

Text

Initiator*innen:

Titel: **SVIV.7: Synodalforum III - Grundtext - Zweite
Lesung**

Text 2. Lesung

1 **Vorlage des Synodalforums III „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ zur**
2 **Zweiten Lesung auf der Vierten Synodalversammlung (8.-10.9.2022) für den**
3 **Grundtext „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“**

4 **[Abstimmungsergebnis im Forum: 25 Ja]**

1. Einleitung

6 Geschlechtergerechtigkeit als Grundlage aller künftigen Handlungsweisen in der
7 Römisch-Katholischen Kirche einzufordern, ist der Leitgedanke der folgenden
8 Ausführungen. „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie,
9 nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal
10 3,28). Diese ermutigenden Worte des Paulus sind für die sich hier anschließenden
11 Überlegungen leitend. Trennungen nach Herkunft, Stand und Geschlecht sind in der
12 Gemeinschaft, die sich zu Jesus als Christus bekennt, aufgehoben. Eine
13 Konsequenz aus dem in der Taufe begründeten gemeinsamen Priestertum jedes
14 einzelnen Christgläubigen ist die Teilhabe aller an der Sendung der Kirche zur
15 Verkündigung des Evangeliums in der Welt. Weil alle „einer in Christus Jesus“
16 sind, bedarf die Nichtzulassung zur Teilnahme von Frauen an den kirchlichen
17 Weiheämtern angesichts der aktuellen Zeichen der Zeit dringend einer erneuten
18 theologischen und anthropologischen Überprüfung. Geschlechtergerechtigkeit im
19 Sinne der biblisch überlieferten Weisungen Gottes in den sich verändernden
20 kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten zu leben, soll künftig die
21 Grundlage der Handlungsweisen in der Römisch-katholischen Kirche sein. Konkret
22 bedeutet dies dann: Alle Getauften und Gefirmten erfahren die allen

23 gleichermaßen geschuldete Anerkennung und Wertschätzung ihrer Charismen und
24 ihrer geistlichen Berufung, die nicht abhängig gemacht werden darf von ihrer
25 geschlechtlichen Identität; sie werden entsprechend ihrer Eignung, ihren
26 Fähigkeiten und Kompetenzen in Diensten und Ämtern tätig, die der Verkündigung
27 des Evangeliums in unserer Zeit dienen.

28 Die institutionelle, amtliche Kirchengestalt ist in jeder Zeit so zu formen,
29 dass sie der Botschaft Gottes einen weiten Raum eröffnet, in den alle Menschen
30 gerne eintreten möchten. Jede Handlungsweise, die gläubiges Vertrauen stärkt,
31 die österliche Hoffnung begründet, Liebe erfahren lässt und dem Aufbau der
32 christlichen Gemeinde dient, soll Anerkennung finden. Als Frau* von der
33 amtlichen Christusrepräsentation ausgeschlossen zu sein, ist skandalös. Denn es
34 verdunkelt für sehr viele Christ*innen die Botschaft des Evangeliums, dessen
35 Verkündigung den Osterzeuginnen aufgetragen wurde. Konstruktiv gewendet, wirkt
36 dies anstößig und motiviert zum Handeln. Es ist im Sinne der Verkündigung der
37 österlichen Botschaft, zu der Jesus Christus auch Frauen von Beginn an berufen
38 hat, eine Neuorientierung anzumahnen: Nicht die Teilhabe von Frauen an allen
39 kirchlichen Diensten und Ämtern ist begründungspflichtig, sondern der Ausschluss
40 von Frauen vom sakramentalen Amt. Grundlegend stellt sich die Frage: Was ist der
41 Wille Gottes im Blick auf die Teilhabe von Frauen an der amtlichen Verkündigung
42 des Evangeliums? Wer kann aufgrund welcher Kriterien beanspruchen, auf diese
43 Frage für alle Zeiten eine Antwort geben zu können?

44 Die Lehre von 'Ordinatio Sacerdotalis' wird vom Volk Gottes in weiten Teilen
45 nicht angenommen und nicht verstanden. Darum ist die Frage an die höchste
46 Autorität in der Kirche (Papst und Konzil) zu richten, ob die Lehre von
47 'Ordinatio Sacerdotalis' nicht geprüft werden muss: Im Dienst der
48 Evangelisierung geht es darum, eine entsprechende Beteiligung von Frauen an der
49 Verkündigung, an der sakramentalen Repräsentanz Christi und am Aufbau der Kirche
50 zu ermöglichen. Ob die Lehre von 'Ordinatio Sacerdotalis' die Kirche unfehlbar
51 bindet oder nicht, muss dann verbindlich auf dieser Ebene geprüft und geklärt
52 werden (vgl. auch 5.3).

53 Die Frage nach Diensten und Ämtern von Frauen in der Kirche Jesu Christi,
54 insbesondere jene nach der Teilhabe auch von Frauen am sakramentalen Amt, lässt
55 es neben dem Blick in Schrift und Tradition und auf das in diesen Quellen
56 gegebene Potential für die Öffnung der Ämter für Frauen zudem auch erforderlich
57 erscheinen, die „Zeichen der Zeit“ lesen zu lernen. Dazu gehört unabdingbar, die
58 unterschiedlichen theologischen Positionen unter der Perspektive der
59 Geschlechtergerechtigkeit zu reflektieren, dabei in einen engen Austausch mit
60 den Sozialwissenschaften, Kulturwissenschaften und Humanwissenschaften zu treten
61 und deren gendertheoretische Reflexionen konstruktiv aufzugreifen. In diesem
62 Zusammenhang ist auch zu bedenken, dass es Menschen in der Römisch-katholischen

63 Kirche gibt, die ihre geschlechtliche Identität nicht in der Unterscheidung von
64 Mann und Frau angemessen aufgehoben erfahren. Sie werden im vorliegenden Text
65 nicht eigens thematisiert, sind aber als ebenso Betroffene bei den meisten hier
66 vorgelegten Aussagen zu Geschlechtergerechtigkeit mitgemeint. In unserem
67 thematischen Kontext ist zu bedenken, dass aus Schrift und Tradition Vorbehalte
68 gegen die Teilnahme von Frauen am sakramentalen Amt in Christusrepräsentation
69 abgeleitet werden. Mit der kritischen Auseinandersetzung mit diesen
70 Argumentationen geht die Offenheit für die mögliche Teilhabe aller Menschen am
71 ordinierten Amt einher.

72 Es gibt viele Wege, sich dem formulierten Ziel der Geschlechtergerechtigkeit zu
73 nähern. Hier wird eine argumentative Anstrengung gewählt: Die Erinnerung an
74 Erfahrungen sexualisierter Gewalt und geistlichen Missbrauchs von Männern an
75 Frauen motiviert zum entschiedenen Handeln, bei dem die Bereitschaft zur Umkehr
76 im Mittelpunkt steht (Teil 2). Eine bibeltheologische Grundlegung der
77 Argumentation ist erforderlich (Teil 3). Anthropologische, historische,
78 systematisch-theologische und praktisch-theologische Argumente begründen die
79 eingenommene Positionierung (Teile 4 und 5). Die Perspektiven für die Gegenwart
80 der kirchlichen Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi sind angesichts der
81 vorgetragenen Argumentation zu bedenken (Teil 6).

82 Zu allen hier angesprochenen Themenaspekten gibt es eine Fülle an Literatur
83 weltweit. Unser Beitrag ist mit der Perspektive verfasst, dass er weltkirchliches
84 Gehör findet und entsprechende Umsetzung erfährt. Es ist äußerst wünschenswert,
85 dass sich an allen Orten der Erde Menschen auf den Weg machen, gemeinsam in
86 einen Dialog über die Anliegen und Erkenntnisse zu treten, die hier vorgetragen
87 werden. Jede theologische Argumentation ist kontextuell verortet. In der Kirche
88 von Deutschland hat die Wahrnehmung des geistlichen Missbrauchs und der
89 sexualisierten Gewalt gegen Frauen und Mädchen Widerstände gegen Unrecht stark
90 werden lassen und das theologische Denken und entsprechendes Handeln mit hoher
91 Dringlichkeit eingefordert.

92 **2. Herausforderungen in unserer Zeit**

93 **2.1. Erschreckend: Geistlicher und sexueller Missbrauch sowie sexuelle und** 94 **sexualisierte Gewalt an Frauen und Mädchen**

95 Mädchen und Frauen sind als Opfer von sexuellem Missbrauch in der Kirche bis zur
96 jüngsten Zeit weitgehend unsichtbar geblieben. Erst seit kurzem richtet sich im
97 deutschsprachigen Raum der Blick auch auf jene Betroffenen, die als Erwachsene
98 im Raum der Kirche geistlichen sowie sexuellen Missbrauch erlitten haben. Vielen
99 von ihnen fällt es schwer, ihre Geschichte zu erzählen. Zu den oft traumatischen
100 und schambesetzten Erlebnissen kommt hinzu, dass ihnen häufig nicht geglaubt

101 oder ihnen sogar eine (Mit-)Schuld am Erлittenen zugewiesen wird. Betroffene
102 Frauen werden oft mit einer institutionellen „Nicht-Zuständigkeit“ konfrontiert,
103 zum Beispiel durch Betroffenenbeauftragte, die darauf hinweisen, dass sie nicht
104 für Erwachsene zuständig seien. Dadurch werden Betroffene erneut Opfer von
105 Machtmissbrauch. Durch solches Agieren können Retraumatisierungen geschehen.

106 2.1.1 Gefahrenpotential in Lehre und System der Römisch-katholischen Kirche

107 Missbrauch geschieht in spezifischen Macht- und Geschlechterkonstellationen. Es
108 ist eine Frage der Glaubwürdigkeit von Kirche sowie der Gerechtigkeit, die
109 Gruppe weiblicher Betroffener wahr- und ernst zu nehmen. Die Kirche ist
110 denselben Gefährdungen ausgesetzt wie andere Gemeinschaften: Schwächen besonders
111 vulnerabler Personen werden ausgenutzt, bestehende Ungleichheiten verfestigt und
112 Macht missbraucht. In der Kirche sind besondere systemische Faktoren zu
113 beachten. Der spirituelle Missbrauch ist in vielen Fällen integrativer
114 Bestandteil der Planung und Vorbereitung der sexualisierten Gewaltausübung.
115 Besonderes Gefährdungspotenzial liegt in einer spezifisch römisch-katholischen,
116 doppelten Asymmetrie: Wenn Priester den Missbrauch begehen, sind sie als
117 Kleriker mit geistlicher Autorität ausgestattet; als Männer kommt ihnen aufgrund
118 ihres Geschlechts eine privilegierte Stellung zu. Die MHG-Studie hat einen
119 bestimmen dominanten Habitus von Priestern als missbrauchsgefährdenden
120 Klerikalismus identifiziert: Bei sexuellen und spirituellen Missbrauchstaten ist
121 zu beobachten, dass kirchliche Amtsträger ihre eigene Person sakralisieren und
122 ihre Taten damit legitimieren, dass sie im Namen Jesu Christi handeln.
123 Betroffene berichten zudem davon, dass ihnen mit Verweis auf Maria eine
124 unterwürfig dienende oder gar gefügige Rolle zugewiesen wurde, in der sie den
125 Missbrauch stillschweigend hinzunehmen hätten, obwohl im „Magnificat“ diese
126 Maria als eine selbstbestimmte, mutige und starke Frau den Umsturz der
127 Herrschaftsverhältnisse prophezeit. Solange Frauen noch immer mit dem Bild der
128 Eva als Verführerin identifiziert werden, scheinen sie verantwortlich für das
129 Handeln der Männer, die der Verführung scheinbar wehrlos gegenüberstehen.
130 Vielfach sind es Täter-Opfer-Umkehrstrategien, die im Missbrauchskontext dazu
131 führen, dass sich Mädchen und Frauen für ihre Missbrauchserfahrungen schämen,
132 weil sie sich schuldig fühlen und ihnen eine Mitschuld am Geschehenen suggeriert
133 wird - ein Geschehen, das sie weder gesucht, noch provoziert, noch aktiv
134 gestaltet haben.

135 In vielen Kontexten des Missbrauchs im Raum der Kirchen waren und sind neben
136 männlichen Entscheidungsträgern auch Frauen Täterinnen, Mitwissende,
137 Vertuscherinnen. Im Hinblick auf Aufarbeitung und Prävention ist dies in den
138 Blick zu nehmen. Es gibt auch Verhaltensweisen von Christinnen und Christen, die
139 die Dominanz von Männern im Klerus stützen und, beispielsweise durch eine devote
140 Haltung Amtsträgern gegenüber, die Gefahr des spirituellen und sexuellen

141 Missbrauchs fördern.

142 2.1.2. Gefahrenpotential in Seelsorge und Feier der Sakramente

143 Seelsorgliche Handlungen und die Feier der Sakramente sind als Formen
144 menschlicher Kommunikation immer sinnhaft beispielsweise bei Handauflegungen,
145 Salbungen, Austeilung von eucharistischen Gaben und Segensgesten. Diese
146 Handlungen sind von wertzuschätzender Bedeutung, sie bilden jedoch auch ein
147 Gefahrenpotential. Spiritueller und sexueller Missbrauch geschieht häufig im
148 Kontext von Feiern der Sakramente oder in anderen Situationen der Seelsorge,
149 weil hierin komplexes Macht- und Abhängigkeitsverhältnis entsteht, das in der
150 professionellen Rolle der Seelsorgeperson begründet liegt. In solchen
151 Konstellationen werden körperliche, emotionale, spirituelle oder psychische
152 Übergriffe und Manipulation begünstigt. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen
153 ist die Tatsache, dass in den meisten pastoralen Situationen Mädchen und Frauen
154 vorwiegend männlichen Seelsorgern begegnen, eine herausfordernde Problematik.
155 Vor allem der Männern vorbehaltene amtliche Dienst in der Feier des Sakraments
156 der Versöhnung wurde trotz erheblicher Strafandrohung missbraucht; der
157 Beichtstuhl wurde daher für nicht wenige Mädchen und Frauen zum Ort des Grauens.
158 Erzählungen von betroffenen Frauen legen offen, wie sehr durch den erlittenen
159 Missbrauch ihr Glaube beschädigt wurde. Jede weitere liturgische Feier kann dann
160 erneut traumatisierend wirken. Den Betroffenen bleibt so eine wichtige Quelle
161 der Resilienz verwehrt. Es bleiben nur die gemeinschaftlichen sakramentalen
162 Feiern der Versöhnung und der Krankensalbung, die jedoch von Frauen nicht
163 geleitet, sondern nur mitgestaltet werden können.

164 2.1.3 Gefährdungen von Frauen in kirchlichen Dienstverhältnissen

165 In vielen kirchlichen Bezügen, insbesondere im Bereich der Seelsorge, sind
166 Frauen in verantwortlichen Positionen unterrepräsentiert. Das gilt auch für
167 Frauen in leitenden Tätigkeiten im Ehrenamt. In dieser Struktur haben viele von
168 ihnen mit einem alltäglich erfahrbaren Sexismus zu tun, der nicht selten von
169 männliche Vorgesetzten ausgeht. Das Verhältnis zwischen Nähe und Distanz ist
170 nicht leicht angemessen zu regulieren. Klerikaler Machtmissbrauch demütigt
171 Frauen im Haupt- und im Ehrenamt. Diese Diskriminierungen verstärken den Wunsch
172 von Frauen, selbst die Leitung in seelsorglichen und sakramentalen Kontexten zu
173 übernehmen. Solches Ansinnen von Frauen wird häufig als illegitime Machtanmaßung
174 diffamiert, ohne zugleich einzugestehen, dass die bestehenden Konstellationen
175 gerade solche Machtverhältnisse implizieren.

176 Bei der Beschreibung der Motivation von Frauen, Dienste und Ämter in der Kirche
177 zu übernehmen und zu gestalten, liegt aus der Position der Amtsinhaber heraus
178 nahe, in ihnen vor allem Menschen zu erblicken, die ihnen gleichgestellt werden

179 wollen. Ein solcher durch Machtfragen beeinflusster Blick verändert sich, wenn
180 die Erkenntnis erreicht wird, dass viele Frauen nicht ein ihnen bisher
181 verwehrt Amt anstreben, sondern aus reiner Freude an der Verkündigung des
182 Evangeliums ihre eigenen Charismen achten und in der Glaubensgemeinschaft einen
183 Dienst tun möchten, zu dem sie sich als von Gott berufen erfahren.

184 **2.2 Erkenntnis: Geschlechtergerechtigkeit im gesellschaftlichen Gespräch**

185 Der Gerechtigkeitsanspruch betrifft alle Arten sozialer Beziehungen und
186 Verhältnisse, also auch Geschlechterbeziehungen und gesellschaftliche
187 Geschlechterverhältnisse. Geschlechtergerechtigkeit ist gegeben, wenn jede
188 Person im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext unabhängig von ihrer
189 Geschlechtszugehörigkeit bzw. -identität gleiche Rechte und gleiche Chancen der
190 Teilhabe an Gütern und des Zugangs zu Positionen hat und dadurch ein
191 selbstbestimmtes Leben führen kann.

192 Europäische Traditionen in Philosophie, Theologie und Politik führten im
193 christlichen Zeitalter zu einer Identifizierung des Menschlichen mit dem
194 Männlichen und damit zu einer androzentrischen Geschlechterordnung. Die damit
195 verbundene Hierarchisierung hat bis heute zur Folge, dass alle „nicht
196 männlichen“ Menschen immer wieder die universelle menschenrechtliche Gleichheit
197 einfordern müssen. So braucht es Vereinbarungen wie die Europäischen
198 Menschenrechtskonvention (insb. Art. 14, Diskriminierungsverbot) sowie
199 Strategien, die zum Abbau von menschengemachten geschlechtsbezogenen
200 Ungleichheiten und damit zur Geschlechtergerechtigkeit führen.

201 Das in Deutschland gültige Grundgesetz stellt in Artikel 3 die fundamentale
202 Gleichheit aller Menschen fest, unabhängig von allen bestehenden Unterschieden
203 durch Geschlecht, Abstammung, Sprache, Behinderung, Heimat und Herkunft, Glaube,
204 religiösen oder politischen Anschauungen. So fördert der Staat „die tatsächliche
205 Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die
206 Beseitigung bestehender Nachteile hin“ (Grundgesetz, Art. 3, Abs. 2). Um dem
207 nachzukommen, werden beständig weitere detaillierte Regelungen getroffen, um
208 noch immer bestehende Missachtungen der Geschlechtergerechtigkeit zu überwinden.
209 Die bestehende Situation ist immer noch kritikwürdig; es bedarf stets neuer
210 Veränderungen und Anpassungen.

211 Im gesellschaftlichen Gespräch finden sich unterschiedliche Vorstellungen
212 darüber, wie Geschlechtergerechtigkeit aussehen könnte und sollte.
213 Gesellschaftliche Entwicklungen wie beispielsweise Globalisierung, Migration,
214 Europäische Integration, Pluralisierung von Lebensformen, demografischer Wandel
215 oder soziale Bewegungen ermöglichen vielfältige Perspektiven auf das Thema. Es
216 ist etwa zu bedenken, dass nicht alle Frauen unter ein „Wir“ zu fassen sind;

217 exemplarisch seien Migrantinnen, Schwarze Frauen, Jüdinnen, Lesben oder Frauen
218 mit Behinderung genannt. Weltweit und auch in Deutschland machen sie die
219 Erfahrung, dass sie jenseits der Frage nach ihrer geschlechtlichen Identität als
220 „die Anderen“ betrachtet und demzufolge ausgegrenzt werden. Eine differenzierte
221 Analyse der Art und Weise, in der (nicht nur) über das Geschlecht
222 Ungerechtigkeit erzeugt, erfahren und begründet wird, ist zwingend notwendig.

223 Geschlecht ist daher - im Sinne von Gender - mehrdimensional zu sehen. Das
224 soziale bzw. sozialkulturelle Geschlecht, wie es sich jeweils darstellt bzw. in
225 einem bestimmten kulturellen Kontext als selbstverständlich gilt, ist das
226 Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses. Damit werden die vielfältigen
227 Differenzen innerhalb der Geschlechter ernst genommen. Zugleich ist vor diesem
228 Hintergrund die Frage nach der Zweigeschlechtlichkeit auf der Grundlage von
229 Erfahrungen und wissenschaftlichen Erkenntnissen mit neuer Sensibilität zu
230 stellen.

231 In der Rede vom Geschlecht des Menschen werden Urteile über - oft als biologisch
232 bedingt betrachtete - unterschiedliche, androzentrisch definierte Eigenschaften,
233 Fähigkeiten, Interessen und Bedürfnisse von Frauen und Männern getroffen. Sie
234 werden zur Argumentationsgrundlage für die Bestimmung des Verhältnisses der
235 Geschlechter sowie für die Begründung ihres vermeintlich gerechten Platzes in
236 der Gesellschaft. Um Geschlechtergerechtigkeit zu erreichen, ist somit vor allem
237 das jeweilige Verständnis des Geschlechterverhältnisses zu diskutieren. Dabei
238 gibt es Positionen, die stärker die Differenz der Geschlechter hervorheben.
239 Andere betonen die Gleichheit der Geschlechter vor ihrer Unterschiedlichkeit.
240 Zudem finden sich Ansätze, die ein denkbare Zueinander von Differenz und
241 Gleichheit herausarbeiten.

242 Die Position der Differenz wurde in der bürgerlichen Gesellschaft als Modell der
243 Komplementarität der Geschlechter ausgebildet. Es geht davon aus, dass das
244 Weibliche das Männliche ergänzt, oder tendiert sogar dazu, das Weibliche dem
245 Männlichen unterzuordnen. Als eine Antwort auf die Annahme dieser hierarchisch-
246 patriarchalen Ordnung der Geschlechter findet sich im Feminismus eine positive
247 Neubewertung weiblicher Werte und Lebensweisen und damit traditioneller
248 Geschlechtsrollen und Charaktere. Eine solche an sich positive Sichtweise, nach
249 der Frauen ein eigener Bereich in der Gesellschaft zugewiesen oder von ihnen
250 selbst beansprucht wird, birgt jedoch auch Gefahren: Sie kann beschwichtigend
251 wirken und die Kritik an der bleibenden Geltung herrschender Machtverhältnisse
252 vernachlässigen.

253 Demgegenüber wendet sich die insbesondere in soziologischen Konzepten vertretene
254 Gleichheitsposition gegen traditionelle Geschlechtscharaktere und
255 Geschlechtsrollen, Androzentrismus und die unterschiedlichen Formen von

256 Sexismus. Ziel des Gleichheitsansatzes ist die Teilhabe von Frauen an den
257 männlich dominierten Bereichen, in denen Macht, Wohlstand und Prestige verteilt
258 werden. Er tendiert jedoch dazu, Gerechtigkeit auf formale Gleichheit zu
259 reduzieren und die kulturell und gesellschaftlich bestehenden Differenzen der
260 Geschlechter zu abstrahieren.

261 In den Ansätzen, die die sich aus diesen Positionen ergebenden Dilemmata zu
262 überwinden suchen, werden Gleichheit und Differenz zueinander in Beziehung
263 gesetzt. Die Forderung nach Gleichheit hat ihren Ausgangspunkt darin, dass das
264 zu Vergleichende verschieden ist. Diesem Ansatz liegt die Vorstellung vom
265 Subjekt als autonomem, selbstidentischem Individuum zugrunde: Es gibt nicht
266 "die" Frau und auch nicht "den" Mann. Die Vielfalt der Lebenskontexte und der
267 Lebensgestaltungen haben bei der Bestimmung von Geschlechtergerechtigkeit ebenso
268 wie die individuelle Erfahrung Bedeutung und eigenen Wert. Dieser Ansatz stellt
269 vor eine schwierige Aufgabe: Die Prinzipien der Differenz und der Gleichheit
270 sind miteinander zu verbinden: Weder kann Differenz wesentlich begründet, noch
271 kann Gleichheit ohne Heterogenität gedacht werden. In der Konsequenz zu diesem
272 Gedanken liegt es, jeden Menschen als eine eigene Persönlichkeit wahrzunehmen
273 und dessen Charismen zu achten.

274 Angesichts der gesellschaftlichen Transformationsprozesse wie des aktuellen
275 Wandels der Wirtschafts-, Arbeits- und Lebenswelt stellt sich die Frage nach
276 Geschlechterverhältnissen und Geschlechtergerechtigkeit auch weltweit immer
277 wieder neu. Ihre Beantwortung steht in einem engen Zusammenhang mit der
278 Befragung der je herrschenden Verhältnisse und hat Auswirkungen auf
279 Möglichkeiten und Chancen einer geschlechtsunabhängigen Wahrnehmung aller
280 Funktionen, Ämter und Berufe in der Gesellschaft wie auch in der Kirche.
281 Rollenzuschreibungen im Rahmen einer auf das vermeintlich natürliche Wesen der
282 Geschlechter hin orientierten Polarität werden in der heutigen Gesellschaft
283 vielfach sehr kritisch angefragt; im kirchlichen Kontext fehlt diesbezüglich
284 nicht selten die Rezeption. Die heute vorfindlichen Strukturen und
285 Machtverhältnisse in der Römisch-katholischen Kirche sind wesentlich durch in
286 Jahrtausenden geprägte kulturelle Muster bestimmt. Während sich Frauen- und
287 Männerbilder in unserem Kulturkreis gerade rapide verändern, bleibt es in der
288 Kirche offiziell vorerst bei alten Rollen und Aufgaben für Frauen und Männer.
289 Wie in der Gesellschaft sind Frauen trotz aktueller Bemühungen in
290 Leitungsgremien der Kirche unterrepräsentiert. Von Frauen ausgeübte Berufe sind
291 in der Hierarchie unten angesiedelt, haben weniger Sozialprestige und werden
292 schlechter bezahlt. Der Zugang von Frauen zum sakramentalen Amt ist
293 verschlossen. Verstärkt stellen sich entsprechend kritische Anfragen an die
294 Kirche, sowohl aus der Gesellschaft als auch innerkirchlich. Das führt dazu,
295 dass die Kirche das inzwischen mehr als ein Jahrhundert währende Ringen um
296 Geschlechterverhältnisse und Geschlechtergerechtigkeit zwar hier und da im Blick
297 auf ihr gesellschaftliches Umfeld unterstützend begleitet, aber noch viel zu

298 zögerlich zu einem eigenen Herzensanliegen macht und noch seltener als Auftrag
299 für ihr eigenes Wirken akzeptiert. Das führt dazu, dass die Kirche das
300 inzwischen mehr als ein Jahrhundert währende Ringen um Geschlechterverhältnisse
301 und Geschlechtergerechtigkeit zwar hier und da im Blick auf ihr
302 gesellschaftliches Umfeld unterstützend begleitet, aber noch viel zu zögerlich
303 zu einem eigenen Herzensanliegen macht und noch seltener als Auftrag für ihr
304 eigenes Wirken akzeptiert.

305 **2.3 Diagnose: Umfassender Reformbedarf**

306 Angesichts des Erschreckens über geistliche und sexualisierte Gewalt an Frauen
307 und angesichts der anhaltenden Marginalisierung und Diskriminierung von Frauen
308 in der Römisch-katholischen Kirche sind ein Schuldeingeständnis und eine
309 Bewusstseins- und Verhaltensänderung dringend geboten.

310 Das Zweite Vatikanische Konzil sagt über die Kirche: „Sie ist zugleich heilig
311 und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und
312 Erneuerung.“ (2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 8). In jeder Zeit ist es
313 der Kirche aufgetragen, sich zu erneuern und die Verkündigung der österlichen
314 Botschaft als ihre Sendung zu leben.

315 Das vom 2. Vatikanischen Konzil erinnerte „gesellschaftliche Gefüge der Kirche“
316 (2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 8), in dem Gottes Geist wirkt, wird in
317 der öffentlichen Wahrnehmung vor allem auch durch die Gestaltung von Diensten
318 und Ämtern in der Kirche bestimmt, die Menschen innehaben. Auch aus
319 theologischer Perspektive gilt: Ihre sichtbare Gestalt gewinnt die Kirche vor
320 allem in den liturgischen Feiern, in der Katechese und in der Diakonie. Die dort
321 wirkenden Verantwortlichen werden an einem hohen Maßstab gemessen: immer und
322 immer wieder näherungsweise Jesus Christus als den einen Grund kirchlichen
323 Handelns zu repräsentieren.

324 Woran erkennen Menschen die Gegenwart Jesu Christi in seinem Heiligen Geist? Die
325 Mahnreden von Paulus sind klar in der Aussage: Persönliche Ruhmsucht darf es
326 nicht geben (vgl. 1 Kor 1,29-31). Begabungen und spirituelle Haltungen zeichnen
327 Menschen in der Nachfolge Jesu aus: Versöhnungsbereitschaft, Güte, Demut,
328 Ausdauer, Aufmerksamkeit aufeinander, Zeit füreinander und so vieles mehr an
329 Gutem. Die Kennzeichen der Liebe, die Paulus in 1 Kor 13 nennt, sind
330 Ausgangspunkt für einen gemeinsamen Unterscheidungsprozess im Blick auf den
331 Zugang von Frauen zum Amt und so das beständige Reformprogramm aller Kirchen.

332 Viele Menschen messen (auch) heute die Kirche am Verhalten der leitend tätigen
333 Personen. Dabei ist es für die meisten gegenwärtig unerheblich, ob ein Mann oder

334 eine Frau als Repräsentant oder Repräsentantin der christlichen Kirche in
335 Erscheinung tritt. Wichtig ist vor allem, dass die Personen in leitenden
336 kirchlichen Diensten immer wieder so zu leben versuchen, wie Jesus Christus es
337 getan hat.

338 **3. Biblische Grundlegung**

339 In den biblischen Schriften finden sich unterschiedliche Bilder vom Menschen.
340 Die jüdische und die christliche Exegese der letzten Jahrzehnte haben erkannt,
341 in welchem hohem Maße in der Bibel zur Sprache kommt, welche vielfältigen Dienste
342 Frauen innehatten. Zudem hat die Exegese herausgearbeitet, wie antike
343 Gesellschaftsstrukturen biblische Texte und ihre Überlieferung, aber auch die
344 Entwicklung von Ämtern und Diensten selbst beeinflusst haben.

345 **3.1 Die Gottebenbildlichkeit aller Menschen in der Schöpfung**

346 Der erste Schöpfungsbericht betont die Gleichheit der Geschlechter: Der Mensch
347 ist in erster Linie als menschliches Abbild Gottes (lebendige Gottesstatue)
348 geschaffen worden, Gott ähnlich. Erst danach heißt es, dass es eine männliche
349 und eine weibliche Variante gibt (vgl. Gen 1,26-27). Der Text richtet sich gegen
350 die vielgestaltigen Götter- und Göttinnenwelt der Antike. Die eine Gottheit ist
351 nicht menschengestaltig (anthropomorph), Menschen sind aber sehr wohl
352 gottgestaltig (theomorph), unabhängig vom Geschlecht.

353 Vor allem im antiken Ägypten galt der König – manchmal auch die Königin – als
354 menschliches Abbild einer Gottheit. Gen 1,26-27 überträgt dieses königliche
355 Privileg auf alle Menschen. Die Gottgestaltigkeit aller Menschen besteht darin,
356 Gottes Willen auszuführen und das Gemeinwesen gemeinschaftlich zu ordnen (vgl.
357 Gen 1,28), unabhängig von sozialer Herkunft oder Geschlecht. Diese egalitäre
358 Ordnung wird in Gen 1,31 von Gott selbst als „sehr gut“ bewertet.

359 **3.2 (Sexuelle) Gewalt gegen Frauen in der Bibel**

360 Biblische Texte erzählen nicht nur von dem ursprünglich guten Zustand der Welt.
361 Sie zeigen auch zahlreiche Brüche im Gottes- wie Geschlechterverhältnis. In
362 vielen Fällen setzen sie die Unterordnung von Frauen stillschweigend voraus, bis
363 in sexuelle Verhältnisse hinein. Andererseits machen sie immer wieder auf die
364 Problematik dieser Geschlechter(un)ordnung aufmerksam.

365 Das Erbrecht behandelt ausschließlich die Frage, welche Söhne berücksichtigt
366 werden (vgl. Dtn 21,15-17). Frauen werden als Zeuginnen vor Gericht nicht
367 genannt (vgl. Num 35,30), eine Eheschließung gilt meist als ein Arrangement

368 unter Männern, bei dem Frauen als mobiles Gut den Besitzer wechseln (vgl. z.B.
369 Gen 29,1-30; Tob 7,9-17). Frauen sind strukturell mehrfach benachteiligt und
370 damit für Machtmissbrauch besonders anfällig. Die Heilige Schrift kennt auch den
371 besonderen Machtmissbrauch durch sexuelle Gewalt, verurteilt ihn aber scharf.
372 Sie deckt auf, dass derartige Gewalt durch den Begriff „Liebe“ getarnt werden
373 kann, zum Beispiel im Falle der Dina (vgl. Gen 34,3) oder der Tamar (vgl. 2 Sam
374 13,1).

375 Mehrere prophetische Texte schildern, wie eine Frau als Strafe ausgezogen und
376 öffentlich gedemütigt wird. Derartige Szenen gelten als Metaphern für die
377 Zerstörung des Königreichs Juda (vgl. Jer 13,15-27), des Nordreichs Israel (vgl.
378 Hos 2-3) beziehungsweise der Städte Jerusalem und Samaria (vgl. Ez 23; 16, Klgl
379 1,8-9). Dies geht bis hin zur Vergewaltigung, die in diesem Bild als Strafe für
380 vorehelichen Geschlechtsverkehr (vgl. Ez 23,3), Ehebruch (vgl. Jer 13,27; Ez
381 23,4-8.11-27) und Hochmut (vgl. Jes 47,7-8) gilt. Die Nichteinhaltung sexueller
382 Normen steht metaphorisch für Kultpraktiken, die den Propheten zufolge
383 strafwürdig sind. Die Strafe - im Bild die Vergewaltigung, in der Realität die
384 Eroberung und Zerstörung der Stadt bzw. des Landes - erscheint somit als
385 folgerichtig und gerecht.

386 Die biblisch überlieferten Szenen belegen eine fatale Grundhaltung, bei der
387 Missbrauchsoffern die Schuld an ihrem Missbrauch zugewiesen wird. Eine solche
388 Haltung hindert viele Opfer bis heute daran, die erlebte Gewalt zu thematisieren
389 oder anzuzeigen.

390 Umgekehrt zeigt die Heilige Schrift an mehreren Stellen, wie Frauen auch in der
391 größten Ohnmacht handlungsfähig bleiben. Nachdem Tamar von ihrem Halbbruder
392 Amnon vergewaltigt wird, widersetzt sie sich der Aufforderung zur Vertuschung
393 und macht durch rituelle Trauer ihre Verletzung und Trauer öffentlich (vgl. 2
394 Sam 13,1-22). Susanna kann eine Nötigung zum Geschlechtsverkehr knapp abwenden.
395 Während des anschließenden Gerichtsprozesses wird sie von den Tätern in einer
396 Schuldumkehr als Ehebrecherin verleumdet und darf ihre Version nicht schildern.
397 Sie wendet sich an Gott als ihren einzigen Verbündeten. Der hilft ihr durch die
398 Person des Daniel, der ihre Unschuld aufdeckt und die Täter überführt und sie
399 somit ins Recht setzt (vgl. Dan 13).

400 Ein positives Gegenbild anderer Art zeichnet das Hohelied, das eine unschuldige,
401 gewaltlose, konsensuale Beziehung auf Augenhöhe schildert.

402 **3.3 Patriarchat, Kyriarchat und dessen Umkehrung in der Heiligen Schrift**

403 Die gewaltaffine Gesellschaftsordnung, in der die biblischen Texte entstanden

404 sind, wird oft als „Patriarchat“ (Väterherrschaft) bezeichnet. In der Exegese
405 und in weiteren Fachbereichen setzt sich allerdings zunehmend die Bezeichnung
406 „Kyriarchat“ (Herrschaft eines Herren) durch. Gemeint ist, dass an der Spitze
407 eines Gemeinwesens ein einziger Mann (kyrios) steht, dem sich alle unterzuordnen
408 haben, Frauen wie Männer. Dies trifft im allgemeinen auf das „Haus“ zu, die
409 Wohn- und Wirtschaftsgemeinschaft einer Großfamilie. Dies gilt aber ebenfalls
410 für das politische Gemeinwesen, dem ein König vorsteht, oder für das
411 Tempelpersonal, an dessen Spitze der Hohepriester steht. Bestimmte Frauen können
412 in dieser Ordnung durchaus Einfluss ausüben - zum Teil auch über sozial
413 schlechter gestellte Männer, dies jedoch stets in Unter- und Zuordnung zu dem
414 einen Mann an der Spitze (vgl. z.B. Batseba in 1 Kön 1,11-31). Ganz klar ist in
415 vielen biblischen Texten das Geschlecht als Faktor der strukturellen
416 Ungleichbehandlung erkennbar, wie es der Absatz selbst benennt. Intersektionale
417 exegetische Ansätze setzen dies voraus, gehen aber noch weiter, indem sie
418 festhalten, dass Geschlecht nur eines von vielen Faktoren ist, die den Platz und
419 die Handlungsmöglichkeiten in der Gesellschaft bestimmen – andere sind z. B.
420 sozialer Rang, Gesundheit, Einkommen usw.

421 Deswegen kann z. B. Batseba eine Verschwörung anzetteln, um ihren Sohn Salomon
422 auf den Thron zu bringen, was ihr wiederum Einfluss beschert, den andere Frauen
423 und Män-ner nicht haben.

424 Es gehört gerade zu den Wirkweisen des Patriarchts bzw. Kyriarchats, dass Frauen
425 den Umweg über Männer nehmen und subtilere Machtmittel einsetzen müssen, um
426 Einfluss zu nehmen und dies nicht selten auf Kosten strukturell schlechter
427 gestellter Männer und Frauen geht (ein anderes Beispiel ist die Erzählung von
428 Potifar, dessen Ehefrau und Josef in Gen 39).

429 Während die Heilige Schrift diese kyriarchale Ordnung an vielen Stellen
430 selbstverständlich voraussetzt, enthält sie auch Impulse, die diese Ordnung
431 durchbrechen. Im Alten Testament sind es die Erzmütter sowie zahlreiche Frauen,
432 die das Volk Gottes als Prophetinnen und Richterinnen leiten (vgl. z.B. Debora
433 in Ri 4-5). Die Töchter des Zelofhad fordern das Erbe ihres Vaters ein und
434 erhalten es (vgl. Num 27,1-11).

435 Zu nennen sind außerdem die Nicht-Israelitinnen, die im Stammbaum Jesu (vgl. Mt
436 1,1-17) eigens erwähnt werden, obwohl sonst das Hauptaugenmerk auf der
437 männlichen Abstammungslinie liegt. Auch im Verhalten Jesu wird sichtbar, dass er
438 die Prinzipien des Kyriarchats unterläuft und aufhebt. Immer wieder verweist er
439 auf den himmlischen Vater und Herrn, unter dem alle Menschen zu
440 gleichberechtigten Geschwistern werden. Er brüskiert seine leibliche und soziale
441 Familie und initiiert stattdessen eine neue, gleichberechtigte Gottesfamilie
442 nach himmlischen Maßstäben (vgl. Mt 12,49-50).

443 Es gibt im Alten Testament keine Erwähnung von Priesterinnen. Während an anderen

444 Orten der Antike Priesterinnen belegt sind, trifft dies auf Jerusalem nicht zu.
445 Als mögliche Gründe werden unter anderem rituelle Reinheitsvorschriften
446 angenommen, die Frauen zeitweise aufgrund der Kultunfähigkeit während der
447 Menstruation von kultischen Handlungen ausschließen (vgl. Lev 15,19-30).
448 Möglicherweise spielen auch Heirats- und Gebärtabus eine Rolle. All dies bleibt
449 aber Spekulation, denn biblisch begründet wird das Nicht-Vorhandensein von
450 Priesterinnen nicht.

451 Im Neuen Testament wird der typische griechische Begriff *Hiereus* (Priester) nie
452 für Dienste oder Ämter in den frühchristlichen Gemeinden verwendet. Der
453 Hebräerbrief erklärt, die Christgläubigen haben (nur) *einen* Hohepriester,
454 nämlich Jesus Christus (vgl. Hebr 3,1; 4,14; 5,10). Im Buch der Offenbarung wird
455 der Begriff des Priesters als Würdetitel für alle Getauften verwendet (vgl. Offb
456 1,6; 5,10; 20,6). Daran knüpft die Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller
457 Gläubigen an. Menschen, die zum Glauben an Jesus Christus gefunden haben, sind
458 „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft“ (1 Petr 2,9).

459 **3.4 „Die Zwölf“ und „die Apostel“ - nicht deckungsgleich**

460 Häufiger und wirkmächtiger als der Priester-Begriff sind in den
461 neutestamentlichen Schriften Begriffe wie „Apostel“, „die Zwölf“, „Presbyter“,
462 „Diakon“ und „Episkopos“. Man muss zunächst unterscheiden zwischen dem, was man
463 dem historischen Jesus zuschreiben kann und dem, was in nachösterlicher Zeit
464 geschah. Beides ist uns nur durch die später entstandenen Texte der Evangelien
465 zugänglich. Dazwischen ist Paulus anzusiedeln, der schon vor der Entstehung der
466 Evangelien an die Gemeinden außerhalb Palästinas schreibt. In seinen Briefen
467 spiegelt sich somit der älteste urchristliche Sprachgebrauch von „Apostel“.
468 Dieser unterscheidet sich von dem des Lukas, der – nach dem Tod des Paulus – mit
469 seinem Evangelium und der Apostelgeschichte ein Doppelwerk verfasst, das
470 speziell das Anliegen der historischen Kontinuität zwischen dem vorösterlichen
471 Jesus und der nach Ostern entstehenden Kirche betonen will. Das Verständnis
472 dessen, was ein Apostel, eine Apostelin ist, verändert sich also innerhalb
473 dieser Zeit.

474 Zunächst zum historischen Jesus: Markus, der älteste Evangelist, berichtet, dass
475 Jesus zwölf Männer erwählte und sie einsetzte, „damit sie mit ihm seien und
476 damit er sie aussende, zu verkünden und mit Vollmacht Dämonen auszutreiben“ (Mk
477 3,14). Diese Zwölf weisen auf die zwölf Stämme Israels hin und damit auf den
478 Anspruch Jesu, das neue Israel zu sammeln (vgl. Lk 22,28–30; Mt 19,28). Da die
479 Begründer der zwölf Stämme Israels gemäß dem kyriarchalen Prinzip der geltenden
480 Gesellschaftsordnung männlich waren, konnten auch die zeichenhaft berufenen
481 Repräsentanten des neuen Israels nur männlich sein, andernfalls wäre das Zeichen
482 nicht verstanden worden. Nun spricht Paulus in der nachösterlichen Zeit der

483 Urkirche in seinen Briefen mehrfach von einem Kreis der Apostel (vgl. Röm 16,7;
484 1 Kor 9,5; 15,9; Gal 1,17.19). Dieser war jedoch, so die Forschung, nicht mit
485 dem von Jesus vor Ostern berufenen Zwölferkreis identisch. „Apostel“ im
486 paulinischen Sinn waren vielmehr solche Menschen, die sich auf eine Begegnung
487 mit dem Auferstandenen berufen konnten und sich von ihm als gesandt erfuhren;
488 deshalb bezeichnet sich Paulus selbst als Apostel (vgl. 1 Kor 9,1; Röm 1,1; 1
489 Kor 1,1). Das urchristliche Credo in 1 Kor 15,3–7 unterscheidet klar zwischen
490 „den Zwölf“ und „allen Aposteln“. Zu letzteren gehörten auch Frauen, von denen
491 einige in den Evangelien namentlich erwähnt werden. Frauen sind nach den
492 Evangelien Zeuginnen des Todes Jesu, seiner Grablegung und seiner Auferstehung
493 (vgl. Mk 15,40–41; Mt 28,1.9–10). Im Johannesevangelium ist es Maria von
494 Magdala, der der Auferstandene zuerst begegnet und die als erste einen
495 Verkündigungsauftrag erhält (vgl. Joh 20,1–18; Mt 28,9–10; Mk 16,9); aus diesem
496 Grund wurde ihr schon bei den lateinischen Kirchenvätern eine dem Zwölferkreis
497 gegenüber hervorgehobene Position als „apostola apostolorum“ zuerkannt. Papst
498 Franziskus hat dies erneut in das kirchliche Gedächtnis zurückgerufen, als er
499 ihr Fest in den liturgischen Rang eines Apostelfestes erhob. Apostel sind also
500 öffentliche Zeugen und Zeuginnen des Auferstandenen.

501 Im urchristlichen Credo, auf das Paulus in seinem ersten Korintherbrief
502 verweist, werden, im Unterschied zu den Erzählungen der Evangelien, nur
503 männliche Osterzeugen namentlich genannt (vgl. 1 Kor 15,5-8). Warum werden die
504 Frauen hier nicht genannt, obwohl es sie gab? Im sozial-kulturellen Kontext war
505 es üblich, dass in einem Rechtsstreit allein die männliche Zeugenschaft als
506 gerichtlich verwertbares Indiz galt. Dadurch, dass die Formel ausschließlich
507 männliche Zeugen nennt, wird die Glaubwürdigkeit des Glaubensbekenntnisses
508 legitimiert. Auf diese Weise aber werden die Frauen aus der Reihe derjenigen
509 Osterzeuginnen und -zeugen, denen deshalb der Aposteltitel zukommt, von
510 vornherein ausgeschlossen. Paulus selbst beansprucht hingegen aufgrund seiner
511 Begegnung mit dem Auferstandenen vor Damaskus (vgl. Apg 9) für sich diesen
512 Aposteltitel und bezeichnet später auch andere als „Apostel“, darunter
513 mindestens eine Frau (Junia, vgl. Röm 16,7).

514 Die Evangelisten Matthäus und Lukas setzen die Apostel mit den Zwölf in eins
515 (vgl. Mt 10,2; Lk 6,13). Für die Apostelgeschichte des Lukas entsteht mit „den
516 Aposteln“ auf diese Weise eine einheitliche Gruppe, die für die Kontinuität
517 zwischen Jesus und der sich gründenden Kirche steht. Mit der Nachwahl des
518 Matthias in den nachösterlichen Zwölferkreis wird einer von denen ernannt, „die
519 mit uns die ganze Zeit zusammen waren, als Jesus, der Herr, bei uns ein und aus
520 ging“ (Apg 1,21). Paulus ist für den Autor des lukanischen Doppelwerks deshalb
521 in diesem Sinn kein Apostel. Die Bezeichnung „die zwölf Apostel“ hat also mit
522 dem lukanischen theologischen Geschichtsbild zu tun: Sie erinnern im lukanischen
523 Kirchenmodell an die „Lehre der Apostel“ (Apg 2,42) als dem entscheidenden
524 Faktor der Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und der nachösterlichen

525 Kirche.

526 Das lukanische Kirchenbild ist deshalb jedoch nicht einfach hierarchisch: Die
527 Perikope vom Obergemach, in dem sich die Elf „zusammen mit den Frauen und Maria,
528 der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ (Apg 1,14) zum einmütigen Gebet
529 zusammenfinden, zeichnet das einprägsame Bild einer geschwisterlichen Ur-Kirche,
530 auf die sich am Pfingsttag unterschiedslos der Geist ausgießt. An dieses
531 biblische Marien- und Kirchenbild kann eine Ekklesiologie heute anknüpfen.

532 Was ergibt sich aus dem neutestamentlichen Befund zu den „Zwölf“ und den nicht
533 damit in eins zu setzenden „Aposteln“ für eine heutige Diskussion um Dienste und
534 Ämter in der Kirche? Das Argument, dass Jesus „die zwölf Apostel“ berief und
535 diese ausschließlich Männer waren, folgt der späteren Perspektive des Matthäus
536 und insbesondere des Lukas, der diese zwölf Männer mit den kirchengründenden
537 Aposteln in eins setzt. Wenn man dagegen vom Jüngerbegriff ausgeht, so berief
538 und sandte Jesus zu seinen irdischen Lebzeiten Männer und Frauen. Der älteste
539 greifbare Apostelbegriff schließlich orientierte sich an der Begegnung mit und
540 der Sendung durch den Auferstandenen. Diese Gruppe umfasst, von Maria von
541 Magdala über Paulus, Andronikos und Junia, viele Menschen – Männer und Frauen,
542 wozu auch die zwölf (oder elf) Apostel mit Petrus zählen. Generell stellt sich
543 also die Frage, inwiefern die Wahl der Zwölf für die spätere Ausgestaltung der
544 kirchlichen Ämterstruktur normativ ist, denn ein solcher Zwölferkreis wird als
545 Autorität schon bald nicht mehr erwähnt. Zu bedenken ist zudem, dass es
546 inzwischen mehrere tausend Bischöfe als „Nachfolger der Apostel“ gibt. Wieso
547 allein die Frage des Geschlechts hier den weiteren Weg normieren soll, kann
548 biblisch-exegetisch kaum begründet werden.

549 **3.5 Frauen in den neutestamentlichen Gemeinden**

550 Die frühe Zeit der christlichen Gemeinden in den Städten Kleinasiens,
551 Griechenlands und in Rom ist in den Paulusbriefen greifbar, die eine Generation
552 vor den Evangelien entstanden sind. Die zahlreich und namentlich bezeugten
553 Frauen mit ihren Funktionen und Aufgaben in den Gemeinden ergeben ein
554 eindrucksvolles Bild: Frauen waren, in gleicher Weise und zusammen mit den
555 Männern, in Angelegenheiten der Gemeindeführung wie der Gemeindeorganisation
556 tätig. Sie waren in die vertiefende Verkündigung des Evangeliums und in die
557 missionarische Arbeit eingebunden. Dies gilt nicht nur für die von Paulus
558 gegründeten Gemeinden, wie die Grußliste im Römerbrief zeigt (vgl. Röm 16).

559 Da Paulus in männerzentrierter Sprache auch Frauennamen mit den männlichen
560 Funktionsbezeichnungen verbindet (Apostolos in Röm 16,7 für Junia, Diakonos in
561 Röm 16,1 für Phöbe), ist nicht auszuschließen, dass auch bei der in 1 Kor 12,28
562 genannten Trias „Apostel, Propheten und Lehrer“, den in 1 Kor 15,6 erwähnten 500

563 Brüdern, denen der Auferstandene erschien, sowie den in Phil 1,1 erwähnten
564 Episkopen und Diakonen konkrete Frauen mitgemeint sind. Ebenso liegt nahe, dass
565 in der theologisch wichtigen Aussage über die Gotteskindschaft in Gal 4,4-7 die
566 männliche Sprachform sich auf beide Geschlechtsformen bezieht, dass also auch
567 die Frauen gleich den Männern den Geist empfangen und damit wie sie zu
568 erbberechtigten „Söhnen“ werden - und nicht etwa zu unterprivilegierten
569 „Töchtern“.

570 Paulus gibt weder eine Auskunft darüber, wie und von wem das Herrenmahl geleitet
571 wurde, noch verwendet er einen bestimmten Begriff für eine solche Aufgabe, weder
572 für Männer noch für Frauen. Erst nachneutestamentlich ist ein Vorsitz beim
573 Herrenmahl bezeugt, der dann aber dem Mann vorbehalten ist.

574 Erkennbar sind allerdings Schlüssel- und Leitungsrollen, die in der konkreten
575 Praxis wahrscheinlich meist die jeweiligen Hausvorstände innehatten und in denen
576 uns einige Frauennamen überliefert sind: Maria, die Mutter des Johannes Markus,
577 in Jerusalem (vgl. Apg 12,12), Lydia in Philippi (vgl. Apg 16,14.40), Priska mit
578 ihrem Mann Aquila in Ephesus (vgl. 1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19) und Rom (vgl. Röm
579 16,3), ebenfalls in Rom: Maria, Junia, Tryphäna und Tryphosa, Persis, Julia,
580 sowie die Mutter des Rufus und die Schwester des Nereus (vgl. Röm 16,6-15),
581 Nympha in Laodizäa (vgl. Kol 4,15), Apphia in Kolossä (vgl. Phlm 1-2), Phöbe in
582 Kenchreä (vgl. Röm 16,1), sowie Chloë (vgl. 1 Kor 1,11).

583 Das spätere Kirchenbild prägten aber nicht vorrangig die paulinischen Gruß- und
584 Charismenlisten. Das Lukasevangelium beschränkt den Apostolat auf die Zwölf und
585 hebt Petrus besonders hervor. In der Forschung gilt es trotzdem als „das
586 Evangelium der Frauen“, weil es viele Frauen namentlich hervorhebt und als
587 einziges ausführt, dass auch Frauen Jesus auf seinen Verkündigungsreisen in
588 Galiläa nachgefolgt sind (Lk 8,1-3). Während im Neuen Testament sonst häufig von
589 Frauen erzählt wird, die der Hilfe bedürfen, wird hier verdeutlicht, dass Frauen
590 Jesus mit ihrem Vermögen aktiv unterstützt haben. Die neuere Exegese weist aber
591 darauf hin, dass sich damit auch die Frauenrolle zwischen der Zeit Jesu und der
592 Zeit des Lukas ändert: Aus Frauen wie Maria von Magdala, die bei Jesus eine
593 Sendung der Verkündigung hatten, werden bei Lukas Unterstützerinnen und
594 Dienerinnen der männlichen Verkünder. Begründung: Die Bewertung des
595 Lukasevangeliums, und insbesondere die Bewertung des Frauenbilds darin, wird in
596 der Exegese derzeit debattiert, was der Textentwurf und der Änderungsantrag
597 widerspiegeln. Der modifizierte Änderungsantrag versucht, dieser noch
598 unabgeschlossenen Debatte Rechnung zu tragen.

599 Dahinter steht die veränderte Situation der Christen der zweiten Generation, die
600 aus dem ländlichen Palästina in den Raum der syrischen, kleinasiatischen sowie
601 griechischen Städte kamen und auch im stadtrömischen Kontext Fuß fassten. Die

602 geforderte Anpassung an die sie umgebende Kultur und die dort geltenden sozialen
603 Strukturen erforderte ihren Tribut vor allem von den Frauen.

604 Eindeutig wird der Rollenwechsel der Frauen in den nachpaulinischen
605 Pastoralbriefen (vor 150 n. Chr.): Die Frauen werden aus der öffentlichen
606 Gemeinde ausgeschlossen und in den Bereich des Hauses zurückgedrängt. Die nach
607 römischem Vereinsmodell konzipierten Hauskirchen werden von den „Ältesten“
608 (Presbyteroi) geleitet. Das „Kyriarchat“ fordert seinen Tribut, indem es den
609 Ausschluss von Frauen motiviert. Es setzt sich aber insofern auch (noch) nicht
610 vollständig durch, da die Kirche nicht von einem einzigen Mann, sondern durch
611 einen Kreis von Männern geleitet wird.

612 Einige Forschende halten das paulinische Lehrverbot für Frauen in 1 Kor 14,34-36
613 nicht für einen originalen Teil des Briefes, sondern für eine spätere
614 Angleichung an das Lehrverbot in 1 Tim 2,11–15. In beiden Fällen aber wird das
615 Lehrverbot nicht theologisch, sondern rein soziologisch mit Blick auf
616 gesellschaftlich übliche Gepflogenheiten begründet. In 1 Tim 2,12–14 wird eine
617 aus heutiger Sicht fragwürdige Genesis-Exegese herangezogen, um die Unterordnung
618 der Frau unter den Mann zu begründen. Diakoninnen werden nur noch sozial-
619 karitativ und geschlechtsspezifisch eingesetzt (vgl. 1 Tim 3,11).

620 Der Streit um die Witwen in 1 Tim 5,3–16 zeigt aus heutiger Sicht besonders
621 deutlich, wie groß die Angst war, dass ein alternatives Rollenverständnis von
622 Frauen das Ansehen der christlichen Gemeinden beschädigen könnte (vgl. 1 Tim
623 5,14). In der paulinischen Zeit scheinen Frauen, die sich der männlichen
624 Dominanz in der Gesellschaft entzogen und widersetzen, akzeptierter gewesen zu
625 sein. 1 Kor 7 weist darauf hin, dass auch junge Frauen ihr religiös motiviertes
626 Ideal der Ehelosigkeit leben und ihr Christsein mit einer größeren Freiheit in
627 den Dienst der Verkündigung stellen konnten. Diese Möglichkeit wurde Frauen erst
628 wieder im Kontext der spätantiken asketischen Mönchsbeziehung gegeben. Die
629 Etablierung der Ehelosigkeit für Frauen als akzeptierte religiöse Lebensform
630 kann als eine bedeutende Emanzipationsleistung der Frühen Kirche betrachtet
631 werden.

632 Auch wenn die Ämterstrukturen in den frühen Gemeinden noch nicht gefestigt waren
633 und die Entwicklung nicht einlinig verlief, lässt sich der Prozess einer
634 „Institutionalisierung“ schon früh erkennen. Je mehr die Institutionalisierung
635 voranschritt, desto stärker traten Frauen in den Hintergrund. Bei Paulus sind
636 Charismen- und Funktionsträger und -trägerinnen Teil der Gemeinde (vgl. 1 Kor
637 12,28). Hier sind Frauen denkbar. Die Pastoralbriefe (vor 150 n. Chr.) setzen
638 hingegen das Charisma Gottes (in der Einheitsübersetzung mit „Gnade“ übersetzt)
639 mit der Weihegnade gleich. Verliehen wird beides durch eine Handauflegung nach
640 alttestamentlichem Modell (vgl. 1 Tim 4,14). Von einem solchen Amt wurden Frauen

641 spätestens im zweiten Jahrhundert ausgeschlossen. Das gilt auch für das
642 dreigliedrige Amt aus *Episkopos*, *Presbyteros* und *Diakonos* sowie für den
643 Monepiskopat (Leitung der Gemeinde durch einen Bischof). Diese Leitungsformen
644 haben sich in nachneutestamentlicher Zeit herausgebildet und werden von den
645 Kirchenvätern später theologisch begründet.

646 **3.6 Biblische Ämtermodelle: Von der Deutung der Geschichte zur Gestaltung der** 647 **Gegenwart**

648 Weder sind die heutigen kirchlichen Ämter und Dienste mit einem Mal entstanden
649 noch verlief ihre Entwicklung einlinig. Sozialgeschichtliche Studien und
650 neuerdings die Geschlechterstudien zeigen ergänzend, dass die Möglichkeiten
651 einer Frau, ihr Leben bestimmen zu können, weitgehend von ihrer sozialen und
652 ökonomischen Situation abhängig war. Das galt bereits für die Anfänge der
653 christlichen Kirche. Nicht jede Frau konnte alles zurücklassen und Jesus folgen.
654 Sklavinnen konnten auch in den römischen Stadtgemeinden keine leitende Funktion
655 innehaben. Was die Geschäftsfrau und Diakonin Phöbe in Kenchräa konnte, war der
656 freigelassenen Sklavin Junia in Rom trotz ihres Apostelseins vermutlich nicht
657 möglich. Das bedeutet, dass das, was wir über konkrete Frauen und ihre
658 Möglichkeiten wie über die Grenzen ihrer Partizipation in urchristlichen
659 Gemeinden wissen, immer auch abhängig ist von den konkreten gesellschaftlichen
660 Vorstellungen, in erster Linie von den vorherrschenden Rollenbildern für Männer
661 und Frauen, denen die christlichen Minderheiten sich anpassten. Dies zeigt
662 folgendes Beispiel: Wenn Paulus oder der spätere Redaktor die Frau in der
663 Gemeindeversammlung in harscher Weise zum Schweigen verurteilt (vgl. 1 Kor
664 14,33–36), tut er das mit der Begründung, dass weibliche öffentliche Rede in den
665 Versammlungen der Gemeinden nicht üblich sei. Ihre aktive Rolle in
666 Gottesdiensten dagegen setzt er voraus (vgl. 1 Kor 11,2-16). Nach dem 1.
667 Korintherbrief wäre also die Verkündigung von Frauen im Gottesdienst
668 gerechtfertigt, ihre Rolle als Pfarrgemeinderatsvorsitzende hingegen oder
669 weibliche Leitungsämter in der Kirche überhaupt ausgeschlossen.

670 Die Tatsache, dass soziale Strukturen in der Antike die Geschlechterrollen
671 weitgehend bestimmten, muss heute sehr vorsichtig machen, biblische Aussagen
672 über Frauen als grundsätzlich gültige Festlegungen zu begreifen. Die Kirche
673 fühlte sich nie verpflichtet, die Normen der heidnischen antiken Umwelt
674 unhinterfragt aufrecht zu erhalten; sie hat diese in ihrer Geschichte im
675 Gegenteil aus dem Geist des Evangeliums heraus massiv in Frage gestellt und zum
676 Teil mit großen missionarischem Aufwand bekämpft. Heute wird die Verkündigung
677 des Evangeliums dadurch behindert, dass in der Kirche eine Ungleichbehandlung
678 der Geschlechter stattfindet und die christliche Botschaft damit unglaubwürdig
679 wird.

680 Als sinnvoller könnte es sich erweisen, die paulinische Charismenlehre neu zu
681 gewinnen und auf heutige Träger und Trägerinnen von Geistesgaben in der Kirche
682 anzuwenden. Für Paulus ist die Kirche (Ekklesia) - christologisch - das in
683 Christus gesammelte Volk Gottes und - pneumatologisch - der vom Geist
684 zusammengefügte und mit seinen Gaben belebte Leib Christi (vgl. 1 Kor 12). Bis
685 heute uneingeholt ist die Vision einer christlichen Gemeinschaft von Menschen,
686 in der nicht mehr Volkszugehörigkeit, sozialer Status oder Geschlecht (Jude oder
687 Grieche, Sklave oder Freier, männlich oder weiblich) bedeutsam ist, sondern die
688 neue Existenz als getaufter Mensch in Christus (vgl. Gal 3,28), also eine
689 Rückkehr zur ursprünglich guten Schöpfung. Paulus zitiert hier bereits von ihm
690 vorgefundenes Traditionsgut, zunächst unabhängig von der Ämterfrage. Doch nennt
691 er das Prinzip, entlang dessen die Kirche in der gegenwärtigen Situation ihre
692 Vollmacht ausrichten kann, Ämter neu zu gestalten oder auch neue Ämter zu
693 schaffen, aus ihrem Glauben an die Sendung des auferstandenen Herrn.

694 **3.7. Maria, Gottesfreundin, Schwester im Glauben und Urbild (Typus) der Kirche**

695 Die biblische Frau, deren Wirkung für die Kirche theologisch und spirituell
696 unerschöpflich ist, ist Maria, die Mutter Jesu. Historisch wissen wir von ihr
697 kaum mehr als ihren Namen und den Heimatort Nazaret. Frauenbilder und
698 Kirchenbilder aller Jahrhunderte haben sich an Maria orientiert. Als
699 Gottesfreundin, Schwester im Glauben, Sitz der Weisheit und Urbild (Typus) der
700 Kirche (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 53; 63) steht sie heute
701 besonders für eine geschwisterliche Kirche, ein freundschaftliches Miteinander
702 der Geschlechter in einem befreienden Raum der Gnade. Die Sängerin des
703 Magnificat preist Demut und Dienstbereitschaft. Sie nennt sich „Magd“ oder
704 „Sklavin“ Gottes und überträgt damit einen prophetischen Ehrentitel auf sich
705 (vgl. Mose als „Knecht“ bzw. „Sklave“ Gottes in Dtn 34,5). Sie stellt sich in
706 die lange Tradition biblischer Frauen (Mirjam, Debora, Judit, Ester und viele
707 mehr), die im Vertrauen auf Gott zu Stärke finden, den Geschlechter-Stereotypen
708 trotzen und das Ende ungerechter Machtverhältnisse durch Gottes Handeln
709 besingen, hat sich doch der Engel Gabriel an sie (Maria) und nicht wie noch
710 zuvor bei der Ankündigung der Geburt Johannes des Täuflers durch Elisabeth an den
711 Mann (Zacharias) gewandt (Lk 1,5-38).

712 Die vorliegende biblische Grundlegung lässt bei aller Berücksichtigung des
713 patriachalen Entstehungs- und Auslegungskontextes vielfältige Potenziale für die
714 Gleichwertigkeit von Mann und Frau sowie die gemeinsame Sendung von Gläubigen
715 unabhängig von ihrem Geschlecht zur Verkündigung des Evangeliums erkennen.

716 Das Zentrum der Botschaft Jesu war die Ankündigung der kommenden
717 Gottesherrschaft (Mk 1,15). Die Ansage des Reiches Gottes, das nahe
718 herbeigekommen ist, galt allen. Die Evangelien berichten eine Vielzahl von

719 Begegnungen Jesu mit Frauen. In allen Erzählungen zeigt sich, dass Jesus eine
720 brüderlich-bejahende Haltung zu den Frauen einnimmt. Er spricht mit ihnen, er
721 heilt sie, er lehrt sie als seine Jüngerinnen, er schützt sie vor sozialer
722 Ungerechtigkeit und religiöser Diskriminierung.

723 In allen Osterberichten der Evangelien vom leeren Grab sind Frauen die ersten,
724 die die Auferstehung bezeugen. Sie harrten, anders als die meisten Jünger, beim
725 Kreuz aus, und wagen den Weg zum Grab, sie empfangen die Offenbarung des Sieges
726 über den Tod und sie werden mit der Verkündigung der Osterbotschaft betraut.

727 Die charismatische Gleichberechtigung in den paulinischen Gemeinden schließt
728 Frauen ein. Frauen haben selbstverständlich Anteil an den Geistesgaben, die alle
729 zum Aufbau der Gemeinde eingebracht werden sollen. In der Missionsarbeit des
730 Urchristentums wurde deshalb nicht auf die Dienste der Frauen verzichtet. Sie
731 setzten vielmehr ihre Zeit, Kraft, ja ihr ganzes Leben für die Ausbreitung des
732 Evangeliums ein. Sie waren verkündigend, seelsorgerlich, unterweisend und
733 leitend in den urchristlichen Gemeinden tätig.

734 **4. Reflexionen in der Traditionsgeschichte**

735 Durch alle Epochen der Geschichte des Christentums hindurch hatten Frauen eine
736 tragende und gestalterische Rolle in den christlichen Gemeinden inne. Unzählige
737 - aufgrund der männlich autorisierten Überlieferung oftmals namenlose - Frauen
738 haben die Kirche geprägt und geistlich bereichert, obwohl sie beginnend mit dem
739 2. Jahrhundert aus leitenden Funktionen und den Weiheämtern ausgeschlossen
740 waren. Kirche ist im geschichtlichen Prozess ohne die Beterinnen,
741 Seelsorgerinnen, karitativ Tätigen, theologischen Lehrerinnen, missionarisch
742 Wirkenden und finanziellen Förderinnen nicht vorstellbar. Dabei haben Frauen
743 sich in den durchweg patriarchalen Gesellschaften immer wieder Freiräume
744 geschaffen und erkämpft, in denen sie neben der ihnen zugewiesenen dienenden und
745 rezeptiven Rolle im Einzelfall auch leitende Funktionen in der Kirche ausübten.
746 Große Bedeutung kam und kommt hier vor allem den Frauenorden zu. Äbtissinnen
747 üben ihr Amt seit den frühen Zeiten der Christenheit in den von ihnen geleiteten
748 Gemeinschaften mit geistlicher Autorität aus. Ihr Handeln hat auch Bedeutung auf
749 der Ebene der kirchlichen Rechtsprechung, es ist kirchenrechtlich qualifiziert.
750 Frauenorden haben bis heute einen hohen Einfluss auf die geistliche Bildung der
751 Gesellschaft. Die Darstellung der Geschichte des Christentums aus der
752 Perspektive von Frauen ist daher keine Narration einer Reihe von exzeptionellen
753 Frauengestalten, die herausragen, sondern die Erinnerung an die Geschichte des
754 kontinuierlich eingebrachten Anteils von Frauen am kirchlichen Leben, den es
755 wahrzunehmen und zu würdigen gilt.

756 **4.1 Entwicklungen in der Zeit der Patristik und der Scholastik**

757 Die Ausgestaltung der Ämter orientiert sich an kulturellen Mustern der römischen
758 Gesellschaft, in denen Frauen nicht Zeugnis geben konnten, keine Verträge
759 unterschrieben, in der der Ehemann oder ein Verwandter „Vormund“ der Frau war.
760 Die sich neu ausgestaltenden sakramentalen Leitungsämter - in der Trias von
761 Bischof, Presbyterat und Diakonat - waren deshalb Männern vorbehalten. Die
762 Presbyter waren ein Gremium von erfahrenen Männern, die den Bischof berieten und
763 die dann, als die Bistümer immer größer wurden, den Eucharistievorsitz in den
764 Gottesdienstgemeinden übernahmen. Die Diakone waren für den Dienst an Armen,
765 Witwen und Waisen zuständig. Über den dogmatisch-theologischen Stellenwert der
766 Ämter, die Frauen in der Frühen Kirche bis hinein in das Mittelalter ausgeübt
767 haben, wird heute gerungen. Bezeugt ist das Amt der Diakonin in der Westkirche
768 bis in das frühe Mittelalter. Die Argumentationslinien um den Ausschluss von
769 Frauen vom sakramentalen Amt machen sich dann in der scholastischen Theologie an
770 der Frage fest, ob Frauen im Amt in der Feier der Eucharistie Jesus Christus
771 repräsentieren können, und verbanden sich auch mit einer sich tief in die
772 westliche Kultur einschreibende Überzeugung von der Minderwertigkeit des
773 weiblichen Geschlechts.

774 Frauen waren in der Kirche des 1. Jahrtausends in verschiedenen Diensten und
775 Ämtern tätig. Witwen und Jungfrauen, die im Gemeindedienst standen, erhielten
776 eine Weihe, die ihrer Christusnachfolge einen besonderen Ausdruck verlieh.
777 Diakoninnen wurden in einer ähnlichen Weise geweiht wie auch die Diakone. Die im
778 Jahr 220 vorgelegte syrische Kirchenordnung der „Didascalia apostolorum“ spricht
779 von einem Diakonenamt der Frauen, das zuständig ist für die Betreuung von Frauen
780 in der Gemeinde, für Krankendienste, für die Taufkatechese und die Taufsalmung
781 von Frauen. Im 4. Jahrhundert wird auf dem Konzil von Nicäa (325) zum ersten Mal
782 der Titel „Diakonin“ erwähnt, im 5. Jahrhundert bezeugt das Konzil von Chalcedon
783 (451), dass es eine Ordination von Frauen zur Diakonin gegeben hat. Es legt als
784 Mindestalter der Diakoninnen 40 Jahre fest, es werden Bestimmungen zur Ehe und
785 Heirat der Diakoninnen gegeben, und es ist von einer Weihe mit Handauflegung und
786 Gebet die Rede. Bis ins 12. Jahrhundert hinein ist die Weihe von Frauen in der
787 westlichen Tradition nachweisbar. In der Ostkirche und orthodoxen Tradition sind
788 sogar noch länger Hinweise auf die Weihe von Frauen zu finden. An den großen
789 Kathedralkirchen der Antike wirkten neben vielen Diakonen auch einige
790 Diakoninnen. Zu den bekanntesten Diakoninnen der Antike zählen Olympias in
791 Konstantinopel, Kelerina, Romana und Pelagia in Antiochien, sowie Radegundis,
792 Ehefrau des fränkischen Königs Clothar, die den Hof verließ, sich zur „diacona“
793 weihen ließ und in Poitiers lebte.

794 In der scholastischen Theologie und Kanonistik kam es seit Mitte des 13.
795 Jahrhunderts zu einer expliziten Reflexion auf den Ausschluss von Frauen vom
796 sakramentalen Amt. In Aufnahme der aristotelischen Anthropologie wurde die Frau
797 ihrem Wesen nach dem Mann untergeordnet und für ungeeignet für den Ordo erklärt.
798 Die sakramentale Ordination, so wird hier herausgestellt, sei durch göttliches

799 Recht ausgeschlossen, wobei zentrales Argument die „natürliche Ähnlichkeit“
800 zwischen dem sakramentalen Zeichen (mit Einbeziehung des Empfängers) und dem
801 durch das Sakrament Bezeichneten ist. Dies bedeutet: Der männliche Christus kann
802 nur durch einen männlichen Priester repräsentiert werden. Die schöpferbedingte
803 Ähnlichkeit ist, so Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar, eine Voraussetzung
804 für das Zustandekommen des Sakraments, auch wenn die Fülle des Sakraments sicher
805 immer durch die Einsetzung durch Christus erzielt wird. Mann und Frau stehen für
806 „Gott und die Seele“, „Christus und die Kirche“, „höheren und niederen Teil der
807 Vernunft“ (Bonaventura, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 c.). Der Mann steht dabei
808 stets für den höheren, stärkeren, göttlichen Teil, die Frau für den niederen,
809 schwächeren, geschöpflichen Teil, sie ist in genau diesem Sinne ein „mas
810 occasionatus“, ein „unter ungünstigen Umständen“ gezeugter und daher
811 minderwertiger Mann“, wie Thomas von Aquin schreibt (STh I, q. 92, a. 1). Genau
812 das bedeute, so die Argumentation, dass die Frau nicht in der Lage sei, die
813 priesterliche Christusrepräsentanz auszuüben, weil ihr Voraussetzungen auf der
814 Ebene der „natürlichen Ähnlichkeit“ fehlten: nämlich das männliche Geschlecht,
815 und damit könne sie nicht die Stelle des Bräutigams in der ehelichen Verbindung
816 einnehmen, die als Analogie zur Beziehung zwischen Christus und der Kirche
817 verstanden wird.

818 Eine Schuldgeschichte, die bisher selten bedacht wird, betrifft die Frage nach
819 der Abwertung der Frau im Kontext der Begründung des Pflichtzölibats für
820 Kleriker im Rahmen der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts. Priesterfrauen wurden
821 als Prostituierte und Konkubinen betrachtet, als Quelle der Sünde und als Anlass
822 des Verderbens für die Geistlichen. Auf dem 2. Laterankonzil (1139 n. Chr.)
823 wurde der Umgang von Klerikern höherer Weihen mit Frauen als Unzucht und
824 Unreinheit verdammt; der Verlust des Amtes war die Folge. Kleriker wurden daher
825 aufgefordert, sich von ihren Frauen und Kindern zu trennen. Die Enthaltensamkeit
826 des Priesters wurde unter anderem damit begründet, dass man nicht während der
827 Eucharistie den Leib Christi berühren könne und in zeitlicher Nähe dazu zugleich
828 einen „Hurenleib“, jenen der Frau. Die Einforderung der kultischen Reinheit des
829 Klerus führte - in Verbindung mit frauenfeindlichen Aussagen in den biblischen
830 Texten und der patristischen Tradition - zu einer Disqualifizierung der Frau als
831 Objekt der sündigen Begierde.

832 Bereits in der Spätscholastik ist bei Johannes Duns Scotus und Durandus die
833 Argumentation im Blick auf den Ausschluss der Frau vom Weiheamt verändert
834 worden. Es wird ein Argument eingeführt, das sich auf eine entsprechende
835 Anordnung Christi beruft:
836 Die Beschränkung der Ordination auf Männer wird aus der Verleihung der
837 Konsekrationsvollmacht beim Abendmahl und der Absolutionsvollmacht in Verbindung
838 mit der Geistverleihung durch den Auferstandenen (Joh 20,19-23) abgeleitet. Das
839 ist die Argumentationslinie, auf die in der kirchlichen Tradition bis „Ordinatio
840 sacerdotalis“ (1994) zurückgegriffen wird. In den mystischen Traditionen, z.B.

841 in Texten von Gertrud von Helfta oder Mechthild von Magdeburg, von Juliana von
842 Norwich, von Teresa von Avila, Thérèse de Lisieux oder Edith Stein wird diese
843 kirchliche Argumentation unterlaufen, und auch in der Praxis der Kirche - in
844 Katechese, Bildungs- und Missionsarbeit, aber auch bis hinein in liturgische
845 Praktiken in Frauenklöstern und ästhetische Ausdrucksformen wie z.B.
846 Buchmalereien - sind eine Vielfalt anderer Zeugnisse zu entdecken, die für das
847 Ringen von Frauen um weitergehende Partizipation in der Kirche - ihrer Berufung
848 entsprechend - stehen. Aber diese Zeugnisse sind über Jahrhunderte unsichtbar
849 geblieben.

850 **4.2 Frauendiakonat in der orthodoxen Kirche**

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

859 Seit den 1980er Jahren wird in den orthodoxen Kirchen die Debatte um die
860 Wiederaufnahme des Frauendiakonats geführt: Nach der innerorthodoxen Versammlung
861 in Boston (1985) berief das Ökumenische Patriarchat 1988 eine panorthodoxe
862 Konferenz auf Rhodos ein zum Thema Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche
863 und die Frage der Frauenordination. Hier wurde betont, dass das Diakonat der
864 Frauen wiederbelebt werden sollte. Dieses war zwar nie vollständig abgeschafft
865 worden, drohte aber in Vergessenheit zu geraten. Die Studien des orthodoxen
866 Theologen Evangelos Theodorou und viele weitere machen deutlich, dass in den
867 Texten der Frühen Kirche im Hinblick auf die Qualität der Weihe kein Unterschied
868 gemacht wird zwischen Mann und Frau, dass es auch keinen geschlechtsspezifischen
869 Unterschied gibt zwischen einer höheren oder einer niederen Weihestufe oder
870 zwischen einem Sakrament und einer Sakramentalie. Die Ordinationsformulare
871 enthalten die Epiklese und im Weihegebet die Bezugnahme auf die göttliche Gnade,
872 was ausdrücklich auf eine sakramentale Weihe hinweist. Das Diakonat, und dazu
873 zählt auch das Frauendiakonat, gehört in der alten Kirche und in der orthodox-
874 theologischen Interpretation dieser Weiheformulare zum höheren Ordo wie der
875 Bischof und Presbyter.

876 Die Diakoninnen in den orthodoxen Kirchen arbeiteten auf den Feldern der
877 Liturgie, Pastoral, Katechese, Bildung, Mission und der Fürsorge vor allem für
878 kranke, trauernde, notleidende Frauen, für christliche und nicht-christliche
879 Frauen. Sie trugen zudem Verantwortung für die Jungfrauen und Witwen innerhalb

880 der Kirche, im Gottesdienst selbst war es ihre Aufgabe, für Ordnung und
881 Sittsamkeit zu sorgen. Vor allem wirkten sie auch, wie es die „Apostolischen
882 Konstitutionen“ deutlich machen, bei der Spendung der Taufe mit, sie teilten die
883 Eucharistie an kranke Frauen aus, die keinen Zugang zum Gotteshaus hatten, und
884 sie wirkten beim Dienst der Beerdigung von Frauen mit. Der ökumenische Dialog
885 mit der Orthodoxie wird im Blick auf die Einrichtung des Frauendiakonats
886 hilfreich sein, auch wenn die orthodoxe Kirche die Ordination von Frauen zum
887 priesterlichen Amt ablehnt.

888 **4.3 Positionierungen in reformatorischen und anderen christlichen Traditionen**

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

895 Dennoch hat die Reformation nicht geradlinig zur Frauenordination geführt, oder
896 ihr auch nur stringent den Weg geebnet. Die Zulassung von Frauen zum pastoralen
897 und ordinierten Amt ist in den Kirchen der Reformation vielmehr eine Entwicklung
898 der Neuzeit, besonders aber des 19. und 20. Jahrhunderts. Vor dieser Zeit kam
899 Frauen in den Kirchen der Reformation vor allem in protestantischen
900 Frömmigkeitsbewegungen (u.a. Pietismus, Puritanismus, Erweckungsbewegung,
901 freikirchliche Denominationen), die auf den persönlichen Glauben des Einzelnen
902 und die charismatische Gleichberechtigung der Gläubigen Wert legten, neue und
903 zum Teil auch leitende Funktionen zu, die vor allem den Verkündigungsdienst
904 einschlossen und profilierten.

905 Der gleichberechtigte Dienst von Frauen im Pfarramt in den evangelischen
906 Landeskirchen konnte sich über mehrere Stufen unterprivilegierter
907 Dienstverhältnisse in regional unterschiedlich langen Zeitphasen in der zweiten
908 Hälfte des 20. Jahrhunderts durchsetzen, aber erst Mitte der 70er Jahre wurde
909 die Gleichstellung der Frauen im Pfarramt kirchengesetzlich verankert und
910 geregelt. Oftmals führte der Weg über ein „Amt eigener Art“ bzw. Frauenamt (u.a.
911 Pfarrgehilfin, Vikarin), wobei der Unterschied zum männlichen Amtsträger
912 aufgrund der geschlechtsspezifischen Zuschreibungen dezidiert unterstrichen
913 wurde. Analoge Prozesse führten ab den 1970er Jahren auch zur Anerkennung des
914 ordinierten Amtes von Frauen in einigen Freikirchen. Besonders viel
915 Aufmerksamkeit in der Ökumene erhielt die Entscheidung der Generalsynode der
916 Kirche von England im Jahr 1992, Frauen als Priesterinnen zuzulassen. In der
917 altkatholischen Kirche erfolgte - über die Einführung des Diakonats - 1994 die
918 uneingeschränkte Ordination von Frauen zum apostolischen Amt in der Kirche.

919 In allen Kirchen, die sich schließlich zur Ordination von Frauen und deren
920 Beauftragung in alle kirchlichen Ämter und Dienste entschlossen, lässt sich ein
921 oftmals stufenweiser Verlauf beobachten, wobei verschiedene kirchliche
922 „Frauenämter“ geschaffen wurden, um Frauen in kirchlichen Aufgaben einsetzen zu
923 können. Diese umfassten das ganze Spektrum des geistlichen Amtes, doch ohne den
924 Frauen die völlige Gleichberechtigung zu gewähren. Die Anerkennung von Frauen in
925 kirchlichen Ämtern setzte sich gerade in den Kirchen durch, in denen der
926 Verkündigungsauftrag von Frauen ernst- und wahrgenommen bzw. eine
927 gabenorientierte Gleichberechtigung profiliert wurde. Dabei spielte eine
928 pneumatologische Akzentuierung der Amtstheologie die entscheidende Rolle. Das
929 ist sicher ein ökumenischer Anknüpfungspunkt, auch wenn in den Kirchen der
930 Reformation bis heute in ähnlicher Weise wie in unterschiedlichen Regionen in
931 der Römisch-katholischen Kirche um Geschlechtergerechtigkeit gerungen wird. Die
932 anglikanisch-kirchliche Weltgemeinschaft ist angesichts der Einführung der
933 Frauenordination vor eine Zerreißprobe gestellt worden.

934 **4.4 Entwicklungen in der Moderne**

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

941 Das in Taufe und Firmung begründete Gemeinsame Priestertum ist die theologische
942 Grundlage für jede weitere Überlegung zur Besonderheit des sakramentalen
943 Dienstamtes (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 10). Das „Priestertum
944 des Dienstes“ unterscheidet sich vom „Gemeinsamen Priestertum“ „dem Wesen und
945 nicht bloß dem Grade nach“ (2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 10). Das
946 letzte Konzil wollte mit dieser Aussage zum Ausdruck bringen, dass es einen
947 kategorialen und nicht bloß einen graduellen Unterschied in der Bestimmung des
948 Dienstes von Getauften und sakramental Ordinierten gibt: Im Empfang des
949 Sakraments der Priesterweihe und darin in der Repräsentanz Jesu Christi haben
950 Ordinierte einen anderen Dienst, sie tun einen Dienst an den Diensten, die als
951 solche allen Getauften aufgetragen sind. Sie entdecken und bestärken die
952 Charismen; sie koordinieren einzelne Aufgabenbereiche; sie ermahnen dazu,
953 einmütig bei dem einen guten Werk zusammenzuarbeiten. Beim Dienst an den
954 Diensten ist in besonderer Weise Kommunikationsfähigkeit,
955 Differenzierungsvermögen und Einsicht in die Grundlagen christlicher Existenz
956 erforderlich. Solche Begabungen haben Frauen wie Männer. Die Verkündigung des
957 Evangeliums von der Gnade Gottes ist die primäre Aufgabe bei jedem kirchlichen
958 Handeln. Anders als in früheren Zeiten, in denen Aufgaben der Jurisdiktion im

959 Vordergrund standen, hat das 2. Vatikanische Konzil als die primäre Aufgabe der
960 Bischöfe benannt, dafür Sorge zu tragen, dass das Evangelium allüberall
961 verkündigt wird (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 25; Christus
962 Dominus 12; Ad Gentes 30). Angesichts dieser Herausforderung stellt sich die
963 Frage, weshalb Bischöfe nicht alle dargebotenen Möglichkeiten ergreifen, auch
964 Frauen, die fachlich geprüfte Expertisen erworben haben und dazu bereit sind,
965 das Evangelium im kirchlichen Auftrag zu verkündigen, gleichberechtigt mit
966 Männern mit dem Dienst der Verkündigung des Evangeliums zu beauftragen.
967 Der verstärkte Einsatz von Frauen im pastoralen Dienst, der durch die
968 Etablierung der Berufe von Pastoral- und Gemeindereferent*innen in den letzten
969 100 Jahren im deutschsprachigen Raum ermöglicht wurde, macht hierbei auch
970 Ambivalenzen deutlich. Bei gleicher Ausbildung und Kompetenz ist die fehlende
971 Gleichberechtigung zum ordinierten Dienst ein stetiger
972 Konfliktpunkt. Gleichzeitig gibt es hierdurch einen großen praktisch-
973 theologischen Erfahrungsschatz, den es einzubeziehen gilt. (Fußnote: Verweis auf
974 den kommenden Handlungstext "Klerikalismus überwinden..." aus Forum 2.)

975 Das 2. Vatikanische Konzil hat der Frage nach der Ordnung der Dienste und Ämter
976 hohe Aufmerksamkeit geschenkt. Die Sorge für das diakonische Handeln der Kirche
977 war dabei ein wichtiges Anliegen. Die Einrichtung des „Ständigen Diakonats“ in
978 der Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil kann als eine Einlösung eines
979 Versprechens des Konzils gelten, dieser Dimension kirchlichen Handelns mehr
980 Aufmerksamkeit zu schenken. Auch in den Ortskirchen des Südens - wie z.B. der
981 lateinamerikanischen - wird, wie jüngst auf der Amazonassynode (2019) und der
982 Kirchlichen Versammlung (2021), dies angemahnt. Noch vor der Konzilsentscheidung
983 haben sich Männer auf ihre Tätigkeiten vorbereitet. Heute tun dies auch Frauen –
984 in der Hoffnung auf eine Rezeption der theologischen Erkenntnisse zur Thematik.

985 **5. Systematisch-theologische Aspekte**

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

995 **5.1 Offenbarungstheologische Kontexte**

996 Bereits während des 2. Vatikanischen Konzils (1962-65), verstärkt jedoch in der

997 systematisch-theologischen Reflexion in der Folgezeit, ist die Frage nach der
998 Möglichkeit der Teilhabe auch von Frauen an den drei Gestalten des einen
999 sakramentalen Amtes kontrovers diskutiert worden. Das hat auch mit den
1000 Entwicklungen in der Ökumene zu tun. So wurden - wie oben dargestellt - ab den
1001 1950er Jahren Frauen als Pfarrerinnen in den evangelischen Landeskirchen
1002 ordiniert. In den anglikanischen Kirchen ergaben sich seit den 1960er Jahren
1003 theologische Gespräche über die Frauenordination. 1992 beschloss die
1004 Generalsynode der Kirche von England, Frauen als Priesterinnen zuzulassen. In
1005 der altkatholischen Kirche gab es parallele Entwicklungen. Motivierend wirksam
1006 bei diesen Entwicklungen war gewiss auch die neue Wahrnehmung der Rolle der Frau
1007 in der Gesellschaft. In der Mitte der theologischen Auseinandersetzung stand
1008 immer die Sorge um die zeitgemäße Verkündigung des Evangeliums.

1009 In diesem zeitlichen Kontext sind zwei lehramtliche Schreiben vorgelegt worden,
1010 über deren Verbindlichkeit in den fachtheologischen Disputen bis heute keine
1011 Einigkeit besteht. Am 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. *Ordinatio*
1012 *Sacerdotalis* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe veröffentlicht und
1013 sich dabei auf das Dokument der Glaubenskongregation *Inter Insigniores* zur
1014 Zulassung von Frauen zur Priesterweihe vom 15. Oktober 1976 bezogen. 1994
1015 formuliert Johannes Paul II.: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der
1016 bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst
1017 betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken
1018 (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die
1019 Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an
1020 diese Entscheidung zu halten haben.“ (*Ordinatio Sacerdotalis* 4) Johannes Paul
1021 II. rekurriert hier auf die Autorität der Kirche und die kirchenrechtliche
1022 Bestimmung, dass nur der „getaufte Mann die heilige Weihe gültig empfängt“ (Can.
1023 1024 / CIC 1983): „als feststehende Norm“ hat die Kirche „die Vorgehensweise
1024 ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine
1025 seiner Kirche gelegt hatte (vgl. Offb 21,14)“ (*Ordinatio Sacerdotalis* 2), und
1026 diese haben „nicht nur eine Funktion“ übernommen, „die dann von jedem beliebigen
1027 Mitglied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in
1028 besonderer Weise und zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes
1029 selbst verbunden“ (*Ordinatio Sacerdotalis* 2). Papst Franziskus bezieht sich in
1030 seinen Stellungnahmen zu dieser Frage auf die verbindliche Entscheidung von
1031 *Ordinatio Sacerdotalis* und betont im Blick auf die Frage nach der
1032 Frauenordination, dass „die Tür zu sei“.

1033 In der lehramtlichen Argumentation wird dabei die Erklärung *Inter Insigniores*
1034 der Glaubenskongregation miteinbezogen und damit eine Argumentationsfigur
1035 bekräftigt, die auf die traditionelle Geschlechteranthropologie zurückgreift.
1036 Die Christusrepräsentanz im sakramentalen Amt ist in dieser Perspektive nur
1037 durch den Mann möglich: „In persona Christi“ handeln, das heißt, die Verwaltung
1038 des Sakraments der Eucharistie hat Christus ausschließlich den Aposteln -

1039 Männern - übertragen. Papst Franziskus formuliert im nachsynodalen Schreiben
1040 Querida Amazonia: „Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der Eucharistie
1041 feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als Zeichen
1042 des einen Priesters“ (Querida Amazonia 101). Die Christusrepräsentanz im
1043 sakramentalen Amt wird in diesem Sinn als Gegenüber zur Kirche verstanden, die
1044 „weiblich“ ist. Hier wird auf der einen Seite vergessen, dass „in persona
1045 Christi“ die Rolle meint, nicht die menschliche Person, wie sie in einem
1046 neuzeitlichen Sinn verstanden wird. An der anderen Seite werden Bilder erinnert,
1047 die seit der Zeit der Patristik bedacht werden: Die Kirche sei die Braut, so das
1048 Bild aus dem Epheserbrief, die dem Bräutigam, Christus, in liebender Beziehung
1049 verbunden ist (vgl. Eph 5, 21-32).

1050 Problematisch ist, dass der metaphorische Charakter dieser Texte nicht
1051 entsprechend beachtet wird und dass einlinige geschlechtsspezifische
1052 Zuschreibungen vorgenommen werden -Christus ist männlich, die Kirche ist
1053 weiblich - und dass hier mystische Traditionen, die diese einlinigen
1054 Zuschreibungen immer wieder aufgebrochen haben, nicht beachtet werden.

1055 Die Metaphorik von Braut und Bräutigam, die in der Argumentation für den
1056 Ausschluss von Frauen aus dem ordinierten Amt verwendet wird, ist zudem aus
1057 einem weiteren Grund problematisch: Der ursprüngliche biblische Kontext ist die
1058 anschauliche Aufnahme der Frage nach dem Glauben an den einen Gott, der sich dem
1059 Volk Israel in Liebe versprochen hat. Die Bildwelt ist mit der Begründung des
1060 monotheistischen Bekenntnisses verbunden. Gott handelt an Israel wie ein
1061 eifersüchtiger Bräutigam, dem die Braut untreu wird - Gott bleibt dennoch
1062 barmherzig (vgl. Hos 2). Was könnte dies im ämtertheologischen Zusammenhang
1063 bedeuten? Die Braut Kirche - Männer wie Frauen - ist sündig und verdient die
1064 Liebe des Bräutigams Gott nicht aufgrund eigener Werke. Die genannten
1065 lehramtlichen Dokumente und die Bekräftigung ihrer Verbindlichkeit auch durch
1066 Papst Franziskus machen deutlich, dass aus lehramtlicher Perspektive die
1067 amtliche Struktur - einschließlich ihrer geschlechtlich konnotierten
1068 Repräsentanzen - in der Offenbarung selbst, im Willen Gottes, begründet sei. Die
1069 Frage nach dem Willen Gottes im Blick auf die Kirche in ihrer institutionellen
1070 Gestalt ist auf dem Hintergrund der offenbarungstheologischen Grundlagen des II.
1071 Vatikanums und damit im Zusammenspiel der verschiedenen Bezeugungsinstanzen des
1072 Glaubens (s. Orientierungstext) zu beantworten.

1073 Die aktuellen theologischen Debatten um den Zugang von Frauen zum sakramentalen
1074 Amt setzen bei dieser christologisch-soteriologischen und eschatologischen
1075 Perspektive der biblischen Texte an und knüpfen an die neuen
1076 offenbarungstheologischen Grundlagen des 2. Vatikanischen Konzils an. „Gott hat
1077 in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das
1078 Geheimnis seines Willens kundzutun“ (2 Vatikanisches Konzil, Dei Verbum 2), er

1079 redet „aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde“ (2 Vatikanisches
1080 Konzil, Dei Verbum 2), und der Mensch „überantwortet sich“ Gott „als ganzer in
1081 Freiheit“ (2 Vatikanisches Konzil, Dei Verbum 5), getragen von der Gnade Gottes
1082 und dem Wirken des Heiligen Geistes. Die Frage nach der Repräsentanz Jesu
1083 Christi ist eingebettet in diese grundlegende offenbarungstheologische
1084 kommunikative Struktur, wie sie die Konzilstexte vor Augen führen. Gottes
1085 Offenbarung geschieht somit primär nicht durch „Instruktion“, durch eine
1086 äußerlich verbindliche Anweisung, Sätze für wahr zu halten, sondern durch einen
1087 Austausch göttlicher Zusage und menschlicher Antwort in einem personalen
1088 Geschehen von Glaube und Vertrauen.

1089 Das Amt steht in diesem Sinn im Dienst der Evangelisierung, um das Heil in der
1090 weltlichen Wirklichkeit zeichenhaft und darin doch „real“, in der leiblichen und
1091 seelischen Wirklichkeit, erfahrbar zu machen. Im Amt wird auf diese sakramentale
1092 Weise Jesus Christus „dargestellt“, „repräsentiert“, so dass dem ganzen Volk
1093 Gottes Räume der Erfahrung des Heils erschlossen werden und das Volk Gottes
1094 selbst dem Anspruch, das Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott
1095 und untereinander wachsen zu lassen, gerecht werden kann. Diese „Repräsentation“
1096 erwächst dabei aus der kontinuierlichen Kommunikation Gottes mit dem Menschen
1097 und der Kommunikation des ganzen Volkes Gottes mit Gott, und das heißt: aus der
1098 Dynamik dessen, was Glauben - gerade auch im Sinn des Mit-Glaubens in der
1099 Gemeinschaft der Kirche - meint, je neu zu Gott „umzukehren“ und damit auch
1100 amtliche Strukturen in einen kontinuierlichen Prozess der Erneuerung auf Gott
1101 hin zu stellen.

1102 Das 2. Vatikanische Konzil versteht das Geschehen der Offenbarung als eine
1103 Selbstkundgabe Gottes: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich
1104 selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (Eph 1,9): dass
1105 die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang
1106 zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2
1107 Petr 1,4).“ (2 Vatikanisches Konzil, Dei Verbum 2). Gottes Offenbarung dient dem
1108 Heil der Menschheit. Gottes Offenbarung ist eine Gabe und eine Verheißung von
1109 erlöstem Leben. Gott sagt seine Gegenwart in Treue zu. Jesus Christus ist das
1110 bleibende Ebenbild des unsichtbaren Gottes in Zeit und Geschichte. Gottes Wesen
1111 ist weder weiblich noch männlich. Gott hat die Schöpfung durch seine
1112 Menschwerdung erlöst: Gott geht hinein in die Niedrigkeit der irdischen Zeit
1113 und wird Mensch. Jesus Christus bleibt „gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am
1114 Kreuz“ (Phil 2,8). In der frühkirchlichen Christologie und Soteriologie ist dem
1115 Gedanken der Kenosis Gottes - der „Entäußerung“ durch die Selbsterniedrigung
1116 Gottes - sehr hohe Aufmerksamkeit geschenkt worden. Gott nimmt das Leben eines
1117 Menschen an, um den Menschen am göttlichen Leben teilhaben zu lassen. Wer in
1118 diesem theologischen Zusammenhang das unbestrittene biologische Geschlecht Jesu
1119 als Mann als von Bedeutung betrachtet, läuft Gefahr, die Erlösung der Frau durch
1120 Gott in Frage zu stellen, da nur erlöst ist, wen Gott seiner menschlichen Natur

1121 nach angenommen hat.

1122 Bei der Frage, in welcher Weise durch das Leben und Wirken Jesu Christi
1123 Offenbarung Gottes geschieht, ist zwischen dem Handeln des irdischen Jesus, das
1124 (auch) unter den Vorzeichen seines menschlichen Willens und Bewusstseins
1125 geschah, und der nachösterlichen und nachpfingstlichen Deutung seiner gesamten
1126 Lebensgestalt zu unterscheiden. Es gilt heute als Gemeingut in der theologischen
1127 Forschung, dass Jesus sich in seiner Lebenszeit zu seinem Volk Israel gesendet
1128 wusste. Die Gründung der nachösterlichen Kirche in ihrem institutionellen Gefüge
1129 ist ein Geschehen im Heiligen Geist in Rückbindung an Zeichenhandlungen Jesu,
1130 die bedeutsam im Gedächtnis blieben. Zu diesen Zeichenhandlungen gehört der Ruf
1131 in die Weggemeinschaft mit Jesus, den Frauen wie Männer erfahren haben.
1132 Besondere Autorität haben in der nachösterlichen Zeit jene Personen erhalten,
1133 die dem auferstandenen Christus begegnet waren - ein Geschehen, das den
1134 apostolischen Dienst als Zeugnis für den lebendigen Christus begründet. An
1135 dieser Gestalt des Apostolats hat auch Maria von Magdala Anteil (vgl. Joh 20,11-
1136 18). Maria, die Mutter Jesu, wird in das Pfingstgeschehen hineingenommen (vgl.
1137 Apg 1,14; 2,1-4); dies steht für eine von Beginn an geschwisterliche Kirche. Als
1138 große Glaubende und prophetisch-mutige Frau (vgl. das Magnifikat Lk 1,46-55)
1139 wird Maria zum „Typus“ der Kirche, zum Vorbild aller Glaubenden - unabhängig vom
1140 Geschlecht.

1141 Keines der biblisch überlieferten Worte kann für sich allein als eine Auskunft
1142 über den Willen Gottes für die institutionelle Gestalt der Kirche gelten. In
1143 einem komplexen geschichtlichen Prozess haben sich auf die jeweilige Zeit
1144 bezogene Dienste und Ämter herausgebildet, die immerzu eines gewährleisten
1145 sollten: der Verkündigung und der Feier des österlichen Glaubens zu dienen und
1146 den in seiner Gemeinde gegenwärtigen auferstandenen Herrn Jesus Christus
1147 sichtbar zu machen. Bereits innerhalb des biblischen Kanons sind
1148 unterschiedliche Vorstellungen von Diensten und Ämtern überliefert: in den
1149 paulinischen Gemeinden übernimmt Verantwortung, wer ein Charisma zum Aufbau der
1150 Gemeinde einbringt; in späterer Zeit ordnen sich die Ämter in der Sorge um die
1151 Wahrung der apostolischen Tradition. Alle Formen der Dienste und Ämter sind von
1152 bleibender Gültigkeit. In jeder Zeit stellt sich neu die Frage, welche Gestalt
1153 der kirchlichen Dienste und Ämter der Verkündigung des österlichen Evangeliums
1154 am besten dient.

1155 **5.2 Sakramententheologische Kontexte**

1156 Zentraler Auftrag der Kirche ist die Evangelisierung, und das Amt ist aus der
1157 apostolischen Sendung heraus zu verstehen. Es steht, so die Leitperspektive von
1158 *Lumen Gentium* im Kapitel zum Bischofsamt, in dem Dienst, Jesus Christus so
1159 darzustellen, zu repräsentieren, dass das Volk Gottes dem Anspruch, das

1160 Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott und untereinander
1161 wachsen zu lassen, gerecht werden kann (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Lumen
1162 Gentium 18). Damit wird ein sacerdotal-kultisches Amtsverständnis überwunden,
1163 das in Spätantike und Scholastik zu einer Neudeutung des Priestertums führte,
1164 die in der Darbringung des Messopfers dessen wichtigste Aufgabe festschrieb.

1165 Das 2. Vatikanische Konzil geht - auch im Rückgriff auf Traditionen der Frühen
1166 Kirche - von einer Vielzahl von „ministeria“, Dienstämtern, aus, damit die
1167 Kirche ihre Aufgabe der Evangelisierung erfüllen kann. Jesus Christus hat
1168 „verschiedene Dienstämter“ (2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 18)
1169 eingesetzt, und alle gründen in dem Heildienst, auf den die Kirche in der
1170 Nachfolge Jesu Christi verpflichtet ist. Die Einsetzung durch Christus
1171 legitimiert die Autorität der „ministeria“, und darin gründet die mit dem Amt
1172 gegebene Vollmacht und sakramentale Qualität. Dabei ist das Amt immer ein Amt im
1173 Dienst „für andere“, die Sakramentalität ist in diesem Sinn in soteriologisch-
1174 pastoraler Hinsicht zu verstehen. Ein sakramentales Amt wahrzunehmen ist ein
1175 „ministerium“, das einerseits „in“ der Kirche und andererseits durch das
1176 Gerufensein von Jesus Christus in „Relativität“ zum Volk Gottes zu sehen ist.
1177 Das „ministerium“ ist ein Dienst, der sich nicht primär vom „Darbringen des
1178 Opfers Jesu Christi“ in der Feier der Eucharistie her bestimmen kann. Es geht
1179 vielmehr darum, aus der je neuen Umkehr zu Jesus Christus sowie in einer
1180 Beziehung zur Gemeinde und mit der betenden Gemeinde den Raum zu öffnen, so dass
1181 sich das Geheimnis der Erlösung, das Gott in Jesus Christus hat offenbar werden
1182 lassen, je neu ereignen kann. Die Repräsentanz Jesu Christi, die dem Priester
1183 zukommt, ist in der Feier der Eucharistie ein relationaler Vollzug. Das „in
1184 persona Christi“-Handeln ist auf die Gemeinde der Glaubenden bezogen, damit
1185 diese immer mehr in das Geheimnis Gottes, für das Jesus Christus steht und das
1186 in seinem ganzen Leben, seinem Tod und der Auferstehung aufgegangen ist,
1187 hineinwachsen kann. Damit ist die Repräsentanz Jesu Christi in einem weiteren
1188 Sinn zu verstehen, entsprechend der vielen „ministeria“ und ihrer Ausrichtung am
1189 dienenden Christus (vgl. Mt 20,26; Joh 13,1-15), von denen das Konzil spricht.
1190 Gerade die Christusrepräsentanz im diakonischen Amt wird dabei zu einer
1191 Erneuerung von Ekklesiologie und Amtstheologie im Dienst einer diakonischen
1192 Kirche beitragen. Jesus Christus repräsentiert, wer sich den Ärmsten der Armen
1193 annimmt (vgl. Mt 25,31-46) und der befreienden Lebenspraxis Jesu folgt, weil
1194 sich in der Begegnung mit den Armen Jesus Christus in das Leben einschreibt.
1195 Menschen ist zuzutrauen, dass sie im Heiligen Geist wahrnehmen, dass Jesus
1196 Christus ihnen begegnet, wenn ein Mensch - unabhängig vom Geschlecht - ihnen
1197 zuhört, sie tröstet, sie aufrichtet, sie heilt und im Leben orientiert.

1198 Das 2. Vatikanische Konzil hat Grundlagen für die Erneuerung der Amts- und
1199 Sakramententheologie gelegt. Diese sind das Fundament, um lehramtliche
1200 Argumentationsfiguren im Blick auf die Weihe von Frauen zu entkräften, die in
1201 den letzten Jahren ins Zentrum gerückt sind und die die sakramenten- und

1202 amtstheologischen Fragen mit der Geschlechteranthropologie verbinden, die
1203 außerdem zunehmend strittig ist. Entscheidender ist hier insbesondere die
1204 geistgewirkte Vergegenwärtigung des auferstandenen Christus in der
1205 Eucharistiefeier.

1206 Ausgehend davon stellt sich die Frage, welchen theologischen Sinn die
1207 alttestamentlich grundgelegte Braut-Bräutigam-Metaphorik enthält. Im Kern dient
1208 diese Metapher dem Anliegen des Monotheismus und des besonderen Verhältnisses
1209 zwischen JHWH und Israel: dass Israel nur einen Gott hat, so wie Braut und
1210 Bräutigam füreinander exklusiv sind. Entsprechend war die christlich adaptierte
1211 Braut-Bräutigam-Metaphorik nie eindeutig den jeweiligen Geschlechtern
1212 zugeordnet, sondern kennt gerade auch die umgekehrte Zuordnung: etwa in der Rede
1213 von der „anima ecclesiastica“ (Origenes, Bernhard von Clairvaux); von hier aus
1214 hat die Symbolik eine Tradition in der Mystik. Die typologische Rede von
1215 Bräutigam und Braut nun im Sinne von Rollen auf geweihte Amtsträger und Laien in
1216 den sakramentalen Vollzügen zu verteilen, erscheint von daher fragwürdig - und
1217 sogar gefährlich: Denn die Berichte nicht weniger Betroffener von sexueller
1218 Gewalt und spirituellem Missbrauch im Raum der Kirche (insbesondere Mädchen und
1219 Frauen) dokumentieren, dass ausgerechnet diese Geschlechtertypologie zum
1220 Einfallstor für Missbrauch geworden ist.

1221 Auch jenseits dieser Braut-Bräutigam-Metaphorik ist für Menschen, die
1222 sexualisierte Gewalt durch Priester erfahren haben, eine Deutung der
1223 Christusrepräsentanz, die sich auf das natürliche Geschlecht eines Amtsträgers
1224 bezieht, schwer erträglich. Es drängt sich die Frage auf: Soll es wirklich das
1225 Mannsein des Amtsträgers, seine körperliche Physis sein, die ihn qualifiziert,
1226 Jesus Christus in der Feier der Eucharistie angemessen zu repräsentieren? Sehr
1227 grundsätzlich muss jede spirituelle Überhöhung der Geschlechterdifferenz zum
1228 Zweck kirchlicher Rollenzuweisungen insbesondere im Rahmen der Ämtertheologie
1229 kritisch angefragt werden. Zu erinnern ist hier auch an die „Präsenz von starken
1230 und engagierten Frauen“, „die gewiss berufen und angetrieben vom Heiligen Geist,
1231 taufte, Katechesen hielten, den Menschen das Beten beibrachten und
1232 missionarisch wirkten“ (Querida Amazonia 99). Die Taufspendung gehört nach
1233 übereinstimmendem Zeugnis der traditionellen kirchlichen Lehre in gleicher Weise
1234 zu den apostolischen Aufgaben und Vollmachten wie die Konsekration in der
1235 Eucharistie. Wenn die Möglichkeit der Christusrepräsentanz bei der Taufspendung
1236 nicht an das männliche Geschlecht gebunden ist, warum sollte sie es beim
1237 Eucharistievorsitz sein?

1238 **5.3 Ekklesiologische Kontexte: Zur Verbindlichkeit der kirchlichen** 1239 **Lehrentscheidungen**

1240 Jede theologische Erkenntnis von Menschen steht unter dem Vorzeichen der

1241 Fehlbarkeit. Allein Gottes Geist bewahrt die Kirche in der Wahrheit. Wichtig ist
1242 daher vor allem, in einem kommunikativen Austausch eine gemeinsame Suchbewegung
1243 in einem geistlichen Prozess anzustrengen. In der theologischen Forschung wird
1244 über den Grad der Verbindlichkeit der lehramtlichen Äußerungen (wie auch über
1245 diese selbst) bezogen auf die Frage der Ordination von Frauen zu sakramentalen
1246 Diensten und Ämtern in der Kirche kontrovers geurteilt. Die Argumente bedürfen
1247 einer erneuten Prüfung und einer Bewertung nach argumentativ nachvollziehbaren
1248 Kriterien. Dabei ist die grundlegende Thematik der Dogmenentwicklung zu
1249 berücksichtigen. Zudem stellt sich in der wissenschaftlichen Theologie die
1250 Frage, welche Form der Sprachhandlung bei spezifischen lehramtlichen Texten
1251 gegeben ist. Eine intensive Anstrengung, die Kriterien bei der Bestimmung der
1252 Grade der Verbindlichkeit von kirchlichen Lehräußerungen zu unterscheiden, ist
1253 erforderlich.

1254 Die römisch-katholische Lehrtradition kennt vier Formen von Äußerungen, denen
1255 das Attribut der Infallibilität (Freiheit von Irrtum) zugestehen ist: eine
1256 explizite Lehrmeinung des Bischofs von Rom unter expliziter Berufung auf seine
1257 Autorität („ex cathedra“ - Entscheidung), die Lehrentscheidung eines Ökumenischen
1258 Konzils aller Bischöfe, die übereinstimmende Lehrmeinung aller Bischöfe weltweit
1259 (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 25) und die Lehrmeinung der
1260 Gesamtheit aller Gläubigen (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 12).
1261 Bezüglich der Qualifizierung der vorliegenden Lehrtexte unter dem Vorzeichen
1262 ihrer Verbindlichkeit stellt sich die Frage, ob die von den Bischöfen
1263 unwidersprochen gebliebene Ankündigung von *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) die
1264 Kriterien der dritten Form erfüllt. Zugleich stellt sich die Frage, was es
1265 bedeutet, wenn einzelne Bischöfe heute die Fragestellung im Ergebnis als offen
1266 betrachten und vertiefte Argumentationen im Einklang mit der theologischen
1267 Forschung anmahnen. Johannes Paul II. bezieht sich bei seinen Ausführungen zudem
1268 auf die Überlegungen, es sei „definitive tenendam“ („als endgültig zu
1269 bewahren“), was zwar nicht aus der Offenbarung in der Schrift eindeutig
1270 hervorgehe, wohl aber zur Wahrung der biblischen Offenbarung notwendig
1271 erforderlich sei. Diese Auffassung wird in der theologischen Fachliteratur
1272 kontrovers besprochen. Ist es wirklich so, dass die Mitte der christlichen
1273 Botschaft, die Verkündigung des österlichen Glaubens, nur zu wahren ist, wenn
1274 Frauen von diesem Amt ausgeschlossen werden? Oder ist es nicht eher so, dass
1275 Frauen in den Ostererzählungen genau diesen Dienst tun und Jesus Christus als
1276 lebendig gegenwärtig bezeugen?

1277 Es bedarf einer weltweiten gemeinsamen theologischen Anstrengung, die vielen
1278 Theologinnen und Theologen offenkundig erscheinende Diskrepanz zwischen der
1279 Inanspruchnahme der Überzeugung, die formulierten Lehrmeinungen seien
1280 letztverbindlich, und der von vielen Theologinnen und Theologen wahrgenommenen
1281 und in Fachbeiträgen bereits seit Jahrzehnten angesprochenen Schwäche der
1282 theologischen Argumentation möglichst zu beheben. Auf lange Sicht hin wird sich

1283 keine kirchliche Lehre als tragfähig und handlungsrelevant erweisen können, die
1284 von einer immer größer werdenden Zahl der mit dem Glaubenssinn ausgestatteten
1285 Gläubigen in Frage gestellt oder ganz abgelehnt wird und die sich auch
1286 theologisch-wissenschaftlich und bibeltheologisch nicht überzeugend begründen
1287 lässt.

1288 **5.4 Hermeneutische Erkenntnisse in der weltweiten christlichen Ökumene**

1289 Im Bereich der Suche nach Glaubwürdigkeit ist auch der ökumenische Kontext der
1290 Thematik zu beachten. Die Römisch-katholische Kirche bekräftigt in nationalen,
1291 europäischen und weltweiten Dialogen stets ihre Bereitschaft, auf der Suche nach
1292 der sichtbaren Einheit der Kirche zu bleiben. Diese ist nicht zu begründen, wenn
1293 dabei nicht auch in theologischen Gesprächen ein fachlicher Austausch über die
1294 Argumente geschieht, die zu einer unterschiedlichen Positionierung in der Frage
1295 der Teilhabe am Apostolat (auch) von Frauen, in amtlicher Verantwortung durch
1296 die Ordination, geführt haben.

1297 Konstitutiv für die ökumenische Zusammenarbeit ist nach Unitatis Redintegratio,
1298 dem Ökumenismus-Dekret des 2. Vatikanischen Konzils, die Bereitschaft zur Umkehr
1299 - und damit verbunden die Einsicht in die kontinuierliche Reformbedürftigkeit
1300 der Kirchen und ihre innere Angewiesenheit auf die komplementären Gaben und
1301 Werte der anderen Kirchen (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Unitatis Redintegratio
1302 7). Die Vorgaben des Ökumenismusdekrets verwirklichen sich dementsprechend in
1303 der geistlich begründeten Reziprozität der unterschiedlichen christlichen
1304 Traditionen. In allen Fragen der kirchlichen Lehre und Praxis gilt es daher die
1305 ökumenische Perspektive einzubeziehen und für einen Lern- bzw. Reformprozess
1306 bereit zu sein.

1307 Was bedeutet die Ökumenische Bewegung für die Beteiligung von Frauen an allen
1308 kirchlichen Ämtern in der Römisch-katholischen Kirche, wenn zahlreiche
1309 ökumenische Partner, die in ihrer Geschichte, in ihren Werten und ihrer
1310 Tradition ernstgenommen werden sollen, in den letzten Jahrzehnten die
1311 Frauenordination beschlossen haben? Der als für das Wesen der Kirche essentiell
1312 angesehene ökumenische Dialog kann diese Tatsache und diese Entwicklungen nicht
1313 ausblenden.

1314 Forderungen nach einer gerechten und geschwisterlichen Gemeinschaft von Frauen
1315 und Männern in den Kirchen wurden gerade im ökumenischen Kontext formuliert und
1316 immer wieder thematisiert. Frauen sollten ermächtigt werden, unterdrückende
1317 Strukturen in Gesellschaft und Kirchen in Frage zu stellen. Dabei sollte die
1318 Anerkennung des wesentlichen Beitrags von Frauen in Kirchen mit dem Ziel
1319 gleicher Mitverantwortung und Mitgestaltung herausgestellt werden.

1320 Die Einführung der Frauenordination in vielen Kirchen hat ökumenische Prozesse
1321 angestoßen. Das geschah auch unter Einbeziehung neuer Erkenntnisse der
1322 feministischen Theologie und Exegese.

1323 **5.5 Geschlechtergerechtigkeit im weltkirchlichen Kontext**

1324 Was in der Römisch-katholischen Kirche als gottgegebene Ordnung der Geschlechter
1325 betrachtet wird, wurde und wird - stärker als in der Gesellschaft insgesamt -
1326 kulturhistorisch betrachtet in hohem Maße von der jeweils vorherrschenden
1327 Umgebungskultur und insbesondere deren politischen Machtverhältnissen bestimmt.

1328 Dies ist auch unter der Perspektive „Weltkirche“ festzustellen, die als
1329 „Ortskirche“ in der Gemeinschaft vieler „Ortskirchen“ zu sehen ist. Als solche
1330 ist sie historisch wie aktuell von großen Ungleichzeitigkeiten in den
1331 unterschiedlichen Weltkontexten geprägt. Angesichts der sich beschleunigenden
1332 Globalisierung stellen interkulturelle Dynamiken, postkoloniale Anfragen, die
1333 Frage nach Gerechtigkeit und die Armutsschere die Ortskirchen vor große
1334 Herausforderungen. Entsprechend finden sich unterschiedlichste Antworten auf die
1335 Frage nach Geschlechtergerechtigkeit in kirchlichen Kontexten. Es ist etwa
1336 festzustellen, dass Frauen weltweit einerseits einen wesentlichen Beitrag zur
1337 Tradierung des Evangeliums geleistet haben und leisten, andererseits aber in
1338 Geschichte und Gegenwart unsichtbar gemacht wurden und Gewalterfahrungen machen
1339 mussten und müssen. Gerade angesichts dieses Befundes haben die Ortskirchen in
1340 Deutschland die Verantwortung, die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern auch
1341 unter der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit im Gespräch zu halten.

1342 Kirchliche Lehre beschreibt das Geschlechterverhältnis traditionell aus der
1343 Position der Komplementarität und begründet damit auch den Ausschluss von Frauen
1344 vom sakramentalen Amt. Die kirchliche Lehre definiert auch heute noch das „Wesen
1345 der Frau“ unter selbstreferenzieller Berufung auf die Tradition. Es werden
1346 biblische Texte favorisiert, die die „natürliche“ Bestimmung und Unterordnung
1347 der Frau rechtfertigen, ohne die damit gegebene Schiefelage zu sehen, die zu
1348 Unrecht und Ungerechtigkeit führt. Dies schließt zudem all das aus, was für
1349 Christinnen und Christen notwendig ist, um frei auf ihre Berufung antworten zu
1350 können: Freiheit von Beziehungen und sozialen Strukturen, Freiheit von
1351 menschlicher Macht und Druck, Gewissensfreiheit, Selbstbestimmung, Chance zur
1352 (kritischen) Wahrnehmung der eigenen Berufung. Das 2. Vatikanische Konzil
1353 fordert dagegen, „die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur
1354 Anerkennung“ zu bringen und „jede Form einer Diskriminierung“ zu beseitigen (2.
1355 Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes 29). Somit bestehen Anlass und
1356 Notwendigkeit, im Diskurs zum Geschlechterverhältnis Differenz und Gleichheit
1357 auch im theologischen Diskurs zur Geltung zu bringen und alle von Gott
1358 geschenkten Charismen und Berufungen unabhängig vom Geschlecht der Person

1359 wertzuschätzen und anzuerkennen.

1360 **5.6 Die Erfahrung der Berufung zum Dienstant von Frauen**

1361 Nicht wenige Frauen erfahren sich von Gott zur Teilhabe an sakramentalen
1362 Diensten und Ämtern berufen. Viel beachtete Frauen in der Geschichte der Kirche
1363 haben über eine mögliche Berufung auch von Frauen im priesterlichen Amt
1364 nachgedacht – unter ihnen Theresa von Avila, Thérèse von Lisieux oder Edith
1365 Stein. Seit Generationen wissen sich viele Frauen von Gott zum Diakoninnen- oder
1366 Priesterinnenamt berufen. Diesem inneren Wissen steht die äußere Erfahrung
1367 entgegen, dass sich diese Frauen in ihrer Berufung von der Kirche und ihren
1368 Amtsträgern nicht genügend ernst genommen, zum Teil gar missachtet erfahren. Die
1369 von der kirchlichen Lehre verordnete Einschränkung ihrer Lebens- und
1370 Berufungsmöglichkeiten empfinden sie als Unrecht, als Diskriminierung und
1371 Ausgrenzung.

1372 Über das Erleben einer existenziellen Begegnung mit Gott hat niemand zu
1373 urteilen. Berufung ist ein dialogisches Geschehen, das von Hören und
1374 Gehörtwerden geprägt ist - sowohl in der Beziehung Gott-Mensch als auch in der
1375 innerhalb der Kirche, die die sich als berufen Erfahrenen wahrnimmt. Das
1376 apostolische Schreiben *Christifideles Laici* (1988) von Papst Johannes Paul II.
1377 hebt die Bedeutung der verschiedenen Charismen als Gaben des Heiligen Geistes
1378 hervor. In der Kirche sei die dankbare Annahme der Charismen, aber auch ihre
1379 Unterscheidung notwendig: „Das Urteil über ihre Echtheit und ihren geordneten
1380 Gebrauch steht bei ihnen, die in der Kirche die Leitung haben und denen es in
1381 besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen
1382 und das Gute zu behalten.“ (*Christifideles Laici* 24). Berufungen für kirchliche
1383 Dienste sind keine Privatsache, sondern immer auch von der Kirche in geeigneter
1384 Weise zu überprüfen. Dabei müssen die Methoden und Kriterien der Überprüfung von
1385 Berufungen transparent sein und ständig neuen Gegebenheiten, Erkenntnissen und
1386 Erfahrungen angepasst werden. Unter der Perspektive der
1387 Geschlechtergerechtigkeit stellen sich grundlegende Fragen, die im Blick auf die
1388 Berufung aller Menschen in gleicher Weise gelten: Nach welchen Kriterien ist
1389 eine Berufungserfahrung von Männern und Frauen zu prüfen? Wird ernst genommen,
1390 dass Frauen sich als von Gott angesprochen und gerufen wahrnehmen? Wird ihre
1391 Neigung, ihre innere Bereitschaft zu einer Form der Nachfolge, die ihnen
1392 entspricht, angehört und wertgeschätzt?

1393 Über die Ämtervergabe darf künftig nicht mehr das Geschlecht entscheiden,
1394 sondern die Berufung, die Fähigkeiten und die Kompetenzen, die der Verkündigung
1395 des Evangeliums in unserer Zeit dienen. Nur so wird das gesamte Potential von
1396 Berufungen und Charismen für das Volk Gottes, die Kirche, ausgeschöpft.

1397 **5.7 Christusrepräsentanz und Erneuerung der Ämtertheologie auf den Wegen des**
1398 **armen Jesus**

1399 Das kontroverse Gespräch über die Frage nach Frauen in Diensten und Ämtern in
1400 der Kirche ist nicht eine bloße Strukturfrage, es geht nicht um eine
1401 „Funktionalisierung“ des Amtes, so die von Papst Franziskus geäußerte Sorge
1402 (vgl. Querida Amazonia 100-101). Es geht bei der Frage nach Frauen im
1403 sakramentalen Amt um mehr: um ein erneuertes Verständnis dessen, was Kirche ist
1404 und um einen vertieften Zugang zur Sakramentalität, auch in einer ökumenischen
1405 Perspektive. Es geht um die Realisation eines Umkehrprozesses: je neu sich an
1406 dem auszurichten, was sich in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ereignet hat.
1407 Die institutionelle Gestalt der Kirche hat sich zuallererst an diesem
1408 Umkehrprozess zu orientieren. Entscheidend für die Zukunft wird eine
1409 grundsätzliche Erneuerung der Amtstheologie sein - im Dienst der diakonischen
1410 Kirche. Es wird darum gehen, das Glaubensgeheimnis aus der Tiefe des
1411 Geheimnisses der Erlösung, die sich in Jesus Christus in seinen vielen
1412 Begegnungen auf den Wegen in Galiläa und nach Jerusalem ereignet hat und die für
1413 die Menschen Heilwerden, Ganzwerden und Leben bedeutet, heraus zu verstehen.
1414 Christusrepräsentanz „ereignet“ sich durch Erfahrung des Heils und in der Tiefe
1415 durch die der Eucharistie, auf die aber alle Wege der Nachfolge Jesu Christi
1416 bezogen sind und wo in Analogie zum Weg der Kenosis des göttlichen Logos der
1417 arme Jesus (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 8) sakramental
1418 vergegenwärtigt wird: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und
1419 Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“
1420 (Gal 3,28). Die Repräsentanz Christi erschließt sich in Entsprechung zum
1421 kommunikativen Offenbarungsverständnis als ein soteriologisch orientiertes
1422 sakramentales Geschehen. Die traditionelle substanzontologische Repräsentanz
1423 Jesu Christi und ein sacerdotal-kultisches Amtsverständnis werden aufgebrochen,
1424 und in dieser soteriologischen Perspektive spielt das Mann-Sein Jesu Christi
1425 keine Rolle. So kann die Kirche zu einer geschwisterlichen und
1426 partnerschaftlichen Kirche werden, die Männer und Frauen in gleicher Weise in
1427 die Nachfolge Jesu Christi beruft. So stehen die Reflexionen im Hinblick auf
1428 Frauen im (sakramentalen) Amt grundsätzlich im Dienst einer Reform des
1429 kirchlichen Amtes - gerade im Sinn einer Kritik am „Klerikalismus“, den auch
1430 Papst Franziskus immer wieder als Gefährdung der Glaubwürdigkeit der Kirche
1431 betont.

1432 **6. Rückblick auf die Argumentation und Perspektiven**

1433 **6.1 Rückblick auf die Argumentation**

1434 Im weltkirchlichen Kontext der Römisch-katholischen Kirche ist die Anstrengung
1435 der theologischen Argumentation eine notwendige Voraussetzung für ein Gespräch

1436 mit den gegenwärtigen Autoritäten, die eine Veränderung der Rahmenbedingungen
1437 kirchlichen Handelns bewirken können. Auch im ökumenischen Dialog mit Kirchen,
1438 die oft nach langem Ringen in unserer Thematik inzwischen zu anderen Einsichten
1439 als die Römisch-katholische Kirche gefunden haben, ist es erforderlich, sich in
1440 Dialoge über begründete Positionierungen zu begeben. Zugleich gibt es weitere
1441 Orte der Erkenntnis als die der theologischen Wissenschaft. Erfahrungen sind ein
1442 Anstoß zur Veränderung und Erneuerung. Die „Zeichen der Zeit“ sind ein Ort der
1443 Erkenntnis. Wache Aufmerksamkeit auf Grundüberzeugungen in der
1444 gesellschaftlichen Öffentlichkeit ist mehr als anzuraten. Diese hermeneutischen
1445 Überlegungen, die im Orientierungstext ausgeführt sind, finden bei der
1446 vorliegenden Argumentation Beachtung. Zugleich gilt es, konkrete Aspekte der
1447 Thematik in den Blick zu nehmen.

1448 Die Leitlinien der hier vorgetragenen Argumentation lassen sich in folgender
1449 Weise zusammenfassen:

1450 Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche ist ein wesentlicher Prüfstein einer
1451 glaubwürdigen und wirksamen Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen. Nicht
1452 erst das 2. Vatikanische Konzil und in seiner Folge die Würzburger Synode
1453 betonen in biblischer Tradition, dass die Kirche als Ganze berufen ist, die
1454 Sendung Jesu Christi fortzusetzen. Alle sollen dies auf ihre Weise und für ihren
1455 Teil verwirklichen (vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 31). Deshalb
1456 gilt, dass „alle berufen sind, in Wort und Tat für die Botschaft Jesu Christi
1457 einzutreten“ (Würzburger Synode, Laienverkündigung 2.1). Alle Getauften
1458 verbindet die gemeinsame Aufgabe und Verantwortung, „uns und den Menschen, mit
1459 denen wir leben, «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist» (1
1460 Petr 3,15)“ (Würzburger Synode, Unsere Hoffnung, Einleitung).

1461 In jeder historischen Epoche haben sich herausragende Frauen mit prophetischem
1462 Mut für die Menschenrechte eingesetzt. Auch heute leben weltweit ungezählte
1463 Frauen als Mütter, Ordensfrauen, Theologinnen, geistliche Begleiterinnen und in
1464 anderen Lebensformen das Evangelium in Wort und Tat. Eine Unterscheidung
1465 zwischen Diakonat und den weiteren Formen des sakramentalen Amtes ist historisch
1466 nachweisbar. Der Blick in die Weltkirche zeigt: Es sind mit großer Mehrheit
1467 Frauen, die sich pastoral engagieren und die bereit sind, leitende Verantwortung
1468 zu übernehmen.

1469 Für den Ausschluss von Frauen aus der amtlichen Verkündigung des Evangeliums
1470 gibt es keine ungebrochene Traditionslinie. Neben vermeintlich eindeutigen
1471 Aussagen im Mainstream der theologischen Tradition zu Ungunsten von Frauen gab
1472 es immer auch gegenläufige Entwicklungen. Sie brachten neue Sichtweisen und
1473 Antworten auf die Anforderungen der jeweiligen Zeit und Kultur mit sich. Frauen
1474 waren daran maßgeblich beteiligt.

1475 Der neue Blick auf die Ämter in den biblischen Texten und der Ansatz bei der
1476 fundamentalen Gleichheit aller Glaubenden bedeutet, die Frage nach dem Zugang
1477 von Frauen zum sakramentalen Amt in den Kontext der grundlegenden Erneuerung der
1478 Ämtertheologie zu stellen. Die Frage nach der Christus-Repräsentation ist von
1479 der Frage nach der natürlichen Ähnlichkeit mit einem Mann zu unterscheiden.
1480 Jesus Christus ist gegenwärtig, wenn Menschen in seinem Geist handeln.

1481 Konturen einer geschlechtergerechten Kirche zeigen sich dort, wo sich alle als
1482 eine Gemeinschaft von Gleichgestellten in der Nachfolge Jesu verstehen: In ihr
1483 gibt es keine Diskriminierung und kein Machtgefälle durch Statusfragen. Alle
1484 suchen auf Augenhöhe nach der Wahrheit. Auch Visionärinnen und Prophetinnen
1485 werden gehört. Die Worte Jesu: „Bei euch aber soll es nicht so sein“ (Mk 10,43),
1486 sind Ansporn, in diese Hoffnung Zeit, Kraft und Ausdauer zu investieren.

1487 **6.2 Perspektiven**

1488 Auf die Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens wird es immer „so
1489 viele konkrete Antworten geben, wie es Gestalten lebendigen Christentums unter
1490 uns gibt“ (Würzburger Synode, Unsere Hoffnung, Einleitung). Immerzu geht es um
1491 die Vermittlung der „provozierenden Kraft unserer Hoffnung [...] auch für alle,
1492 die sich schwertun mit dieser Kirche, für die Bekümmerten und Enttäuschten, für
1493 die Verletzten und Verbitterten“ (Würzburger Synode, Unsere Hoffnung,
1494 Einleitung).

1495 Die Erneuerung der Kirche „erschöpft sich nicht in einzelnen synodalen
1496 Reformmaßnahmen“ (Würzburger Synode, Unsere Hoffnung, Teil II,4). Grundsätzlich
1497 stellt sich die Frage, ob allein durch die Integration von Frauen in die
1498 bisherigen kirchlichen Ämter und Dienste dem Anspruch des christlichen
1499 Evangeliums schon zur Genüge entsprochen wird. Ist unser „kirchliches Leben
1500 nicht selbst viel zu verdunkelt und verengt von Angst und Kleinmut, zu sehr im
1501 Blick auf sich selbst befangen, allzu sehr umgetrieben von der Sorge um
1502 Selbsterhaltung und Selbstreproduktion [...]?“ (Würzburger Synode, Unsere
1503 Hoffnung, Teil I,8).

1504 Der Beitrag von Denkerinnen außerhalb des Mainstreams gehört wesentlich zur
1505 christlichen Tradition und muss sichtbar gemacht werden, um der zunehmenden
1506 Komplexität unserer Lebenswelt Rechnung tragen zu können. Der Diskurs verändert
1507 sich, wenn Frauentraditionen und deren Wahrnehmung von Wirklichkeit als Gott-
1508 Mensch-Welt-Beziehung selbstverständlicher Teil des Erscheinungsbilds auch der
1509 Römisch-katholischen Kirche sind. Kontroversen müssen ausgetragen werden.
1510 Praktiken, die Menschen verletzen, sind zu beenden.

1511 Eine am Evangelium orientierte und dem Menschen zugewandte Kirche wird im
1512 Vertrauen auf die Gegenwart des Geistes Gottes Mut zu Neuem haben. Die
1513 Transformationsprozesse, in denen sich die kirchliche Pastoral und die
1514 öffentliche Bedeutung von Kirche derzeit weltweit befinden, lassen Ausschau
1515 halten nach kreativen Ideen, wie das Evangelium alle Menschen erreichen und
1516 verwandeln kann: Gott sagt dem Menschen sein Erbarmen trotz aller Schuld und vor
1517 jeder eigenen Leistung auf ewig zu.