

Die Frauenordination in der lutherischen Kirche

von Bernd Oberdorfer, Augsburg

Dass in fast allen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen Frauen in den Pfarrdienst ordiniert werden, scheint mittlerweile geradezu zu deren charakteristischen Merkmalen zu gehören, und angesichts der Normalität des Auftretens von evangelischen Pfarrerinnen könnten Außenstehende leicht den Eindruck gewinnen, das sei immer so gewesen. Bekanntlich trifft das Gegenteil zu: Erst seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts haben lutherische, reformierte und unierte Kirchen in Deutschland nach und nach die Frauenordination eingeführt. In der Römisch-katholischen und vehementer noch in der Orthodoxen Kirche wurde dieser Schritt weithin als unstatthafte Neuerung, als Abkehr von der verbindlichen apostolischen Tradition und Anpassung an den modernistischen Zeitgeist beurteilt. In der Tat ist die Entwicklung, die dazu geführt hat, maßgeblich angestoßen durch jenen epochalen kulturellen Umbruch, der die Überordnung des Mannes über die Frau und die Zuordnung der Frau zum Bereich des Privaten, Familiären, Dienenden, des Mannes hingegen zur Öffentlichkeit, zu Beruf und Herrschaft fragwürdig machte und tendenziell aufhob. Dieser Prozess konkretisierte sich vor etwa hundert Jahren in der Öffnung der Universitäten für Frauen. Erst seitdem können Frauen die Bildungsqualifikationen erwerben, die die Kirchen in Deutschland (z.T. nicht ohne staatlichen Druck) als Zugangsvoraussetzung zum Pfarrdienst festgesetzt haben. Erst seitdem sind also die institutionellen Rahmenbedingungen gegeben, unter denen die Frage des Zugangs von Frauen zum ordinationsgebundenen Amt sich zuallererst stellen konnte.

Gleichwohl greift der Vorwurf des Zeitgeistopportunismus zu kurz, und zwar aus mindestens zwei Gründen. Zum einen ist die Frauenordination ein Spezialfall aus einem wichtigen Teilgebiet der umfassenden kulturellen Veränderungen der Neuzeit, die die Kirchen – wenn man so will: als „Zeichen der Zeit“ – wahrnehmen und auf die sie gestaltend reagieren müssen, und zwar auch in Bezug auf die Gestaltung ihres eigenen Binnenraumes. So gewiss dies nach den autonomen Verfahrensregeln und inhaltlichen Kriterien kirchlich-theologischer Entscheidungsprozesse geschehen muss, so wenig ist dadurch aber notwendigerweise eine negative Stellungnahme zu dem genannten Umbruch der Geschlechterdefinition und des Geschlechterverhältnisses impliziert. Zum anderen ist der Einführung der Frauenordination eine Jahrzehnte lange intensive theologische Diskussion vorausgegangen, in der Gründe aus der eigenen theologischen Tradition (näherhin der reformatorischen Amtstheologie und Schrift- und Traditionshermeneutik) geltend gemacht wurden. Mit anderen Worten: Die reformatorischen Kirchen entschieden sich für die Frauenordination erst, als der von der Confessio Augustana geforderte „magnus consensus“ darüber erreicht war, dass diese Entscheidung als Auslegung der (ihrerseits mit dem Anspruch apostolischer Ursprungstreue verbundenen) Grundüberzeugungen der Reformation in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation verantwortet werden könne. Den langen

Weg dorthin will ich knapp skizzieren, ehe ich mich den der Entscheidung zugrunde liegenden amts theologischen und schrift hermeneutischen Grundlagen zuwende.¹

1. Der lange Weg zur Frauenordination

Ganz analog zur Entwicklung der Stellung der Frau in Beruf und Gesellschaft, nur vielleicht noch etwas langsamer, vollzog sich die Einführung der Frauenordination als langdauernder, von vielfältigen Widerständen begleiteter, mehrstufiger Prozess². Er begann in den ersten zwanzig Jahren des 20. Jahrhunderts, als die ersten Frauen das Theologiestudium aufnahmen. Zu einem relativen Ende kam er erst 1991 (Synodalbeschluss der Landeskirche Schaumburg-Lippe); seitdem werden in allen deutschen lutherischen Kirchen Frauen mit vollen Rechten ins Pfarramt ordiniert³.

Ein erster Schritt war die Tätigkeit der voll ausgebildeten Theologinnen als Lehrerinnen und als Seelsorgerinnen unter Beschränkung auf Frauen, Mädchen und Kinder; die Leitung von Gemeindegottesdiensten blieb ihnen verwehrt, übrigens zunächst mit ihrer Zustimmung. Freilich brachte diese Beschränkung vielfältige Schwierigkeiten mit sich: Wird dadurch nicht die Einheit der Gemeinde aufgehoben? Sollen Männer von Verkündigungs- und Lehrvollzügen wie Andachten und Bibelkreisen ausgeschlossen werden, wenn Frauen sie leiten? Ist nicht der Wunsch weiblicher Kranker oder Gefangener legitim, von ihrer Seelsorgerin auch das Abendmahl zu empfangen? Auch theologische Inkonsistenzen wurden sichtbar: Kann man das Amt öffentlicher Evangeliumsverkündigung auf einen Teilbereich der Öffentlichkeit beschränken? Und ist es unter reformatorischen Bedingungen akzeptabel, Frauen die Verkündigung, nicht aber die Sakramentspendung zu gestatten und sie zudem von der Gemeindeleitung auszuschließen?

Die praktische Notlage im II. Weltkrieg, als weit mehr als die Hälfte der Pfarrer zum Militärdienst eingezogen war, forcierte die Entwicklung: Man begann, Frauen ins „lebenslange Vikariat“ zu berufen (und seit 1944 auch förmlich zu ordinieren), billigte ihnen das Recht der Sakramentspendung in ihrem Tätigkeitsbereich (also in Frauen-Gemeinden) und unter Berufung auf Luther und Calvin *im Notfall* auch in der Gesamtgemeinde zu. Dies war im Übrigen mit einer Art Zölibatsklausel verbunden,

¹ Zum Thema insgesamt vgl. die überzeugenden Ausführungen von J. Chr. Janowski, Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation in der Kirche, in: M. Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, S. 83–107.

² Zum Folgenden vgl. neben der knappen, aber höchst instruktiven Skizze von Janowski, a.a.O., 84–88 und 104–107, den Beitrag von E. Reichle, Frauenordination. Studie zur Geschichte des Theologinnen-Berufes in den evangelischen Kirchen Deutschlands (BRD), in: C. Pinl u.a., Frauen auf neuen Wegen. Studien zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche, Gelnhausen – Berlin – Stein/Mfr. 1978, S. 103–180: Als Beteiligte stellt Reichle die Entwicklung zur Frauenordination vorwiegend am Beispiel ihrer Württembergischen Landeskirche mit vielen aussagekräftigen Einzelheiten dar. Zur theologischen Diskussion im deutschen Luthertum vgl. Chr. Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, bes. S. 49–102.

³ Eine Ausnahme bildet lediglich die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, eine Freikirche, die sich mit dem Anspruch eines unverfälschten Luthertums von den lutherischen Landeskirchen getrennt hat, denen besonders eine Vermischung der lutherischen mit der reformierten Tradition vorgehalten wird. Auch innerhalb der Landeskirchen gibt es (wenngleich nicht sehr große) Gruppierungen, die aus theologischen Gründen die Frauenordination weiterhin ablehnen.

da man Pfarrdienst und Familie für unvereinbar hielt: Eine „Vikarin“, die heiraten wollte, musste ihr Amt abgeben (bei Männern hielt man das offenbar nicht für nötig).

Hinter diesen Stand konnte man nach dem Krieg nicht mehr zurückgehen. Immer fragwürdiger wurde freilich, ob das eine ordinationsgebundene Amt wirklich einschränkbar ist und ob das Notfall-Argument nicht eigentlich der reformatorischen Einsicht des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen widerspricht. Im Zusammenhang der Frage, ob Frauen Leitungsfunktionen in der Gemeinde übernehmen dürften, wurde dann auch diskutiert, ob in der Kirche als 'neuer Schöpfung' der Gedanke der Unterordnung der Frau unter den Mann – ausweislich von Gen 3 eine Folge der *Sünde* – noch eine Rolle spielen könne, zumal die naturrechtliche Fundierung einer solchen Unterordnung schon längst an Plausibilität eingebüßt hatte. 1963 verabschiedete die Hannoversche Landeskirche als erste deutsche lutherische Kirche ein „Pfarrerinnengesetz“, das Frauen den vollen Zugang ins Pfarramt gewährte⁴. Im Verlauf der 60er Jahre zogen andere Kirchen nach, die Oldenburgische Landeskirche 1966 als erste unter faktischer Aufhebung der Zölibatsklausel⁵. In Bayern wurde die Frauenordination 1974 von der Landessynode gegen den Willen des damaligen Landesbischofs Dietzfelbinger beschlossen. Dabei spielte übrigens ein Brief Karl Rahners eine nicht unwichtige Rolle. „Rahner schrieb, die Gleichstellung der Theologin in der evangelischen Kirche werde zweifellos keine neuen dogmatischen Differenzen mit der römischen Kirche auslösen. Sie werde zwar eine weitere kirchenrechtliche und pastorale Differenz schaffen, aber das wäre kein Novum und gehöre nun eben zum Wesen von zwei verschiedenen Konfessionen dazu. Ein Dissens zu einem verbindlichen Dogma der römischen Kirche könne schon deswegen nicht entstehen, weil in dieser der Ausschluss der Frau vom Amt kein verbindliches Dogma sei, sondern nurmehr das Ergebnis einer langen Tradition⁶. Diese Tradition sei zweifellos nicht von einem Tag auf den anderen zu verändern, aber (...) [er] halte diese Tradition für eine bloß menschlich-geschichtliche, für einen für vergangene oder vergehende Zeiten notwendigen Reflex der profanen kulturellen und gesellschaftlichen Situation der Frau, einer Situation, die sich heute sehr schnell wandelt.“⁷

Dietzfelbingers Nachfolger Hanselmann stimmte 1975 der Einführung zu. Pfarrern, die die Frauenordination weiterhin ablehnten, wurde aber aus Gründen des Vertrauensschutzes eine Art Besitzstandsgarantie gewährt: In Gemeinden mit mehreren

⁴ Vgl. Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, S. 98.

⁵ Vgl. Globig, a.a.O., S. 99f.

⁶ Es wäre zu prüfen, ob dies auch nach dem Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1994 so noch gilt. Vgl. dazu P. Hünemann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Lehrschreibens „*Ordinatio Sacerdotalis*“, *Herderkorrespondenz* 48 (1994) 406–410, hier: 407f. Die Tendenz des Lehramtes scheint freilich zu sein, die von Rahner genannte Alternative in ihrer Bedeutung als Alternative zu relativieren: Weil die (Römisch-katholische) Kirche die Frauenordination immer schon abgelehnt hat, ist ein eigenes Dogma unnötig.

⁷ M. Flesch-Thebesius, Frauen bereichern die Kirche. Die Gleichberechtigung der Pfarrerin ist fast gewonnen, in: *LM* 9 (1974) 447; zitiert nach: Reichle, Frauenordination, a.a.O., S. 156f.

Pfarrstellen konnten sie verlangen, dass neben sie keine Pfarrerin berufen wurde.⁸ Dieser sog. „Vetoparagraph“ ist mittlerweile (zum 1.1.1998) abgeschafft.⁹

Die Aufsehen erregende Wahl der Pröpstin Maria Jepsen zur Bischöfin in der Nordelbischen Kirche im Jahr 1992 bedeutet in diesem Zusammenhang keinen qualitativen Sprung mehr; nach lutherischem Verständnis ist das Bischofsamt eine Art Sonderpfarramt mit bestimmten Leitungsaufgaben, ebenso wie die Reformatoren umgekehrt unter Berufung auf die Praxis der Alten Kirche den Ortsgeistlichen als Bischof seiner Gemeinde bezeichnen konnten¹⁰. Unseriös sind deshalb alle Stimmen, die die Frauenordination bejahen, weibliche Bischöfe hingegen ablehnen. Die Wahl von Jepsen war indes ein wichtiger Indikator dafür, dass die Frauenordination wenige Jahrzehnte nach ihrer Einführung fest etabliert ist und dass die erste Generation voll ordinierter Pfarrerrinnen ein Dienst- und Lebensalter erreicht hat, das sie als überzeugende und mehrheitsfähige Kandidatinnen erscheinen lässt. Mittlerweile gibt es in deutschen lutherischen Kirchen zwei weitere Bischöfinnen (Margot Käßmann in der Hannoverischen, Bärbel Wartenberg-Potter in der Nordelbischen Kirche) und eine stetig wachsende Zahl von Frauen in kirchenleitenden Ämtern auf allen Ebenen, und angesichts des hohen Anteils weiblicher Theologiestudierender und Berufsanfänger steht nicht zu erwarten, dass sich dies in den kommenden Jahrzehnten ändern wird.

2. Das lutherische Verständnis des ordinationsgebundenen Amtes

Vermutlich erleichtert das lutherische Amtsverständnis im Vergleich zur römisch-katholischen und zur orthodoxen Lehre die Bejahung der Frauenordination. Eine der entscheidenden Pointen reformatorischer Theologie ist die Aufhebung des Unterschiedes von geistlichem und weltlichem Stand.¹¹ Dem entspricht die Ablehnung der Priesterweihe als eines Sakraments, das der Taufgnade eine spezifische Gnadengabe hinzufügt. Im Gegenteil ist jeder Christ und jede Christin durch die Taufe zum Priester – und Luther kann sogar hinzufügen: zum Bischof und Papst¹² – geweiht, d. h. er bzw. sie ist befähigt zur Fürbitte vor Gott und zum authentischen und vollmächtigen Bekenntnis und Zuspruch des Evangeliums vor den Menschen¹³; dies schließt im Üb-

⁸ Vgl. Rechtssammlung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Art. 510 (Pfarrstellenbesetzungsordnung), § 4 (5) in der bis 31.12.1997 geltenden Fassung.

⁹ Vgl. die als „Amtliche Fußnote zur Änderung der Pfarrstellenbesetzungsordnung“ in der Rechtssammlung abgedruckte „Gemeinsame Erklärung des Landesbischofs, der Landessynode, des Landessynodalausschusses und des Landeskirchenrats zur Abschaffung des ‚Vetoparagraphen‘“ vom 4.12.1996, die begründet, warum nach Überzeugung der kirchenleitenden Organe „das Gewissen der Gegner der Frauenordination“ auch ohne diesen Paragraphen „geschützt“ bleibe.

¹⁰ Vgl. dazu Confessio Augustana, Art. 28.

¹¹ Zur reformatorischen Amtstheologie vgl. im Überblick J. Rohls, Das geistliche Amt in der reformatorischen Theologie, *KuD* 31 (1985) 135–161.

¹² Vgl. etwa WA 12, 182; dazu Janowski, Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation in der Kirche, in: M. Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, S. 99 (dort weitere Belege).

¹³ Zu Luthers Bestimmung der Aufgaben des priesterlichen Amtes vgl. seine Schrift von 1520 „De libertate Christiana – Von der Freiheit eines Christenmenschen“, in: Studienausgabe, Band 2, Berlin 1982, S. 260–309 (lateinisch und deutsch), bes. S. 280: „per sacerdotum digni sumus coram deo apparere, pro alijs orare, (et) nos inuicem ea quae dei sunt docere“. Vgl. dazu K. Bornkamm, Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Karl Barth, *ZThK Beiheft* 6 (1986: Zur Theologie Karl Barths) 1–32, hier: 3–12.

rigen das Recht ein, Amtsträger ein- bzw. abzusetzen und ihre Lehre zu beurteilen¹⁴. Diese Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen durch die Taufe ist so grundlegend, dass sie durch keine konkrete Gestaltung des kirchlichen Lebens aufgehoben werden darf, sie bildet vielmehr die regulative Idee, das Kriterium für alle diese Gestaltungen¹⁵. Dennoch hat die Reformation die Notwendigkeit und göttliche Einsetzung eines besonderen Amtes in der Kirche nie bestritten. Dieses Amt ist den die Kirche konstituierenden elementaren Vollzügen der öffentlichen Evangeliumsverkündigung und Sakramentsspendung als Dienstamt zugeordnet: Es soll die Öffentlichkeit und die Ordnungsgemäßheit jener Vollzüge gewährleisten¹⁶.

Da nun freilich alle Christen qua Taufe Priester und insofern Repräsentanten Christi sind, stellt sich die Frage nach den Zugangskriterien zum besonderen Amt. In der Regel wollten die Reformatoren das Amt Männern vorbehalten sehen. Nur vordergründig überrascht, dass dabei das Argument kaum eine Rolle spielte, Christus habe nur Männer in den Apostelkreis der Zwölf berufen. Denn die Reformatoren haben die Vorstellung nicht geteilt, die kirchlichen Amtsträger seien aufgrund der Sukzession bischöflicher Handauflegungen die Nachfolger und Stellvertreter der Apostel, und sie haben die Lehre verworfen, die Priester wiederholten in der Eucharistie das Kreuzesopfer Christi und müssten deshalb – mit einem Wort Thomas von Aquins – eine „natürliche Ähnlichkeit“ mit diesem aufweisen¹⁷. Entscheidendes Argument ist vielmehr eine an den neutestamentlichen Haustafeln orientierte, naturrechtlich abgestützte Ständeethik, die der Frau den Bereich des Hauses, dem Mann aber das öffentliche Wirken zuteilt¹⁸. Dass der Frau *generell* die Öffentlichkeit verwehrt ist, ist der Grund dafür, dass sie auch nicht öffentlich *predigen* soll; im Hause hingegen, namentlich in der Kindererziehung, wurde ihr ein Verkündigungsauftrag ausdrücklich zugeschrieben. Entsprechend wurde in den Diskussionen um die Frauenordination im 20. Jahrhundert immer wieder darauf hingewiesen, dass die Kirche, wenn sie denn diese Ständeethik nicht mehr für sachgemäß halte, Konsequenzen auch für das Pfarramt ziehen oder im umgekehrten Falle allen Christinnen den Verzicht auf öffentliches Wirken

¹⁴ Vgl. Luthers Schrift von 1523: „Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursache aus der Schrift“, in: Studienausgabe, Band 3, Berlin 1983, S. 72–84.

¹⁵ Zur Lehre vom allgemeinen Priestertum im Blick auf die Frauenordination vgl. *Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, passim, bes. S. 25–28, 128–142, 143–153. Zum Thema insgesamt: *H.-M. Barth*, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990.

¹⁶ Vgl. dazu die *Confessio Augustana*, Artikel 5, 7 und 14.

¹⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, Super IV libros Sententiarum IV, d.25, q.2, a.2, qc.1 ad 4. Zitiert in der Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation „Inter Insigniores“ zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum, 15. Okt. 1976: DH 4590–4606, hier: 4600. – Im Übrigen muss der Gedanke der „naturalis similitudo“ (entgegen der Argumentation der Erklärung) an sich gar nicht auf die Männlichkeit Christi bezogen werden. Man könnte sogar umgekehrt mit der Analogielehre des 4. Laterankonzils (vgl. DH 806) argumentieren, dass die für jede Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf anzunehmende „je größere Unähnlichkeit“ verdunkelt zu werden droht, wenn die Geschlechtsidentität als konstitutiv gilt. Ist angesichts der Mensch-Werdung Christi für die „natürliche Ähnlichkeit“ nicht hinreichend, dass der Amtsträger ein Mensch mit gewissen erworbenen Kompetenzen ist?

¹⁸ Vgl. dazu *Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, S. 28–42.

nahe legen müsse¹⁹. Allerdings wurde die Haltung schon im 16. Jahrhundert nie zu einem absoluten Verbot gesteigert: Die offenkundige Existenz redender, ja sogar leitende Positionen einnehmender Frauen in der Bibel Alten und Neuen Testaments führte dazu, das Verkündigungsamt *ordinarie* Männern vorzubehalten, *extraordinarie* die Verkündigung von Frauen nicht auszuschließen²⁰, und im Notfall, d. h. wenn kein geeigneter Mann zur Stelle ist, kann (und soll sogar) eine nur aus Frauen bestehende Gruppe eine der Ihren zur Amtsträgerin machen²¹.

3. Lutherische Schrift- und Traditionshermeneutik

Papst Johannes Paul II. hat in seinem Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ betont, „dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden“²². Mit anderen Worten: Er sieht sich gebunden durch den der Kirche vorgegebenen Willen Christi, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Wie kommt es, dass die lutherische Kirche, die doch „allein die Schrift“²³ als ausschlaggebendes Kriterium für kirchliche Lehre und Praxis anerkennt, an dieser Stelle zu einer entgegengesetzten Entscheidung gefunden hat? Provokanter gefragt: Wie kann die evangelische Kirche sich etwa über den Satz aus dem 1. Korintherbrief hinwegsetzen, dass „die Frauen in der Gemeindeversammlung schweigen“ und offengebliebene Fragen ggf. zuhause durch ihre Männer klären lassen sollen (1 Kor 14,34f.)?

Die lutherische Kirche hat niemals einen schlichten Biblizismus vertreten, dem alle Bibelstellen gleich gewichtig sind. Gegen Erasmus von Rotterdam, (der auf die vielfältigen Widersprüche und Dunkelheiten in der Schrift hingewiesen und daraus die Notwendigkeit eines autoritativen Lehramtes abgeleitet hatte) hatte schon Luther die Klarheit und Eindeutigkeit der Schrift (im Blick auf das Entscheidende, nämlich das in Christus geschenkte Heil, betont²⁴. Vom hellen Schein dieses Evangeliums empfangen dann auch die dunkleren Stellen ihr Licht – was freilich auch bedeuten kann, dass ihre unmittelbare Geltung für gegenwärtige Praxis relativiert wird. Strukturell entspricht dies dem römisch-katholischen Gedanken, dass das Lehramt den „Gesamtsinn“ der Schrift zur Darstellung bringt, unter Umständen – wie beim Zölibat oder bei der Frage nach den Geschwistern Jesu – gegen den ursprünglichen Sinn von Einzelstellen. De facto bedeutet dies ein Arrangement von Einzelaussagen, die ursprünglich nicht not-

¹⁹ Vgl. die Stellungnahme von H. Diem aus dem Jahr 1942: „Die Kirche hat praktisch aufgehört, das Gebot der hypotage der Frau gegenüber der weiblichen Berufsarbeit zu predigen. Tut sie es nun der zum kirchlichen Amt berufenen Frau gegenüber, und soll das mehr sein als ein Zeichen für das schlechte Gewissen wegen ihrer sonstigen Unterlassung, dann muss sie wirklich allen Frauen dasselbe predigen“ (zitiert bei Globig, a.a.O., S. 66).

²⁰ Vgl. Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, S. 43–48.

²¹ Vgl. Janowski, Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation in der Kirche, in: M. Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, S. 102.

²² Papst Johannes Paul II., *Ordinatio Sacerdotalis*. Von der Deutschen Bischofskonferenz approbierte Übersetzung der amtlichen Vatikanischen Fassung, Stein am Rhein 1994. Der Text des Schreibens: S. 7–10; das Zitat: S. 10 (Punkt 4).

²³ Zum reformatorischen Schriftprinzip vgl. G. Wenz, Sola scriptura? Erwägungen zum reformatorischen Schriftprinzip, in: J. Rohls- G. Wenz (Hgg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift für W. Pannenberg, Göttingen 1988, S. 540–567.

²⁴ Vgl. dazu G. Wenz, Martin Luther: „De servo arbitrio“ – „Vom unfreien Willen“, in: H.V. Geppert (Hg.), Große Werke der Literatur, Band II., Augsburg 1992, S. 63–102, bes. 75–80.

wendig in einem sachlichen Zusammenhang gestanden haben müssen, oder auch umgekehrt ein Unterscheiden von Aussagen, die ursprünglich möglicherweise nicht als miteinander unvereinbar verstanden wurden. Für das erste nenne ich als Beispiel, wie auf römisch-katholischer Seite die Berufung der zwölf Männer mit dem paulinischen Redeverbot für Frauen und den nachpaulinischen Haustafeln zusammengeordnet wurde, für das zweite, wie im modernen Luthertum 1 Kor 14, 34f. zunehmend als Widerspruch zu der zentralen Aussage Gal 3,28 empfunden wurde. Legitimiert ist ein solches Verfahren durch das Faktum des Kanons, der dazu nötigt, einzelne biblische Schriften jeweils im Zusammenhang mit den anderen Teilen der Schrift zu interpretieren. Freilich können solche Einsichten, jedenfalls unter lutherischen Bedingungen, wo die Lehre von der im Verlauf der Kirchengeschichte durch das Lehramt sukzessive entfalteten Wahrheit unbekannt ist, nicht ohne Rücksicht auf den historischen Sinn der Texte Geltung gewinnen. Und dies ist der Grund dafür, dass die exegetischen Beobachtungen zur Stellung und zur Amtstätigkeit von Frauen in der Frühen Kirche²⁵ in den evangelischen Kirchen eine stärkere Wirkung hatten als bisher in der Römisch-katholischen²⁶ und der Orthodoxen²⁷ Kirche.

4. Frauenordination in ökumenischer Verantwortung

Gewiss ist die Einführung der Frauenordination angestoßen worden durch die eingangs skizzierten gesellschaftlichen Veränderungen. Dennoch kann die Berufung von Frauen ins ordinationsgebundene Amt nicht bloß als kontingente Praxis der äußeren Kirchenordnung behandelt werden, die unter veränderten gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen ohne Weiteres auch wieder abgeschafft werden könnte. Nach meinem Urteil sind die theologischen Einsichten, die im Zuge der Jahrzehnte langen Diskussionen den „magnus consensus“ zugunsten der Frauenordination herbeigeführt haben, so grundlegend, dass es aus theologischen Gründen²⁸ in der lutherischen Kirche kein Zurück mehr hinter die Frauenordination gibt. Daraus folgt natürlich nicht, dass diese in allen lutherischen Kirchen weltweit ohne Rücksicht auf kulturell-

²⁵ Vgl. dazu W. Radl, Nur Männer als Priester? Zu einem Argument im Apostolischen Schreiben „Mulieris Dignitatem“, in: A. Ziegenaus (Hg.), Sendung und Dienst im priesterlichen Amt. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg für Bischof Stimpfle zum 75. Geburtstag, St. Ottilien 1991, S. 219–239.

²⁶ Vgl. etwa die prinzipielle Relativierung historisch-exegetischer Erkenntnisse im Blick auf Glaubensaussagen in: J. Kardinal Ratzingers Kommentar zu „Ordinatio Sacerdotalis“: „Die Gewissheit der historischen Forschung ist ihrem Wesen nach immer nur hypothetisch: niemand von uns ist dabei gewesen. Die Schrift kann nur dann Lebensgrundlage werden, wenn sie einem lebendigen Subjekt anvertraut wurde ... dem vom Heiligen Geist geführten Volke Gottes.“ Zitiert nach Hünemann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Lehrschreibens „Ordinatio Sacerdotalis“, Herderkorrespondenz 48 (1994) 408. Vgl. aber Hünemanns kritische Diskussion dieser These auf S. 408f.

²⁷ Vgl. etwa die Erklärung der Panorthodoxen Konferenz in Rhodos (30. Okt.- 7. Nov. 1988) in: Ökumenisches Patriarchat: Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frau, Orthodoxes Forum 3 (1989) 93–102. Diese Erklärung geht auf die historischen Fragen gar nicht ein, sondern konstatiert lapidar: „Das Bewusstsein der Kirche hat von Anfang an Frauen von der Teilnahme an diesem besonderen Priesteramt ausgeschlossen aufgrund des Beispiels des Herrn sowie der apostolischen Tradition und Praxis und besonders im Lichte der paulinischen Lehre hinsichtlich des Verhältnisses von Männern und Frauen in der neuen Realität in Christus (1 Kor 11,3)“ (S. 94).

²⁸ Vgl. kurz und bündig: W. Pannenberg, Systematische Theologie, Band 3, Göttingen 1993, S. 425f.

gesellschaftliche Besonderheiten einfach durchgesetzt werden müsste.²⁹ Aber es folgt für die lutherischen Kirchen, die Frauen ins kirchliche Amt ordinieren, die Pflicht, die sie dabei leitenden theologischen Argumente immer erneut werbend zur Geltung zu bringen und im Gespräch zu halten, um damit konstruktive Entwicklungen anzustoßen.

Entsprechendes gilt für den Dialog mit der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Schwesterkirche. Die Einführung der Frauenordination ist von den lutherischen Kirchen nie als anti-ökumenischer Akt verstanden worden. Sie ist vielmehr in dem Bewusstsein erfolgt, dass jede Partikularkirche, wenn sie theologisch begründet und seelsorgerlich bedächtig Entscheidungen trifft, gesamtkirchliche Verantwortung wahrnimmt. Ich greife deshalb gerne eine Formulierung aus dem Kommentar auf, der anlässlich der Veröffentlichung des bereits erwähnten Apostolischen Schreibens „*Ordinatio Sacerdotalis*“ im *Osservatore Romano* zu lesen stand: Nicht nur diese päpstliche Stellungnahme gegen das Frauenpriestertum, sondern auch die lebendig und gelassen, ohne Überlegenheitsgestus, aber auch ohne falsche Rechtfertigungszwänge praktizierte Frauenordination bietet „allen Christen die Gelegenheit, das Verständnis vom Bischofs- und Priesteramt zu vertiefen“.³⁰

²⁹ In manchen Weltgegenden könnte die Forderung nach weiblichen Amtsträgern unter den derzeitigen (!) kulturellen Bedingungen als Ausdruck eines westlichen Kulturimperialismus erscheinen, der auf die faktischen Bedürfnisse und Empfindlichkeiten der Bevölkerung keine Rücksicht nimmt. Derartige Reaktionen wurden mir jedenfalls aus katholischen Kreisen auf den Philippinen berichtet.

³⁰ Referiert in der *Süddeutschen Zeitung* 123 (31.5.1994) 7.