lösungen und Neuerungen des Protestantismus im Zusammenhang mit dem Priestertum zu: Beispielsweise die Zulassung von Homosexuellen zum Priesteramt, was einige evangelische Kirchen in Deutschland bereits beschlossen haben und praktizieren¹⁶. Ähnliches gilt z. B. auch hinsichtlich eines Beschlusses der Synode der anglikanischen Erzdiozese Sydney (Australien), dass in Zukunft auch Laien den Vorsitz bei einer Eucharistiefeier haben können (Lay Presidency). Denn nach Meinung der Synodalen sei die Verkündigung des Wortes die vornehmste Aufgabe des Priesters und die Eucharistiefeier bestätige lediglich das „Wort“¹⁷.

II. Die offizielle orthodoxe Position

Wenn oben die Entscheidung des Papstes formal als Extremposition dargestellt wurde, so darf dies nicht zu der Annahme führen, dass die Orthodoxe Kirche keine Klerikalisierungstendenzen kennt oder - was für das Thema dieses Aufsatzes viel wichtiger ist - dass sie im Hinblick auf die Frauenordination inhaltlich eine andere Position als die Römisch-katholische Kirche vertritt. Die Orthodoxe Kirche als Kirche katholischer Prägung und katholischen Selbstverständnisses („katholisch“ im Sinne der „qualitativen“ altkirchlichen Katholizität) hält wie die Römisch-katholische das Priestertum für ein Sakrament und weiß sich mit ihr darin einig.

Was die konkrete Frage der Frauenordination angeht, so muss hier vorausgeschickt werden, dass die Orthodoxe Kirche mit dieser Frage nur mittelbar in Berührung kommt. Damit soll klar ausgesagt werden, dass sie in ihren Reihen bislang weder mit der sogenannten „feministischen Theologie“ und ihren zum Teil übertriebenen Anliegen ernsthaft konfrontiert wird noch das Aufbegehren von Frauen, die Priesterinnen werden wollen, in größerem Ausmaß kennt. Das Problem der Frauenordination wird dagegen auf vielfältige Weise von außen in sie hineingetragen. Darum haben orthodoxe Stellungnahmen zu diesem Problem fast ausschließlich einen unübersehbaren Bezug auf die ökumenischen Verpflichtungen der Orthodoxie.

Die bisherigen, mir bekannten offiziellen Stellungnahmen lassen sich in folgenden Gruppen zusammenfassen:

1. Die wohl wichtigste Stellungnahme der Orthodoxen Kirche ist jener Passus, der von der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy/Genf, 15.-23. Februar 1986) im Rahmen ihrer Überlegungen über „Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten Christenheit“ verabschiedet wurde: „Darüber hinaus muss bei den Lutheranern und den Reformierten eine vermehrte Tendenz festgestellt werden, die Frauen zur Ordination zuzulassen. Dies wird als negative Entwicklung gewertet, denn sie

¹⁶ Vgl. die Eintragung der EKD im Internet „Theologische, staatskirchenrechtliche und dienstrechtliche Aspekte zum kirchlichen Umgang mit den rechtlichen Folgen der Eintragung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz September 2002“. Aus orthodoxer Sicht vgl. hierzu: Th. Nikolaou, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (VIOTH 3), St. Ottilien 1995, hier das Kapitel „Ehe, Sexualität und Enthaltsamkeit“, S. 70-83.

¹⁷ Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI 16 (13.4.1994) 2.

relativiert die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Dialoge. Die Konferenz rät, dass die Frage der Frauenordination von einer interorthodoxen Kommission studiert werde, damit die orthodoxe Lehre zu diesem Thema in allen Dialogen mit denjenigen christlichen Kirchen und Konfessionen, die solche Ordinationen vornehmen, dargelegt werden kann.¹⁸ Für den kundigen Leser bedeutet der Ausdruck „negative Entwicklung“ im Grunde negative Wertung und Ablehnung der Frauenordination schon bevor die anvisierte Konferenz zustande kam. Die Anregung, dass eine interorthodoxe Kommission sich mit der orthodoxen Lehre zu diesem Thema befassen sollte, diente nicht so sehr der Findung einer neuen orthodoxen Position, sondern vielmehr der besseren und eindeutigen Vertretung des herkömmlichen Ausschlusses der Frauen vom Priestertum.

2. Große Wichtigkeit für unser Thema besitzen auch jene Stellungnahmen, welche von verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen aufgrund ihrer Mitgliedschaft im ÖRK stammen und sich als Antwort auf das Lima-Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt“ (BEM) verstehen. Da dieses Dokument auch den Aspekt „Das Amt von Männern und Frauen in der Kirche“ behandelte (Amt § 18), berühren die von orthodoxen Kirchen abgegebenen Stellungnahmen auch die Frage der Frauenordination. Zusammenfassend¹⁹ enthalten diese Verlautbarungen folgende Gesichtspunkte: *Erstens* bemängeln sie die Tendenz einer Befürwortung der Frauenordination im Dokument, mit der Begründung, dass „weder biblische noch theologische Gründe gegen die Ordination von Frauen sprechen“ (Patriarchat von Moskau)²⁰. *Zweitens* stellen sie fest, dass die Frage der Frauenordination keine periphere, sondern eine sehr zentrale Frage ist (Kirche von Finnland)²¹. Sie berührt die ekklesiologisch relevante Frage des Priestertums, das für die Orthodoxe Kirche ein Sakrament ist; das Priestertum ist nicht bloß ein „Symbol“ oder „Zeichen“, wie es in der Praxis der protestantischen Kirchen verstanden wird (Patriarchat von Sofia)²². *Drittens* wird festgehalten, dass es in der Kirche nur das eine Amt gibt, welches vom Herrn gestiftet und von den Aposteln durch die sukzessive Ordination weitergegeben wurde. Daher ist die Aussage „Die Kirche muss den Dienst erkennen, der von Frauen verwirklicht werden kann, ebenso wie den, der von Männern geleistet werden kann“ in Paragraph 18 dieses Dokuments verwirrend (Patriarchat von Sofia)²³. *Viertens* weist das Patriarchat von Bukarest auf die Notwendigkeit einer panorthodoxen Antwort auf die Frage des Amtes insgesamt hin²⁴.

¹⁸ Vgl. OFo 5 (1991) 338.

¹⁹ G. Tsetsis, A Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on „Baptism, Eucharist and Ministry“, OFo 1 (1987) 109.

²⁰ M. Thurian (ed.), Churches respond to BEM, vol II, (Faith and Order Paper 132), Genf 1986, S. 9.

²¹ M. Thurian (ed.), a.a.O., S. 28.

²² M. Thurian (ed.), a.a.O., S. 23.

²³ Ebd.: „this phrase ... perplexes us“.

²⁴ M. Thurian (ed.), Churches respond to BEM, vol III, (Faith and Order Paper 135), Genf 1987, S. 12. In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass vom 11.-18. Juni 1985 in Brookline Mass., USA, ein Interorthodoxes Symposium stattfand, das sich mit dem Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt“ befasst hat. Der § 18 bzw. die Frage der Frauenordination wurde dort zu jenen Gesichtspunkten des Dokuments gezählt, die „einer weiteren Verdeutlichung und Bearbeitung bedürfen“: M. Thurian (ed.), Churches respond to BEM, vol I, (Faith and Order Paper 129), Genf 1986, S. 125-126. Vgl. auch Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses, (Faith and Order Paper, 149), Genf 1990, S. 80. Kommentar-Bemerkungen des Ökumenischen Patriarchats über den Text „Taufe, Eucharistie, Amt“, in: *Episkepsis*, Nr. 174/2, 15.9.1977, S. 16. Siehe auch das Schreiben der Hl. Synode der russischen orthodoxen Kirche an die Leitung des Weltkirchenrates in Genf über „Die V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates

3. Ferner muss hier jenes Dokument angeführt werden, welches bei der Interorthodoxen Theologischen Tagung verabschiedet wurde, die vom 30. Oktober bis 7. November 1988 auf Rhodos stattgefunden hat. Die betreffende Konsultation, die vom Ökumenischen Patriarchat einberufen wurde, setzte jene Anregung um, die, wie bereits angeführt, von der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz gegeben wurde. Das bei dieser Tagung verabschiedete Dokument trägt den Titel „Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen“²⁵. Während die oben genannten Stellungnahmen die Frauenordination ohne besondere Begründung verwerfen, ist dieses Dokument eine sehr interessante Zusammenfassung theologischer Argumente, die nach Meinung der Verfasser gegen die Ordination von Frauen sprechen. Darum ist dieser Text aus theologischer Sicht von größerer Bedeutung als die oben erwähnten Stellungnahmen. Das Dokument umfasst zwei Teile: A. „Theologische Einsichten“ und B. „Besondere Anliegen“.

Im *ersten Teil* werden folgende Gesichtspunkte behandelt: I. „Das Mysterium der Inkarnation und die Kirche“, II. „Das Priestertum Christi“, III. „Die Typologie 'Adam-Christus' und 'Eva-Maria'“, IV. „Der männliche Charakter des 'sakramentalen' Priesteramtes“ und V. „Christus und die Theotokos in der Rekapitulation der Menschheit“.

Von besonderem Interesse ist hierbei das vierte Kapitel mit dem charakteristischen Titel „Der männliche Charakter des 'sakramentalen' Priesteramtes“. Im dritten Abschnitt dieses Kapitels (§ 14) wird die, nach den Worten des Dokuments, „Unmöglichkeit der Ordination der Frauen zum besonderen Priesteramt, wie es in der Tradition der Kirche begründet liegt, in folgenden geistlich verwurzelten Positionen zum Ausdruck gebracht:

- a. aufgrund des Beispiels unseres Herrn Jesus Christus, der keine Frau zu einem seiner Apostel ausgewählt hat;
- b. aufgrund des Beispiels der Theotokos, die in der Kirche keine sakramentale priesterliche Funktion ausgeübt hat, obwohl sie würdig war, Mutter des fleischgewordenen Sohnes und Logos Gottes zu werden;
- c. aufgrund der apostolischen Tradition, nach der die Apostel, die dem Beispiel des Herrn gefolgt waren, keine Frau zu diesem besonderen Priesteramt in der Kirche ordiniert haben;
- d. aufgrund einiger Punkte der paulinischen Lehre, die auf die Stellung der Frauen in der Kirche Bezug nehmen, und
- e. aufgrund des Kriteriums der Analogie, nach der, falls die Ausübung des sakramentalen Priesteramtes durch Frauen gestattet sei, es von der Theotokos hätte zuerst ausgeübt werden sollen.“²⁶

Im *zweiten Teil* des Dokuments werden einige weiterführende Aspekte und Vorschläge diskutiert, wie z. B. „Die Gleichheit und Unterscheidung von Frauen und Männern“ oder die Möglichkeiten einer „intensiveren Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche“. Vor allem wird hier die Wiedereinführung „des apostolischen Amtes

der Kirchen in Nairobi“, in: *Informationen aus der Orthodoxen Kirche*, N.F. No. 6, Frankfurt 1977, S. 7-8.

²⁵ *Ecumenical Patriarchate* (Ed.), *The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Ecumenical Patriarchate (Konstantinopel) 1988. Auf Griechisch erschien es im Tertios-Verlag Katerini 1988 und auf Deutsch in: *Ofo* 3 (1989) 93-102.

²⁶ *Ofo* 3 (1989) 96. Unter Berücksichtigung des Originals wurde die Übersetzung in einigen Punkten verbessert.

der Diakoninnen“ angeregt und die Berufung von Frauen und Männern zur Heiligkeit als das eigentliche Ziel kirchlichen Lebens dargelegt.

4. Einige wohl weniger wichtige orthodoxe Stellungnahmen und Reaktionen zur Frage der Frauenordination liegen im Rahmen der offiziellen Ökumenischen Dialoge vor, welche die Orthodoxe Kirche mit anderen Kirchen führt. Hierzu zählen z. B. die Verlautbarung im Kommuniqué anlässlich des Besuches des Erzbischofs von Canterbury, Dr. Coggan, beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios im Jahr 1977: „Die hauptsächliche Schwierigkeit während des Zusammentreffens war die Frauenordination, die das Ökumenische Patriarchat offiziell für unannehmbar erklärte.“²⁷

III. Einige theologische Überlegungen

Auch wenn die oben dargelegten orthodoxen Stimmen bezüglich ihres verbindlichen Charakters unterschiedlich zu bewerten sind, lassen sie insgesamt eindeutig erkennen, dass die Orthodoxe Kirche der Priesterweihe von Frauen gegenüber in offiziellen Äußerungen eine ablehnende Haltung einnimmt. Aufgrund der Tatsache aber, dass das Thema der orthodoxen Theologie und Kirche mehr oder weniger von außen aufgezwungen wird und in ihren Reihen bislang nicht ausreichend untersucht und diskutiert worden ist, halte ich es für erforderlich, dass die Orthodoxie sich entsprechend ihrer Tradition Zeit lässt und weiterhin um eine tiefere Sicht der Sachverhalte bemüht bleibt. In diesem Sinne kann man behaupten, dass das Thema der Frauenordination aufgrund der bisherigen Stellungnahmen für die Orthodoxe Kirche erst einmal in den Rang eines **Theologoumenons** erhoben wurde. **Die konstatierte ablehnende Haltung der Frauenordination gegenüber sollte darum nicht als endgültig gelten.**

Im Sinne einer solchen Vorläufigkeit lohnt es sich in diesem Zusammenhang, sich zwei für die Theologie des Priestertums überaus wichtigen Fragen kurz zuzuwenden und zum anderen einige Stimmen von zeitgenössischen orthodoxen Theologinnen und Theologen anzuführen.

1. Die erste Frage lautet: Inwiefern sprechen die wesentlichen Aspekte der Theologie des Priestertums, wie z. B. das Priestertum in seiner Beziehung zum Priestertum Christi und zur eucharistischen Gemeinschaft, gegen die Ordination der Frau?

Der Hinweis auf das Mannsein Christi vermag für unsere Fragestellung theologisch gar nichts auszusagen. Denn das Mannsein Christi bezieht sich ausschließlich auf die Heilsgeschichte (auf das Mysterium der Oikonomia), d. h. auf den menschengewordenen Logos Gottes und nicht auf die zweite Person der Heiligen Dreieinigkeit und ihr innertrinitarisches Verständnis. Wie die Kirchenväter mit Recht betonen, ist Gottes Wesen, das Dogma der Theologie, dem menschlichen Verstand unzugänglich und unbegreiflich. Darum sind die menschlichen Kategorien völlig ungeeignet, wenn es darum geht, Gott in seiner Natur zu beschreiben. Wenn manchmal einige Verfechter

²⁷ *Church Times*, May 6, 1977, S. 1. Zu den Schwierigkeiten wegen der Frauenordination im Orthodox-Anglikanischen Dialog s. K. Ware - C. Davey (ed.), *Anglican-Orthodox Dialogue*, London 1977, S. 43, 75 f. Siehe auch die Meinung einzelner Hierarchen in: *Episkepsis*, Nr. 156, 1.11.1976, S. 5; Nr. 165, 1.4.1977, S. 3. In derselben Richtung war ebenfalls die Verblüffung orthodoxer Hierarchen, als beim ersten Treffen der Internationalen Orthodox-Lutherischen Kommission in Espoo/Helsinki im Jahr 1981 eine lutherische Pastorin nach dem Morgengebet die Kommissionsmitglieder segnete.

einer feministischen Theologie oberflächlichweise den Einwand bringen, dass die Theologie ein maskulines Konstrukt sei, so muss man diesem Vorwurf in aller Deutlichkeit entgegnen, dass das Konzept einer Theologie, welche die angewandte Terminologie und Sprache buchstäblich versteht, Götzendienst ist. Die Ausdrücke (der) Vater und (der) Sohn sind Bezeichnungen, die sich weder auf das Wesen noch auf das Wirken Gottes beziehen; sie betreffen vielmehr die „Beziehung“ (σχέσις) der betreffenden Personen im innertrinitarischen Verständnis, wobei der Vater derjenige ist, der zeugt, und der Sohn, der gezeugt wird²⁸. Außerdem werden sie in der Patristik durch die in diesem Kontext gleichbedeutenden Begriffe ἡ αἰτία (die Ursache) und τὸ αἰτιατὸν (das Verursachte) ersetzt. Darüber hinaus kennt die Theologie von Anfang an auch weibliche Ausdrücke in bezug auf den Logos Gottes, wie z. B. ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ (die Weisheit Gottes), ἡ Εἰρήνη τοῦ Θεοῦ (der Frieden Gottes), ἡ Δύναμις τοῦ Θεοῦ (die Kraft Gottes) etc. Schließlich ganz davon zu schweigen, dass ein Begriff oft nicht in allen Sprachen dasselbe Geschlecht hat (ἡ Εἰρήνη ist z. B. im Griechischen weiblich, während der Frieden im Deutschen männlich ist; ähnliches gilt auch für den Heiligen Geist, der z. B. im Griechischen Neutrum τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, im Hebräischen Femininum und im Deutschen Maskulinum ist).

Auch bei der Menschwerdung des Logos Gottes ging es nicht um Mann- bzw. Frauwerdung, sondern um die hypostatische Einigung der göttlichen mit der menschlichen Natur und das Heil der Letzteren. Was die Weisheit Gottes angenommen hat, ist die menschliche Natur und zwar in ihrer Allgemeinheit. Die üblichen und bewährten Termini beispielsweise ἐνανθρώπησις (Menschwerdung), ἐσάρκωσις (Fleischwerdung), θεάνθρωπος (Gottmensch) vermeiden richtigerweise jeden Bezug auf ein bestimmtes Geschlecht. Besonders bezeichnend dafür ist das Dogma des ἐνυπόστατον, der Enhypostasierung (des Personwerdens) der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos. Dies bedeutet nicht nur, dass beide Naturen eine Hypostase haben, sondern auch, dass diese eine Hypostase die des Gott-Logos ist, weil die göttliche Hypostase zum einen das Unwandelbare ist und zum anderen vor der menschlichen existiert hat. Die menschliche Natur Christi hat für sich vor der Menschwerdung des Logos nicht existiert; ihre Existenz entstand durch ihre Annahme seitens der göttlichen Hypostase (Enhypostaton). Nach der Vereinigung ist selbst der göttliche Logos nicht mehr ohne die menschliche Natur denkbar. Diese wurde der Gnade nach vergöttlicht, was auch jedem erlösten Menschen zuteil wird. Im Lichte der Menschwerdung und der sich daraus resultierenden Erlösung des Menschen in Christus ist die Unterscheidung zu Mann und Frau völlig unerheblich. Alle sind in Jesus Christus „einer“ und „es gibt weder Mann noch Frau“ (Gal 3, 28)²⁹. Das Dogma der Zwei-Naturen-Lehre hat gerade den besonderen Sinn, dass die Kategorie von Mann und Frau für die Heilswirklichkeit im fleischgewordenen Logos ohne Bedeutung bleibt. Gemäß den Berichten der Evangelisten war die historische Person Jesu Christi selbstverständlich ein männliches Wesen.

²⁸ *Gregor der Theologe*, Oratio 29,16: PG 36, 96 A: „οὐτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ ... οὐτε ἐνεργείας σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα. Ὡς γὰρ παρ' ἡμῖν αἱ κλήσεις αὗται τὸ γνήσιον καὶ οἰκτεῖον γνωρίζουσιν, οὕτω ἀνάκει τὴν τοῦ γεγεννημένου πρὸς τὸ γεγεννηκὸς ὁμοφυίαν σημαίνουσιν“. Siehe auch *Johannes Damaskenos*, De fide orthodoxa 1,12: PG 94, 848 C – 849 B.

²⁹ Vgl. auch *Gregor der Theologe*, Oratio 37,6: PG 36, 289 B-C: „Εἰς ποιητὴς ἀνδρὸς καὶ γυναικός, εἰς χοῦς ἀμφοτέροι, εἰκὼν μία, νόμος εἷς, θάνατος εἷς, ἀνάστασις μία.“ *Johannes Chrysostomos*, In Genesim 2,2: PG 54, 589: „Γυναικὸς γὰρ καὶ ἀνδρὸς εἷς ὁ τύπος καὶ ὁ χαρακτήρ, καὶ ἡ ὁμοίωσις μία“.

Aber gerade dieses Mannsein Christi ist für die Errettung des Menschen und infolgedessen für die Theologie insgesamt und die Theologie des Priestertums insbesondere unwichtig.

Für die Theologie des Priestertums ist dagegen das dreifache Amt Christi als Prophet, Hohepriester und König relevant³⁰. Das dreifache Amt Christi in der Kirche ist nicht bloß eine historische Erscheinung, die der Vergangenheit angehört, sondern auch ein unmittelbares göttliches Handeln hier und jetzt. Dieses Handeln ist unmittelbar, weil Jesus Christus in der Kirche durch den Heiligen Geist unmittelbar wirkt und sein dreifaches Amt ausübt. Anders ausgedrückt: Wo Christus durch den Heiligen Geist handelt, dort verwirklicht sich Kirche. Er ist und bleibt der eigentlich Handelnde, der große Lehrer, Hohepriester und König der Kirche.

So betrachtet versteht es sich von selbst, dass das Amt der Apostel und entsprechend das Amt ihrer Nachfolger, d. h. das Priestertum in der Kirche, an dem Amt Christi partizipiert und sich von daher ableitet und versteht. Die Beziehungshaftigkeit des Herrn zu den Amtsträgern ist nicht primär im Sinne einer juridischen Vertretung und Bevollmächtigung, also eines äußeren Aktes der Stellvertretung (eine Sicht des Priestertums, die seit dem Mittelalter im Westen immer wieder anzutreffen ist), sondern vielmehr im Sinne der pneumatischen Befähigung und der unsichtbaren Parusie (Gegenwart) und Wirkung des Herrn in seiner Kirche zu verstehen. Nach Nikolaos Kabasilas ist es der Herr, der „durch die Hände“³¹ der Priester die Sakramente spendet. Und nach Johannes Chrysostomos³² gehören auch die Priester dem einzigen Hirten und Herrn Jesus Christus gegenüber zu den Schafen. In dieser Zugehörigkeit von Priestern und Gemeinde drückt sich auf besondere Weise die doppelte Beziehungshaftigkeit des Amtes in der Kirche aus: Die Priester, ein Teil des Volkes Gottes, empfangen in der Weihe die Gaben des Heiligen Geistes und werden befähigt, trotz ihrer Unwürdigkeit der Gemeinde vorzustehen und mit ihr vor Gott zu treten und das „unblutige Opfer“ darzubringen, d. h. die Eucharistie zu feiern, wobei Jesus Christus nach den bezeichnenden Worten der Chrysostomos-Liturgie „der Darbringende und der Dargebrachte“ (ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος) bleibt. Welche Gründe sprechen im Licht dieses grundlegenden Aspekts der Theologie des Priestertums gegen die Frauenordination?

2. Die zweite Frage lautet: Welche Bedeutung kommt der tradierten Praxis der Kirche zu, welche die Zulassung von Frauen zum Priestertum nicht kennt?

Ohne jeden Zweifel kommt der Tradition der Kirche eine überaus große Bedeutung zu. Denn die Kirche versteht sich als Heilsgemeinschaft, die in Konsens und Kontinuität mit dem von Anfang an Überlieferten steht. Die Überlieferung ist ihr ureigenes Prinzip. Kontinuität darin zu bewahren, ist darum eine lebenswichtige Aufgabe der Kirche. Sie ist eine sine qua non Bedingung ihrer inneren, legitimen

³⁰ Vgl. Th. Nikolaou, Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche, in: A. Rauch - P. Imhof (Hgg.), Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat - Patriarchat - Papsttum, St. Ottilien 1991, S. 425 ff.

³¹ Nikolaos Kabasilas, Explication de la divine liturgie 28,2: Traduction et Notes de S. Salaville, Sources Chrétiennes 4, Paris 1967, S. 178: „Τοῦτο διὰ τῆς χειρὸς καὶ τῆς γλώσσης τῶν ἱερέων τὰ μυστήρια τελεσιουργεῖ.“

³² Johannes Chrysostomos, In ascens. Domini, 12: PG 52, 784. Vgl. Gregor der Theologe, Oratio 32,10: PG 36,185 B. Vgl. dazu I. Karmiris, Ἡ Ἑκκλησιολογία τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν, Athen 1962, S. 94 f. Th. Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomos, unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 56), Bonn 1969, S. 70.

Entwicklung und Erneuerung. Kontinuität und Entwicklung sind im Leben - und die Kirche ist Leben - nicht widersprüchlich, sondern ein normaler Vorgang; sie bewahren einerseits vor Stagnation und andererseits vor abrupten Sprüngen und „Neuerungen“.

Obwohl das Evangelium die Gleichberechtigung von Mann und Frau betont, ist es eine Tatsache, dass Jesus Christus nur Männer zu Aposteln im engeren Sinne³³ gewählt hat und sie mit der Verkündigung der Frohbotschaft beauftragt hat. Durch die Erfüllung dieses Auftrages entstanden bekanntlich an vielen Orten Gemeinden, welche die Apostel bewährten Mitarbeitern anvertrauten. Aus Apg 14,23 und 20,28 erfahren wir, dass die Apostel προεβύτεροι (nicht nur im Sinne des fortgeschrittenen Alters, sondern auch einer kirchlichen Eigenschaft und Verantwortung) oder ἐπίσκοποι zu ihren Nachfolgern bestellten und dass diese Bestellung - von Gebet und Handauflegung begleitet - durch den Heiligen Geist erfolgte; diese Nachfolger erhielten den Auftrag, auf sich und auf die ganze Herde Acht zu geben und „als Hirten für die Kirche Gottes zu sorgen“. Aus diesen und ähnlichen Nachrichten des Neuen Testaments (vgl. auch 1 Tim 3,1 f.; 4,14; 5,17; 2 Tim 1,6; Tit 1,5) resultiert, dass die Apostel bestimmten Männern in der Kirche nicht nur Verantwortung, sondern auch ein besonderes Charisma übertragen haben, welches verbindlich weitergegeben wird. Diese Weitergabe des Auftrages der Apostel in der Ortsgemeinschaft wird somit zu einem wesentlichen Merkmal der Kirche und findet ihren besonderen Ausdruck im Amt der Nachfolger der Apostel. Es entsteht dadurch die besondere Gabe des ordinierten Amtes, welche die Legitimität und Notwendigkeit anderer Charismen in der Kirche nicht bestreitet und erst recht nicht ausschließt, wie ebenfalls das Neue Testament (vgl. bes. 1 Kor 12, 28 f.) berichtet.

Während aber diese anderen Gaben im Laufe der ersten zwei Jahrhunderte stark abnahmen oder verschwanden, setzte sich die Dreistufung des Priestertums (Bischof, Presbyter, Diakon) durch. Diese Entwicklung des ordinierten Amtes ist zwar im Neuen Testament nicht eindeutig beschrieben - vor allem unklar ist hier das Verhältnis zwischen Presbyteros und Episkopos -, aber doch bereits bei Ignatios von Antiochien (+ vor 117) deutlich bezeugt. Mit Recht folgert man daraus, dass die Dreistufung des Priestertums sich als eine der apostolischen Überlieferung entsprechende ekklesiologische Realität durchgesetzt hat. Aber gleichzeitig muss man sich fragen, ob angesichts der Vielfalt der Charismen in der frühen Kirche und insbesondere der Tatsache, dass das ordinierte Amt zumindest eine Zeit lang mit diesen koexistiert hat und sich gegen sie behaupten musste, die Kirche heute wirklich nicht legitimiert ist, die weitgehende Eindeutigkeit des Traditionsarguments zu überdenken.

Ein solches Überdenken kann nicht auf die Heilswahrheiten der christlichen Botschaft (z. B. die Lehre vom Dreieinigem Gott, die Menschwerdung des Logos und die Rettung des Menschen nur in Christus etc.), sondern lediglich auf solche Fragen bezogen werden, die sich nachweislich als geschichtlich bedingte Entwicklungen erweisen: z. B. die Grenzen eines Bistums bzw. einer Metropole bzw. einer autokephalen Kirche oder die Ehrenreihenfolge verschiedener Bistümer oder die oben angesprochene und für unser Thema überaus wichtige Vielfalt der Charismen in der frühen Kirche, eine

³³ Auch die Namen der „zweiundsiebzig Apostel“ (Lk 10, 1 ff), die in den verschiedentlich überlieferten Listen auf insgesamt 212 (!) ansteigen, sind alle männlich, was auch kaum anders zu erwarten war, zumal sie erst im Laufe der Kirchengeschichte bestimmt wurden. Vgl. L. Philis, Τὸ πρόβλημα τῶν ἐβδομήκοντα Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου, Athen ²1976, S. 195-208.

Vielfalt, die verloren gegangen ist. Einer der bedeutendsten Kanonisten des byzantinischen Mittelalters, Johannes Zonaras, beschreibt diese Entwicklung folgendermaßen: „Es gab in der Alten Kirche (παρὰ τοῖς παλαιοῖς) einige Gewohnheiten, die in den Kirchen zu beobachten waren; einige davon hat die Zeit verändert, andere aber hat die Zeit gänzlich ausgelöscht und andere wiederum wurden sogar von Kanones verboten“.³⁴ Interessanterweise macht Zonaras diese Bemerkung, indem er Kanon 11³⁵ des Konzils von Laodikeia (um 360) kommentiert. In diesem Kanon geht es um die sogenannten „Presbytides“ (πρεσβύτιδες) in der Alten Kirche. Zonaras vertritt hierbei mit Recht die Meinung, dass die Presbytides keine Priester, sondern „alte Frauen“ waren, die als „Vorsteherinnen“ (προκαθήμεναι) gegenüber den übrigen ins Gotteshaus eintretenden Frauen eingesetzt wurden; sie fungierten „wie Lehrer“ und sorgten „für Ordnung“ (ὥσπερ διδασκάλους ... πρὸς εὐταξίαν)³⁶. Von besonderem Interesse ist die Ansicht eines weiteren Kanonisten, Alexios Aristenos³⁷, der das Verbot, dass Frauen in seiner Zeit nicht mehr als „Vorsteherinnen“ eingesetzt wurden, dadurch begründet, dass Frauen auch keine politischen Ämter bekleideten. Auch hieraus lässt sich die Zeitbedingtheit einiger Entwicklungen in der Kirche folgern und das Überdenken gewisser „Traditionen“ legitimieren.

Im Zusammenhang mit unserem Thema betrifft das Überdenken vor allem die Stellung der Frau in der Gesellschaft insgesamt und in der Kirche insbesondere. Unter dem Einfluss sozio-kultureller Faktoren musste die Frau im Laufe der Geschichte selbst im Leben der Kirche einige Diskriminierungen hinnehmen. Dieser Einfluss wird auch von Kirchenvätern offen angesprochen und kritisiert, wie das bekannte Wort von Gregor dem Theologen³⁸ belegt: „Ich akzeptiere diese Gesetzgebung nicht, ich lobe die Gewohnheit nicht. Es waren Männer, welche die Gesetze erlassen haben. Deshalb wendet sich die Gesetzgebung gegen Frauen“. Die im Neuen Testament bekräftigte Gleichstellung von Mann und Frau wich spätestens im vierten Jahrhundert einigen aus heutiger Sicht nicht leicht nachvollziehbaren Vorschriften, wie z. B. das Verbot, nach dem Frauen nicht in den Altarraum eintreten dürfen³⁹. Dieses Verbot wurde Ende des 7. Jh.s durch Kanon 69 des Konzils im Trullo auch auf alle Laien ausgedehnt, was aber heute in fast allen orthodoxen Gemeinden seine Gültigkeit verloren hat.

³⁴ G. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 Bde., Athen 1852-1859 [Nachdruck 1966]; hier Bd. 3, S. 181.

³⁵ Der Text des Kanons: „Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας, ἧτοι προκαθήμενας, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι.“ (Darüber, dass die sogenannten Presbytides, d. h. die Vorsteherinnen, nicht in der Kirche eingesetzt werden).

³⁶ Ähnlich urteilt auch Theodor Balsamon: G. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 3, S. 181. Vgl. auch K. Yokarinis, Ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν στό πλαίσιο τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης, Katerini 1995, S. 274-282. Nicholas Afanasiev (Presbytides or Female Presidents. Canon 11, Council of Laodicea, in: Thomas Hopko [ed.], Women and the Priesthood, Crestwood N. Y. 1983, S. 71) äußert dagegen die Ansicht, dass „the institution of presbytides or female presidents was not a Church-wide phenomenon but was limited to an apparently not very sizable circle of several local churches. ... We can easily assume that women were appointed as presbyters in a number of churches influenced by Montanism“.

³⁷ G. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 3, S. 181-2.

³⁸ Oratio 37,6: PG 36, 289 B: „Οὐ δέχομαι ταύτην ἡ νομοθεσίαν, οὐκ ἐπαινώ τὴν συνήθειαν. Ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθετοῦντες, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία.“

³⁹ Dieses Verbot begegnet uns im Kanon 44 des Konzils von Laodikeia; vgl. auch Kanon 19.

Diese Entwicklung im Oströmischen Reich und in der Ostkirche allgemein ist allerdings nicht eindimensional und nur unter Vorzeichen von Diskriminierungen verlaufen. Die Tradition der Kirche kennt dagegen bereits seit der Zeit der Apostel das Amt der Diakoninnen (Röm 16, 1; vgl. 1 Tim 3, 11), mit dem wir uns im Anschluss eingehender befassen werden. Sie kennt ferner Frauen, die prophetische Gabe hatten (Apg 21, 9), als Heilige und Märtyrerinnen verehrt werden oder sogar als „Apostelgleiche“ (ισαπόστολοι) in die Kirchengeschichte eingegangen sind, wie z. B. die heilige Helena, die Mutter vom Kaiser Konstantin dem Großen, oder die heilige Nino, der Georgien seine Christianisierung verdankt. Nach den oben zitierten Worten von Zonaras⁴⁰ haben Vorsteherinnen-Frauen „als Lehrerinnen“ in der Kirche gewirkt. Außerdem hat die Kirche im Osten - anders als im Westen - die Eheschließung für Priester bis heute beibehalten und dadurch einen für die Gemeindearbeit lebenswichtigen Bereich Frauen überlassen. Es ist allgemein wenig bekannt, dass in diesem Zusammenhang auch von „einer Art Priestertum“ für Frauen (οἷον ἱερωθεῖσαι)⁴¹ gesprochen wird. Dieser Ausdruck stammt von Matthaïos Blastares (14. Jh.) bei seinem Kommentar des Kanons 44 von Basileios dem Großen, der den Leib der Diakoninnen als „gottgeweiht“ (καθιερωμένον) bezeichnet. Die theologische Grundlage für seinen Ausdruck liefert Blastares die Theologie der Ehe. Kraft der ehelichen Verbindung haben die Frauen der Priester an deren Priestertum teil. „Die Frauen der Priester“, schreibt er, „werden durch ihre eheliche Verbindung mit den Priestern ein Leib und ein priesterliches Fleisch und sie sind, als ob sie geweiht wären“ (Αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες τῶν ἱερέων ἐν σῶμα καὶ μία σὰρξ ἱερατικὴ διὰ τῆς μετὰ τῶν ἱερέων συναφείας χρηματίζασαι, κἄν τεύθεν οἷον ἱερωθεῖσαι ...).

Durch solche und ähnliche Hinweise aus der Tradition der Kirche lässt sich keinesfalls die eindeutige Erkenntnis widerlegen, dass die Kirche im Osten und im Westen keine Frauen zum Priesterdienst am Altar zugelassen hat. Diese Erkenntnis bestimmt auch heute das theologische Denken der meisten orthodoxen Theologen, was nicht extra dokumentiert werden muss. Aber in letzter Zeit gibt es auch Stimmen, die eine differenzierte Position zum Ausdruck bringen.

3. Zeitgenössische Stimmen orthodoxer Theologinnen und Theologen:

Auch wenn, wie schon erwähnt, die orthodoxe Theologie mit der sogenannten „feministischen Theologie“ und ihren Anliegen bislang nicht ernsthaft konfrontiert wurde, so gibt es einige vereinzelte Stimmen orthodoxer Theologinnen und Theologen, die man als eine erste Reaktion darauf bewerten könnte. Es handelt sich um Theologinnen und Theologen, die meistens in Westeuropa bzw. in den USA leben und deshalb eher auf solche Fragen zu sprechen kommen. An erster Stelle sei hier Elisabeth Behr-Sigel⁴²

⁴⁰ Ein weiterer Kanonist, Matthaïos Blastares (*G. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. 6, S. 196) hebt hervor, dass das „Lehramt“ für Frauen als „Vorsteherinnen“ auch in seiner Zeit nicht ganz verschwunden war. Als Beispiel nennt er die Äbtissinnen.

⁴¹ *G. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. 4, S. 193.

⁴² The ministry of Women in the Church, translation by *Fr. Steven Bigham*, California: Oakwood Publications 1991. Vgl. auch *Dies.*, The Meaning of the Participation of Women in the Life of the Church, in: *Constance Tarasar - Irina Kirillova (eds.)*, Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church, Geneva: WWC 1977. *Dies.*, Ordination von Frauen? Ein Versuch des Bedenkens einer aktuellen Frage im Lichte der lebendigen Tradition der orthodoxen Kirche. In: *Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen*. München-Zürich 1987, S. 50-72. *Dies.*, L'ordination des femmes, in: *K.-Chr. Felmy u.a. (Hgg.)*, Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, S. 275-294. *Dies.*, „The ordination of women: an ecumenical

erwähnt, die sich in einer Reihe von Schriften, insbesondere in ihrem Standardwerk über den Dienst der Frauen in der Kirche, mit dieser Problematik befasst und für den Diakonat der Frau eintritt. Auch die Arbeit von Eva Catafygiotu Topping⁴³ sei hier erwähnt, die sich besonders mit den „Heiligen Müttern der Orthodoxie“ beschäftigt. Als Grundlage ihrer Untersuchung diente die Hymnographie der Orthodoxen Kirche. Darin gebe es keine Diskriminierung der Frauen. Sowohl Männer wie Frauen seien der Vergöttlichung (θεώσις) würdig. Sie kritisiert aber zugleich, dass Frauen vom Altardienst ausgeschlossen würden und dass schon bei der Segnung am vierzigsten Tag nach der Geburt die Knaben im Heiligtum um den Altar getragen würden, während die Mädchen nur bis zur Ikonostase dürften⁴⁴. Ihrer Meinung nach ist die orthodoxe Frau nicht weniger geeignet für das königliche Priestertum als der orthodoxe Mann. In den vier Evangelien würde Jesus eine neue Sicht der Frau bestätigen. Sie wendet sich besonders den biblischen Frauengestalten und den Frauen, die in der Orthodoxen Kirche als Heilige verehrt werden, zu. Sie findet in ihnen eine verehrungswürdige, kraftvolle und heilige Schwesternschaft und Ermutigung und Stärkung für eine Existenz als orthodoxe Frau.

Frau Deborah Belonick⁴⁵, aus der Abteilung für religiöse Erziehung der sogenannten „Orthodox Church of America“, vertritt eine Gegenposition. Sie kritisiert, dass mit der feministischen Theologie eigentlich eine neue Philosophie in das Christentum hineingekommen sei, die auf den ersten Blick zwar logisch argumentiere, aber im tieferen Sinn nicht richtig und daher zurückzuweisen sei. Die traditionelle orthodoxe Bibelinterpretation sei sowohl von männlichen, als auch von weiblichen orthodoxen Heiligen akzeptiert worden und hätte als geistliche Nahrung Früchte getragen. Da Vater, Sohn und Heiliger Geist gemeinsam handeln und zusammen schaffen, erlösen und heiligen, greife darum der Vorwurf, die Trinität sei ein maskulines Konstrukt, nicht. Die Menschwerdung Jesu sei kein androgynes Ereignis, die gegenseitige Ergänzung der Geschlechter müsse ernst genommen werden. Freilich sollten gewisse lokale Bräuche, wie das Verbot, dass Frauen den Altarraum nicht betreten dürften, aufgehoben werden. Sie plädiert jedoch nicht für weibliche Akolythen und betrachtet die Orthodoxe Kirche als ein Korrektiv sowohl gegenüber frauenverachtenden wie auch radikal feministischen Ideen. Die Orthodoxe Kirche biete die Vision der menschlichen Gemeinschaft mit Gott so an, wie sie in der Schöpfung gewollt sei. In den Heiligen Frauen mache sie das Bild einer wahren Weiblichkeit und einer echten Berufung für Frauen deutlich⁴⁶.

problem“: a reply to a reply, *Sobornost* 15 (1993) 20-25. Behr-Sigel, Elisabeth – Ware, Kallistos, *The Ordination of Women in the Orthodox Church*, Genf 2000, 114 S.

⁴³ Holy Mothers of Orthodoxy: Women and the Church, Occasional Papers No. 2, The Patriarch Athenagoras Orthodox Institute, Berkeley (o. J.). Für die nachfolgenden Bemerkungen vgl. auch Reinhard Thöle, *Zweihundert Jahre Orthodoxe Kirchen in Nordamerika, MD. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 45 (1994) 111-112.

⁴⁴ Entgegen dieser Darstellung sollte betont werden, dass dies nicht überall, sondern nur mancherorts geschieht. Vor allem sollte nochmals unterstrichen werden, dass es sich um eine spätere Entwicklung handelt, die theologisch nicht leicht gerechtfertigt werden kann.

⁴⁵ *Feminism in Christianity. An Orthodox Christian Response*, New York 1983.

⁴⁶ Diesem Aspekt widmete sich schwerpunktmäßig auch die St. Maria-Magdalenen-Konferenz orthodoxer Frauen im altkalendarischen St. Paisius-Kloster in Forrestville, Kalifornien im Jahr 1991. Vgl. *A Cloud of Witnesses. Woman's Struggle for Sanctity*, Chico 1992.

Ferner sei hier die Arbeit von Ellen Gvosdev über den weiblichen Diakonat erwähnt⁴⁷. Mit Bezug auf die Ergebnisse der Arbeit von Elisabeth Behr-Sigel und der Rhodos-Tagung tritt sie für die Erteilung der niederen Weihen und für den Diakonat von Frauen ein. Sie weist darauf hin, dass es in Griechenland seit 1957 eine Schule zur Ausbildung von Diakoninnen gebe und auch 45 Frauen allein in Athen in einem Diakoninnendienst arbeiten. Diese Frauen hätten jedoch keine Ordination zum Diakonat erhalten. Ellen Gvosdev fordert die Erneuerung der Ordination zum weiblichen Diakonat in der Orthodoxen Kirche.

Schließlich seien hier zum einen die Arbeiten von Konstantin Yokarinis, besonders seine Thessalonicher Dissertation mit dem Thema „Das Priestertum der Frauen im Rahmen der ökumenischen Bewegung“⁴⁸ angeführt. Yokarinis kommt zum Ergebnis: „Keine dogmatische Entscheidung kann den Ausschluss der Frau vom sakramentalen Priestertum rechtfertigen, sondern nur Gründe, die hauptsächlich mit der menschlichen Schwäche zum Begreifen und Erleben des Mysteriums des Göttlichen Heilsplanes zusammenhängen“. Zum anderen seien die „Gemeinsamen Schlussfolgerungen“ erwähnt, die bei einer inoffiziellen orthodox-alkatholischen Theologen-Konsultation (Levadia/Griechenland und Konstancyn/Polen, 1996) festgehalten wurden. Dort heißt es u. a.: „Wir sind dabei zur gemeinsamen Überzeugung gekommen, dass keine zwingenden dogmatisch-theologischen Gründe vorliegen, dass Frauen nicht zum priesterlichen Dienst geweiht werden. ... Im besonderen war die in der Alten Kirche herrschende Überzeugung wegweisend: Nur was angenommen und mit Gott geeint wurde, ist gerettet. Es ist die ganze, Mann und Frau gemeinsame menschliche Natur, die unser Herr angenommen hat.“⁴⁹

IV. Der Diakonat der Frauen als ein weiterführender Vorschlag

Angeichts der oben angesprochenen Polarisierung in den Positionen der Römisch-katholischen und der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen kommt den zitierten orthodoxen Stimmen und insbesondere dem Eintreten orthodoxer Theologen für den Diakonat der Frau eine ökumenisch höchst interessante und wichtige **Vermittlerrolle** zu. Zwar ist der Wert dieser Vermittlerrolle dadurch etwas eingeschränkt, dass das Diakoninnenamt kein Priesteramt im engeren Sinne darstellt. Trotzdem hat es eine Vermittlerrolle aufzuweisen, vor allem wenn man bedenkt, dass die Kirchen es hierbei nicht mit einer konfessionellen Besonderheit, sondern mit einer Einrichtung zu tun haben, die sie der apostolischen Überlieferung verdanken und die lange Zeit

⁴⁷ *Matushka Ellen Gvosdev*, *The Female Diaconate. A historical Perspective*, Minneapolis 1991. Vgl. auch *Kalliopi Bourdara*, *Die Ordination der Frau gesehen mit den Augen einer orthodoxen Frau*, *IKZ* 88 (1998) 279-285. *Dimitra Koukoura*, *Die Frauenemanzipation als Herausforderung an die Kirche*, *IKZ* 88 (1998) 260-266. *Kyriaki Karidoyanes FitzGerald* (ed.), *Orthodox Women Speak*, co-published with Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, Genf 1999.

⁴⁸ *Ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν στό πλαίσιο τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης*, Katerini 1995. Vgl. auch *Ders.*, *Patristische Elemente zu einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch und als Frau in ihrer Differenz zum Mann*, *IKZ* 88 (1998) 175-203. *Ders.*, *The Contribution of the Church Fathers toward a Theological Anthropology of Women*, in: *E. Voulgarakis etc. (Hgg.), Orthodoxy and Oecumene. Gratitude Volume in Honor of Ecumenical Patriarch Bartholomaios I.*, Athen 2001, S. 225-248.

⁴⁹ *IKZ* 88 (1998) 82.

die Praxis der Kirche im Osten und im Westen war. Im Westen begegnet uns der Diakonats der Frau in der Zeit vom 4. bis zum 11. Jh., während er im Osten fast bis Ende der byzantinischen Zeit anzutreffen ist.

Es versteht sich von selbst, dass die Wiedereinführung des Diakonats der Frau die ökumenische Lage bis zu einem gewissen Punkt entschärfen würde. Außerdem würde sie den Frauen in der Kirche einen erweiterten Bereich für ihren Einsatz erschließen. Gerade deshalb ist es nicht nachvollziehbar, warum die Römisch-katholische Kirche sich dem Diakonats der Frau so rigoros verschließt. Aber auch die zögernde Haltung der Orthodoxen Kirche ist unverständlich. Denn auf der einen Seite steht der Wiedereinführung des Diakoninnenamtes nichts entgegen, auf der anderen Seite aber wird dies kaum in die Tat umgesetzt.

Erfreulich ist nur, dass sich die Stimmen orthodoxer Theologen und Hierarchen, die sich für die Wiedereinführung des Diakoninnenamtes aussprechen, ständig mehrten. Dabei leitet sich eine Reihe von durchaus stichhaltigen und guten Argumenten aus der Tradition der Kirche her. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung von solchen Gründen und Argumenten kann man dem Aufsatz von Evangelos Theodorou über „Diakoninnen“⁵⁰ entnehmen, den ich vor mehr als fünfundzwanzig Jahren ins Deutsche übersetzt habe und der in der Zeitschrift *Una Sancta* im Jahr 1988 veröffentlicht wurde. Meiner Meinung nach leistet dieser Aufsatz (sowie weitere Publikationen von Theodorou und anderen orthodoxen Theologen) auch heute noch einen ökumenisch wichtigen Beitrag zur Frage der Frauenordination und ein ausgezeichnetes und vielfaches Plädoyer für die Wiedereinführung des Diakonats der Frau. Von besonderem Interesse in diesem Artikel von Theodorou sind folgende drei Forschungsergebnisse:

a. Vom Gesichtspunkt der sakramentalen Weihe her hat es eine Entwicklung gegeben, welche die Weihe der Diakonin der der höheren Kleriker (des Bischofs, des Presbyters und des Diakons) gleichsetzt⁵¹.

⁵⁰ In diesem Aufsatz gibt Theodorou die Ergebnisse seiner wertvollen Dissertation wieder: 'Η „χειροτονία“ ἢ „χειροθεσία“ τῶν διακονισσῶν, Athen 1954; hier findet man auch die Quellenangaben. Vgl. auch *Ders.*, 'Ο θεσμός τῶν διακονισσῶν ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἡ δυνατότης ἀναβίωσης αὐτοῦ, *Theologia* 62 (1991) 621-660. Vgl. auch *Cipriano Vagaggini*, L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145-189. Für eine Wiedereinführung des weiblichen Diakonats hat sich im Jahr 1975 auch die Orthodoxe Kirche Rumäniens eingesetzt. Ihre Anregung fand positives Echo in den meisten Orthodoxen Kirchen: *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 41 (12.10.1977) 11. Vom 11.-17. September 1976 hat im Frauenkloster Agapia/Moldau auf Einladung der Rumänischen Kirche ein interorthodoxes Gespräch über die „Rolle der orthodoxen Frauen in der Kirche und der Gesellschaft“ stattgefunden; s. hierüber *Constance J. Tarasar - Irina Kirillova (ed.)*, *Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women*, World Council of Churches, Geneva 1977; siehe dort besonders den Beitrag von *E. Theodorou*, The ministry of deaconesses in the Greek Orthodox Church, S. 37-43. Darüber hinaus vgl. *Michael A. Fahey*, Eastern Orthodoxy and the Ordination of Women, in: *L. und A. Swidler (ed.)*, *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York 1977, S. 107-113. *Eva M. Synek*, Ostkirchenkunde und Frauenforschung: Zu den Müttern unter den Vätern, *Ostkirchliche Studien* 43 (1994) 170-186. *Dies.*, Aufgehobene Frauentraditionen, *IKZ* 85 (1995) 137-164. *Dies.*, Der Frauendiakonats der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen. Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion?, *Ostkirchliche Studien* 48 (1999) 3-21. *Mircea Basarab*, Das Amtsverständnis und die apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche, in: *Catholica* 50 (1996) 261-285; bes. S. 285. *Kyriaki Karidoyanes FitzGerald*, Die Eva-Maria-Typologie und die Frauen in der Orthodoxen Kirche - Erwägungen zu Rhodos, *IKZ* 88 (1998) 225-243.

⁵¹ Diese Frage hält dagegen *Haye van der Meer*, Priestertum der Frau? (*Questiones Disputatae* 42), Freiburg-Basel-Wien 1969, S. 108, ohne näher darauf einzugehen, für „noch längst nicht gelöst“.

b. Die Vielfalt der Aufgaben, welche die Diakoninnen zu erfüllen hatten. Abgesehen von rein priesterlichen Aufgaben, die nach altkirchlicher Lehre und Praxis auch dem Diakon nicht zukommen (die heutige Praxis der Römisch-katholischen Kirche stellt in dieser Hinsicht eine Neuerung dar), hatten sie doch viel mehr Pflichten und Rechte als z. B. die Diakonissinnen in den Evangelischen Kirchen.

c. Die Diakonin stand voll im Dienst der Kirche; sie war einerseits vom Bischof abhängig und erfüllte andererseits ihre Aufgaben **in** der christlichen Gemeinde.

Noch offizieller und gewichtiger ist in diesem Zusammenhang das Plädoyer für die Wiedereinführung „des apostolischen Amtes der Diakoninnen“ in der Orthodoxen Kirche im bereits erwähnten Dokument von Rhodos (1988). Dort wird konkreter ausgeführt:

„VIII. Der Diakonat und ‚niedrigere Ämter‘

32. Das apostolische Amt für Diakoninnen sollte wieder aufleben. In der Orthodoxen Kirche wurde es niemals ganz aufgegeben, obwohl es ungebräuchlich geworden ist. Es gibt genügend Hinweise aus den apostolischen Zeiten, aus der patristischen, kanonischen und liturgischen Tradition bis in die byzantinische Periode (und selbst noch heute), dass dieses Amt in hohen Ehren gehalten wurde. Die Diakonin wurde im Altarraum während der göttlichen Liturgie mit zwei Gebeten ordiniert, sie erhielt das Orarion (die Stola des Diakons) und empfing die Heilige Kommunion am Altar.

33. Das Wiederaufleben dieses alten Amtes sollte aufgrund der alten Vorbilder, die in vielen Quellen bezeugt werden (vgl. die Verweise, die zu diesem Thema in den Werken moderner orthodoxer Gelehrter gegeben werden), und mit den Gebeten, die man in den Apostolischen Konstitutionen und in den alten byzantinischen liturgischen Büchern findet, ins Auge gefasst werden.

34. Solch ein Wiederaufleben würde eine positive Antwort auf viele Bedürfnisse und Anfragen bedeuten, die sich der gegenwärtigen Welt in vielen Gebieten stellen. Es wäre umso zutreffender, wenn der Diakonat im allgemeinen (von Männern und Frauen) an allen Orten in seiner ursprünglichen, vielseitigen Form des Dienstes wiederhergestellt und in dem Geist der alten Tradition und als Antwort auf die zunehmenden spezifischen Bedürfnisse unserer Zeit noch ausgedehnt würde auf den sozialen Bereich. Der Diakonat sollte sich nicht nur auf eine rein liturgische Rolle beschränken oder nicht nur als ein Schritt auf dem Weg zu höheren ‚Rängen‘ des Klerus angesehen werden.

35. Das Wiederaufleben der Diakoninnen in der Orthodoxen Kirche würde in besonderer Weise die Würde der Frau betonen und ihrem Beitrag zu der Arbeit der Kirche als ganzer Anerkennung zollen.

36. Außerdem wäre es möglich und wünschenswert, Frauen zu gestatten, durch eine Segnung der Kirche in die ‚niedrigeren Ämter‘ einzutreten: Unter-Diakon, Lektor, Kantor, Lehrer usw., ohne neue Regelungen auszuschließen, welche die Kirche für notwendig erachtet. Dieses Thema verdient weitere Beachtung, da es keine definitive Tradition dieser Art gibt.“⁵²

Worauf warten die orthodoxen Bischöfe noch? Der Diakonat der Frau ist sicher eine Teilfrage. In meinen Augen stellt er jedoch eine echte ökumenische Perspektive dar. Ich meine deshalb, dass die Kirchen katholischen Selbstverständnisses ihn unver-

⁵² OFo 3 (1989) 100-101.

züglich wiedereinführen sollten. Dies würde sich ganz gewiss in allen Kirchen positiv auswirken. Es würde zur Entkrampfung und Weichenstellung der interkirchlich verhärteten Fronten bezüglich der Frauenordination beitragen und zu einem sachlichen Gespräch verhelfen.

du dialogue œcuménique

par Elisabeth de la Sèze, Paris

La question concernant la place des femmes dans l'Eglise, celle de leur participation aux responsabilités et à l'autorité qui s'y exercent, en liaison avec celle des rôles au ministère pastoral (ou sacerdotale ministérielle) est devenue d'importance croissante l'un des grands défis lancés par le mouvement aux Eglises traditionnelles. Elles y ont répondu en ordre dispersé.

À l'issue de débats souvent longs, passionnés et jalonnés de diverses crises de part des Eglises (soit directement ou indirectement de la Réforme protestante du XVI^e siècle, y compris les Eglises de la Communion anglicane, qui ont admis l'ordination des femmes au ministère pastoral, ou y trouve aujourd'hui des exceptions comme l'Eglise catholique romaine, les Eglises orthodoxes orientales, etc.), on voit une rupture avec la Tradition apostolique des ordonnements de l'organisation de l'Eglise posés par le Christ et ceux qu'en ont suivis les apôtres. Le dilemme est grave. Comprendant la mutuelle reconnaissance des ministères et par conséquent, la communion sacramentelle, ne rend-il pas chaque église, dans le dialogue œcuménique visant à la restauration de l'unité chrétienne, l'un des obstacles se dressant entre les Eglises qui ordonnent et celles qui n'ordonnent pas les femmes, y compris, mais non seulement de développement à la volonté divine qui pour les uns, se manifeste avec la continuité de la Tradition et pour les autres, à travers le développement des signes du temps? La dénormalisation de ces deux instances actuelles est-elle inévitable?

Particulièrement vives sont à la conscience de la Tradition ecclésiale les objections apparues et souvent formulées comme les suivantes au sujet de l'ordination des femmes. Cela nous est familier, nous qui sommes d'origine de l'Europe du Sud-Est, nous qui sommes de tradition de l'ordination des femmes. C'est à l'origine de l'ordination des femmes (V^e siècle), opposé à l'ordination des femmes au sacerdoce, reste pour beaucoup d'orthodoxes, au dire et souvent. Lors de l'Assemblée du COE à Harare, en 1998, un théologien orthodoxe, représentant du patriarche de Moscou, exprimait peut-être certains aspects, à l'égard de «blasphème» l'ordination des femmes au sein des communautés protestantes. Il faut cependant le souligner, sans préjuger, mais, dans le cadre de la théologie, on a choqué et scandalisé d'autres chrétiens orthodoxes présents. Pour exprimer son désaccord, un autre théologien orthodoxe, lui aussi représentant du patriarche de Moscou, celui de Krivoklavsk, secrétaire général du COE, lors de la conférence d'Harare, le petit volume qui venait juste de paraître du dialogue œcuménique, intitulé *Harare 1998 et nous*, a consacré le problème ecclésial et théologique de l'ordi-