

Die orthodoxe Kirche und die Ordination von Frauen – Zur Konferenz von Rhodos vom 30. Oktober bis 7. November 1988

VON HEINZ OHME

Wenige Phänomene in der unterschiedlichen Lebenspraxis der Kirchen der Reformation und der orthodoxen Kirchen haben sich für den theologischen Dialog zwischen beiden in den letzten 20 Jahren als so zusätzlich erschwerend erwiesen wie die Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche. Für die Orthodoxie bedeutete es z. B. einen unerwarteten Rückschlag und für einige sogar eine prinzipielle Infragestellung des Dialogs mit der anglikanischen Gemeinschaft, als deren Teilkirchen seit 1978 zur Frauenordination übergangen. Für manchen Vertreter der protestantischen Kirchen wiederum wird die unbeugsame orthodoxe Haltung in dieser Frage nur noch als Provokation verstanden, der mit Unverständnis und Unwillen begegnet wird.

Angesichts dieser Situation hat die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (28. Oktober bis 6. November 1986 in Chambésy bei Genf) in Vorbereitung des „Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche“ in ihren Beschlüssen über „Die Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur gesamten christlichen Welt“ auch beschlossen¹:

„Darüber hinaus muß bei den Lutheranern und Reformierten eine vermehrte Tendenz festgestellt werden, die Frauen zur Ordination zuzulassen. Dies wird als negative Entwicklung gewertet, denn sie relativiert die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Dialoge. Die Konferenz rät, daß die Frage der Frauenordination von einer interorthodoxen Kommission studiert werde, damit die orthodoxe Lehre zu diesem Thema in allen Dialogen mit denjenigen christlichen Kirchen und Konfessionen, die solche Ordinationen vornehmen, dargelegt werden kann.“

Die auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel vom 30. Oktober bis 7. November 1988 auf Rhodos durchgeführte Konsultation zum Thema: „Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen“, über die hier berichtet werden soll, muß als Erfüllung und Durchführung dieses Beschlusses betrachtet werden.

Im folgenden möchte ich mich einer Würdigung dieses Ereignisses in 3 Schritten nähern: 1. Die Konferenz von Rhodos als Ereignis; 2. Die „theologischen Einsichten“ der Konsultation; 3. Zusammenfassende Bewertung.²

1. Die Konferenz als Ereignis

Trotz eines deutlichen Übergewichts von Theologen griechisch-orthodoxer Provenienz, die mehr als die Hälfte der 63 Teilnehmer stellten, waren alle orthodoxen Lokalkirchen und insbesondere auch die Kirchen der westlichen Diaspora vertreten. Mit 13 Bischöfen kann man die Hierarchie nicht als dominant bezeichnen, und die Anzahl von 18 Frauen unter den Delegierten kann mit E. Behr-Sigel als „bemerkenstwert im traditionellen orthodoxen Kontext“ bezeichnet werden.³ Die Themenformulierungen der 13 Vorträge waren seitens der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats vorgenommen worden⁴.

Der im folgenden vorgestellte Text kann nicht als eine gesamtorthodoxe „Entscheidung“ zum Thema betrachtet werden, wie E. Behr-Sigel betont⁵. Es seien zwar Erwartungen an die Konsultation herangetragen worden, zumindest doch ein Gutachten oder eine Empfehlung zu formulieren, die Konferenz habe sich jedoch nur dazu verstehen könne, dergleichen in Gestalt von Schlußfolgerungen (Conclusions) vorzunehmen. So hatte der Metropolitan von Myra als Vorsitzender in seiner Eröffnungsansprache die Erwartung an die Konferenz formuliert, daß ihr Zweck in einer Positionsformulierung der orthodoxen Kirchen zum Thema bestünde, damit die Orthodoxen jedem Fragenden Rede und Antwort stehen können und „die von ihnen geltend gemachte Tradition der orthodoxen Kirche theologisch begründen“.⁶ Und der damalige Ökumenische Patriarch Demetrios hatte in seiner (verlesenen) Botschaft an die Konferenz der Erwartung Ausdruck verliehen, daß seitens der Konferenz bestätigt werden möge, daß eine Ausdehnung von Gleichheitsvorstellungen auf den Bereich des Heilsmysteriums und der Kirche durch die Frauenordination „keinen Platz in der Kirche Christi hat“ und „neben anderem ein unüberwindliches Hindernis für die ersehnte und erstrebte Einheit der Christen“ darstellt.⁷

Solche Erwartungen auf eine unilateral nach außen gerichtete, defensive und apologetische Positionsformulierung⁸ für das ökumenische Gespräch mit den Heterodoxen wurde allerdings bereits im Vorfeld der Konferenz durchbrochen, indem von orthodoxen Theologen und Konferenzteilnehmern die Notwendigkeit einer innerorthodoxen Selbstbesinnung über die „Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche“ mit Nachdruck betont und die Konsultation dann tatsächlich auf diesen Themenbereich ausgeweitet wurde.⁹

Dem entsprach auf der Konsultation selbst ein mit Offenheit vertretener Pluralismus der theologischen Positionen und Meinungen, dessen „Offen-

barung“ E.Behr-Sigel als „einer der positivsten Aspekte dieser Konsultation“ erscheint.¹⁰ Selbst die Stimmigkeit der theologischen Argumente gegen die Ordination von Frauen sei „von den Teilnehmern unterschiedlich gewürdigt worden“. Es habe dort „keine uneingeschränkte Zustimmung“ gegeben. So sei der offizielle Text das Ergebnis mühsamer Anstrengungen, zwischen unterschiedlichen und manchmal gegensätzlichen Meinungen zu vermitteln, obwohl man dieser Meinungsvielfalt im Text nicht Rechnung tragen „konnte oder wollte“.¹¹

Auf diesem Hintergrund wird nunmehr auch die Zweiteilung der Beschlußfassung in Teil „A. Theologische Einsichten“ und Teil „B. Besondere Anliegen“ deutlich. Ist in Teil A. die Auftragserfüllung der ursprünglichen Erwartung an die Konferenz zu erblicken, so formuliert Teil B Anfragen und Erwartungen an die orthodoxe Kirche selbst. So ist in der Tat mit E. Behr-Sigel das Bemerkenswerte der Konferenz darin zu erblicken, daß „erstmalig die orthodoxen Kirchen in ihrer Gesamtheit es akzeptiert haben, sich einem Problem zuzuwenden, das viele von ihnen über eine lange Zeit ignorieren wollten unter dem Vorwand, daß es sie gar nicht existentiell betreffe“.¹² Werfen wir nun einen Blick auf die in Teil „A. Theologische Einsichten“ formulierten Beschlüsse der Konsultation.

2. Die „theologischen Einsichten“ der Konsultation

In fünf Gedankenkreisen oder „theologischen Einsichten“ – der englische Text redet von „theological approaches“ – nähert sich Teil A des Beschlußtextes einer Begründung des „allgemeinen Bewußtseins der Kirche im Blick auf die Unmöglichkeit, Frauen zum christozentrischen sakramentalen Priesteramt zu ordinieren“ (13)¹³.

Der erste Gedankenkreis beschreibt unter der Überschrift „Das Mysterium der Inkarnation und die Kirche“ die neue Wirklichkeit der Kirche als Leib Christi sowie die Gemeinschaft der Glieder untereinander und mit dem Haupt des Leibes. Charakteristikum dieser Gemeinschaft sei die Erfahrung der Vielfalt der Gaben des Hl. Geistes, der alle Glieder am Leib Christi zu „ungebrochener Einheit“ vereint und verbindet (4). Alle Glieder des Leibes Christi werden so „die königliche Priesterschaft“ (1 Petr 2,9) und „haben teil an dem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amt Christi“ (3).

Ein zweiter Gedankenkreis behandelt „Das Priestertum Christi“. In diesem Zusammenhang wird formuliert, daß „alle Gläubigen“ „in der Lage“ seien, „teilzuhaben an den Gaben des Heiligen Geistes“ (Charismata) „und an den verschiedenen Ämtern (diakonoi) in dem Leib der Kir-

che“ (5). Das „priesterliche“ oder „besondere“ Priesteramt („sacerdotal or special priesthood“) als „besondere Gabe“ unter den vielen Gaben des Hl. Geistes sei ein „sakramentale(s) Priesteramt, das Christus als Haupt des Leibes bildhaft vergegenwärtigt“ (iconically presenting Christ)¹⁴ (6). „Das Bewußtsein der Kirche“ habe nun „von Anfang an Frauen von der Teilnahme an diesem besonderen Priesteramt ausgeschlossen“. Dies sei auf dreifache Weise geschehen, nämlich durch das Beispiel Christi, die apostolische Tradition und Praxis und die paulinische Lehre über das Verhältnis von Männern und Frauen (1Kor 11,3) (7). Des weiteren bildet nun aber eine eigenständige theologische Grundlegung, nämlich „die bildhafte und typologische Art und Weise, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen“ (18) und in diesem Sinne die Applizierung eines typologischen Verständnisses der Theotokos Maria auf die in Frage stehende Problematik nicht nur das Schwergewicht in der Darstellung, sondern auch in der Begründung. Alle drei restlichen Gedankenkreise des Teils A: „Die Typologie Adam-Christus und Eva-Maria“, „Der männliche Charakter des sakramentalen Priestertums“ und „Christus und die Theotokos in der Rekapitulation der Menschheit“ sind nämlich der Darstellung dieses Begründungszusammenhanges vorbehalten.

Es ist das typologische Verständnis des Verhältnisses von Eva und Maria, das unter Berufung auf Irenäus von Lyon¹⁵ zuerst ausgeführt wird, und aus dem sich nun alles weitere ergibt. „Im Einklang“ mit der patristischen Typologie Adam-Christus „bestimmt die Typologie den besonderen Beitrag des Amtes der Frauen“ (special content of the ministry of women) (9). Hier ist der Ort, an dem nun gehäuft und intensiv die Rede ist von „eigenen Rollen“ der Frauen (8), einer „klar bestimmten Rolle der Frauen“(9), einem „Amt der Frauen“ (ministry of women) (9.11) und einer „besondere(n) Aufgabenstellung“ (special ministry) der Frauen (10). Diese finde ihren Ausdruck in dem „besondere(n) Verhältnis der Frauen zu dem entschiedenen Wirken des Hl. Geistes in dem ganzen Heilsplan Christi“ (9). Entsprechend sei so die Theotokos die „zentrale Person“ im besonderen Amt der Frauen. Dieses wurde schließlich durch das Herabkommen des Hl. Geistes auf sie „erfüllt“ (was fulfilled) (11).

„Diese typologische Verbindung“ bilde nun die „Grundlage“ (foundation) des allgemeinen Bewußtseins der Kirche, Frauen nicht zu ordinieren (13). Die des weiteren genannten fünf „Positionen“ gegen die Frauenordination bilden demgegenüber nur den „Ausdruck“ dieses Bewußtseins (14). Zu den bereits oben erwähnten drei Punkten kommen nun noch hinzu: das „Beispiel(s) der Theotokos, die in der Kirche keine sakramentale priester-

liche Funktion ausgeübt hat, selbst wenn sie würdig war, Mutter des fleischgewordenen Sohnes und Wortes Gottes zu werden“, sowie das sog. „Kriterium(s) der Analogie, nach der, falls die Ausübung des sakramentalen Priesteramtes durch Frauen gestattet sei, es von der Theotokos hätte zuerst ausgeübt werden sollen“ (14). Besondere Bedeutung habe schließlich auch die „typologische und bildhafte Erfahrung des Gottesdienstes und der Seelsorge“¹⁶ (15). Während hier Christus „in angemessener Weise und ausschließlich nur in der Gestalt des Mannes im Bild des großen Hohenpriesters vorgestellt“ (presented) werde, „vertritt (represents) die Theotokos die ganze Menschheit, Frauen wie Männer, in dem göttlichen Akt der Inkarnation“ (15). Zu dieser „repräsentativen“ tritt die „fürsprechende“ Stellung der Theotokos (representative and intercessory place), die beide auch ihren festen ikonographischen Ort haben. Demgegenüber habe die Kirche immer nur Männer¹⁷ zum Dienst als Priester am Altar berufen, weil sie für den Leib Christi „bildhaft sein Haupt und seinen Herrn, den Hohenpriester Jesus Christus darstellen“ (present). „So entspricht dem bildhaften und typologischen Rahmen des Gottesdienstes die männliche Figur der Rolle des großen Hohepriesters, während die weibliche Person der Jungfrau die Kirche in angemessener Weise für¹⁸ alle Glieder des Leibes abbildet“ (17). Soweit die zentralen Begründungen von Teil A.

Läßt man diese theologischen Einsichten auf sich wirken, fällt auf, wie hier mit fast ausschließlicher Breite die theologische Grundlegung für eine Ablehnung der Frauenordination in der Mariologie oder besser „Theotokologie“¹⁹ gesucht wird. Die anfänglichen Ausführungen des Beschlußpapiers zur Charismenlehre des Neuen Testaments, zur Gemeinschaft im Leib Christi und der Verweis auf 1 Petr 2,9 können diesen Eindruck kaum korrigieren, spielen sie doch im weiteren Gedankengang eigentlich keine Rolle mehr. Wie sehr man sich darauf konzentrierte, die Lehre von der Geburt Gottes durch Maria (Theotokologie) typologisch in den Dienst der behandelten Frage zu nehmen, wird daran überdeutlich, daß die üblicherweise die Diskussion beherrschenden Argumente (Warum hat Jesus nur Männer als Apostel berufen?; Welche Normativität hat die Praxis der Tradition der Kirche?; Welche Bedeutung kommt der paulinischen Lehre 1 Kor 11 zu?) an den Rand gedrückt werden und eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen gar nicht erst erfolgt bzw. vermieden wird. Strenggenommen wird ihnen keine „grundlegende“ Bedeutung beigemessen, vielmehr werden sie eher zum „Ausdruck“ einer andernorts, eben in der Theotokologie zu suchenden Grundlegung.

Nun ist das typologische Denken ohne Zweifel ein Proprium orthodoxer und patristischer Theologie, ja darüber hinaus in der apostolischen Tradition²⁰ selbst verankert. Auch wenn man der Typologie Eva – Maria eher den Rang eines altkirchlichen Theologumenons zuweisen würde, das nicht – auch nicht durch das Concilium Ephesenum (431) – in den Rang eines Dogmas erhoben wurde, ist sie doch ein bedeutender Ausdruck altkirchlichen und gesamtchristlichen Christusbekenntnisses und -lobes. Daß diese Typologie nun aber gewissermaßen für die Frage der Frauenordination instrumentalisiert wird, erscheint als eine Gewichtung des Arguments, mit der man sich schwer tut.

So ist mit dem Hinweis auf Irenäus, Adv. haer. III,22,4 bei der Einführung der Typologie Eva – Maria sicher die entscheidende Stelle in der Tradition hierfür benannt.²¹ Allerdings wendet Irenäus diese Typologie nicht auf die Frage des weiblichen Priestertums an. Der auf den ersten Blick merkwürdig erscheinende Hinweis auf das Beispiel Mariens, die doch das Priesteramt nicht ausgeübt habe, und der logische Analogieschluß, daraus auch die Unerlaubtheit der Amtsausübung durch Frauen zu folgern, findet sich in der Tat bereits bei weiteren in Anspruch genommenen Traditionszeugnissen. So argumentieren schon die Apostolischen Constitutionen (III,9,4) um 380 mit dem Argument, daß der Herr von seiner eigenen Mutter und nicht von Johannes hätte getauft werden müssen, wenn es den Frauen gestattet wäre zu taufen. Und Epiphanius von Salamis (+403) macht daraus die grundsätzliche Aussage: „Wenn das priesterliche Wirken (hierateuein) von Gott für die Frauen verordnet wäre . . . , dann hätte Maria im Neuen Testament zuallererst das Priesteramt (hierateian) ausüben müssen“.²² Abendländisches theologisches Denken wird allerdings fragen, ob ein solcher, allen historischen Erwägungen entrückter Umgang mit der Rolle und Bedeutung der Mutter Jesu Christi in der ersten Christenheit heute einfach wiederholbar und das hier praktizierte – eher scholastisch anmutende – logische Schlußverfahren als theologische Argumentation so nachvollziehbar ist. Jedenfalls dienen die genannten Zeugnisse dem Beschlußtext als patristische Belege.

Wenn man nun allerdings mit den Apostolischen Constitutionen eine pseudoepigraphische Kirchenordnung vom Ende des 4. Jahrhunderts als Traditionsbeweis in der Amtsfrage akzeptiert, kann man eigentlich schlecht andere Aussagen der Tradition, die ebenfalls in den Constitutionen ihren Niederschlag gefunden haben, übergehen. Zu denken wäre hier z. B. an die gewichtigen Aussagen zur Typologie des Amtes in Const. Ap. II,26, die schon in der syrischen Didaskalia (1. Hälfte 3. Jh.) vorliegen und dort auf

die Formel gebracht sind: „Episcopus in typum Dei praesidet vobis. Diaconus autem in typum Christi adstat . . . Diaconissa vero in typum Sancti Spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum spectentur a vobis. Viduae et orphani in typum altaris putentur autem a vobis.“²³ Abgesehen von der Bedeutung dieses Zeugnisses für die frühchristliche Zuordnung von Bischofs- und Diakonenamt und der Nachordnung des Presbyteramtes ist die typologische Verbindung des weiblichen Diakonissenamtes mit dem Hl.Geist und des Presbyteramtes mit den Aposteln ein wichtiges Indiz für die *vielfältigen* Möglichkeiten einer typologischen Deutung des kirchlichen Amtes in der Tradition der Kirche. Die Beachtung dieser „typologischen Weite“ altkirchlicher Amtstheologie könnte vor einer uniformen Beanspruchung der Tradition und einer sacerdotalen Engführung der Typologie des Priesters im Hohenpriester Jesus Christus bewahren. Die katholische Tradition wäre also gerade an dieser Stelle einzuklagen. Eine Bezeichnung des Priesters als „Ikone Christi“ wird sich darüber hinaus kaum vor Theodoros Studites (759–826) nachweisen lassen.²⁴

Überraschen muß weiterhin, daß der gesamte Bereich von Amt, Sexualität und kultischer Unreinheit der Frau mit Schweigen übergangen wird. Lediglich Teil B läßt dieses Problemfeld im Vorübergehen anklingen, wenn die Aufmerksamkeit der orthodoxen Kirchen gelenkt wird auf die Frage und Auffassung der feministischen Bewegung „von der Unterwerfung der Frauen aufgrund körperlicher Unreinheit, wie sie in unser Ethos aus der jüdischen Tradition eingegangen ist“ (39c). Wie ist das Übergehen dieses in der orthodoxen kanonischen Tradition verankerten²⁵ Komplexes im Begründungszusammenhang zu verstehen? Darf man darin bereits eine kritische Haltung gegenüber dieser Tradition erblicken, und was bedeutet dies dann für den orthodoxen Traditionsbegriff? Bei einer der ersten Konsultationen von „Faith and Order“ über die Frauenordination im Jahre 1964 wurde von orthodoxer Seite jenes Argument noch offen vertreten.²⁶ Man kann nur hoffen, daß dieser orthodoxe Traditionskomplex in Zukunft nicht einfach mit Schweigen übergangen wird, sondern es zu einer offenen Diskussion über seine Relevanz für die Orthodoxie heute kommt.

Wirft nun die in Anspruch genommene patristische Tradition²⁷ und ihre Verwendung bereits mehr Fragen auf als sie beantwortet, so ist das gleiche auch für die Verknüpfung dieser Tradition mit der Ablehnung der Frauenordination festzustellen. Soweit ich sehe, erfolgt diese Verknüpfung auf zwei Ebenen: 1. in der Verbindung mit der neutestamentlichen Amtsterminologie und 2. bei der in Anschlag gebrachten gottesdienstlich-seelsorgerlichen Erfahrung.

Bei der Verbindung der typologischen Theotokologie mit der neutestamentlichen Amtsterminologie fällt auf, daß der eingeführte Begriff eines „besonderen Amtes“ der Frauen (special ministry) (10) dem eines „besonderen Priesteramtes“ des Mannes (special priesthood) (6) korrespondiert. So kommt zwar eine gewisse Parallelität und Parität zum Ausdruck, und deshalb betont man wohl auch in diesem Zusammenhang, daß die dem Heilsplan Christi entsprechende Rollenverteilung „in der orthodoxen Tradition niemals als eine Minderung der Rolle der Frauen in der Kirche“ verstanden wurde (8). Weiterhin gelingt es so, beide „Rollen“ als Charismata des Hl. Geistes zu bezeichnen und damit den Satz aufrecht zu erhalten, daß „alle Gläubigen“ an diesen Charismen teilhaben (5). Dennoch ist nicht zu übersehen, daß die eigentliche – genuin neutestamentliche und der apostolischen Tradition entsprechende – übergreifende Terminologie für das Amt und alle Ämter der Kirche²⁸, nämlich „diakonia“ (= ministry), nunmehr für die Aufgabe der Gottesgebälerin Maria in der Heilsgeschichte angewendet wird – also auf einen in der apostolischen Tradition jedenfalls nicht gemeinten Sachverhalt –, während die Wirklichkeit des besonderen Hirtenamtes der Kirche und der Gemeindeleitung mit einer dieser Tradition ursprünglich fremden Terminologie versehen wird (Hierosyne-priesthood). So kann man zwar eingangs formulieren, daß „alle Gläubigen“ auch „an den verschiedenen Ämtern (diakonoi)“ der Kirche teilhaben (5), nachdem diese Teilhabe aber für das „besondere Priesteramt“ nicht gelten soll, bleibt nur der logische Schluß, daß dieses dann in der orthodoxen Tradition nicht als diakonia verstanden wird! Sollte es sich so verhalten, ließe sich wohl die Frage nicht umgehen, wie dies mit der Überlieferung der Apostel in Übereinstimmung zu bringen ist.²⁹

Schließlich überzeugt auch nicht unmittelbar, daß die typologische Theotokologie mit der typologischen Erfahrung des Gottesdienstes und der Seelsorge verknüpft ist und als ökumenisch vermittelbare Begründung für die Ablehnung der Frauenordination erhalten soll. Ohne Zweifel ist der Ausgang bei der gottesdienstlichen Erfahrung der Kirche und die Rückführung auch aller dogmatischen Fragen auf die gottesdienstliche Praxis und Erfahrung ein bedeutendes Proprium orthodoxer Theologie³⁰ und altkirchlicher Tradition, dessen gesamtkirchliche Relevanz kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Dennoch fällt in diesem Zusammenhang auf, daß die Rolle des Priesters ganz im Typus des Hohenpriesters Christus verankert wird und in ihr aufgeht, während es ganz und ausschließlich die Jungfrau Maria ist, die die Gemeinde und Kirche typologisch abbildet. Es fragt sich, ob dieses Ausschließlichkeitsdenken für die Typologie des kirchlichen Amtes legitim

ist. Jenseits einer auch für evangelische Theologie durchaus auszusagende „repraesentatio Christi“ im Amt der Kirche³¹ entspricht es der typologischen Erfahrung des Gottesdienstes in der reformatorischen Christenheit, im Amtsträger eben auch den Typos der Gemeinde zu sehen. Er ist es doch, der das Gebet der Gemeinde aufnimmt und vor Gott trägt, ihrem Lobpreis, ihrem Bekenntnis und ihrer Danksagung Ausdruck verleiht und so auch das Opfer der Gemeinde Gott darbringt. Er ist der Mund und die Hand der Gemeinde im Vollzug des Gottesdienstes.³² Nachdem er dies nun aber für die gesamte Gemeinde ist und nicht nur für einen Teil von ihr, wäre es nach dieser typologischen Erfahrung des Gottesdienstes fast zwingend, daß Amtsträger als Typos der Gemeinde nicht nur die Männer sein dürfen! Es scheint kaum zweifelhaft, daß diese typologische Erfahrung des Gottesdienstes auch altkirchliche und orthodoxe Gottesdienste prägt.³³

Damit soll natürlich nicht in Frage gestellt werden, daß die im Beschlußpapier von Rhodos formulierte typologische gottesdienstliche Erfahrung dem gottesdienstlichen Leben der Orthodoxie entspricht. Man fragt sich jedoch, welche allgemein-christliche Bedeutung sie im Begründungszusammenhang der Ablehnung der Frauenordination haben kann. Denn letztlich wird ja hier die praktische Erfahrung der Orthodoxie nur mit ihrer gottesdienstlichen Praxis begründet! Wir haben es demnach eigentlich nur mit einer theologischen Tautologie zu tun.

Schließlich ruft die so nachdrücklich formulierte Erfahrung, daß der Hohepriester Christus allein im Manne typologisch darstellbar sei, während allein die „Theotokos“ die typologische Vertretung des ganzen Volkes sei, den Beigeschmack einer christologischen Unklarheit hervor. Denn wie läßt sich diese Erfahrung eigentlich mit dem Christusbekenntnis der Alten Kirche vereinbaren, daß der Logos und ewige Sohn Gottes in seiner Menschwerdung die *gesamte* menschliche Natur angenommen hat, und nicht etwa nur die des Mannes, wenn dieser Christus dann allein vom Manne repräsentiert werden kann?

3. Zusammenfassende Bewertung

Nachdem es sich bei den geschilderten theologischen Einsichten dem selbstgesetzten Anspruch nach um eine gesamtorthodoxe Positionsformulierung für das ökumenische Gespräch handelt, erhebt sich schnell die Frage nach der beanspruchten Verbindlichkeit dieser theologischen Grundlegung. Es gehört in der Tat zu den ökumenisch erfreulichen Ergebnissen dieser Konsultation, daß die Ordination von Frauen weder als „unüber-

windliches Hindernis . . . für die Einheit der Christen“ bezeichnet wird, wie dies im Grußwort des Ökumenischen Patriarchen der Fall war³⁴, noch das Verdikt der Häresie ausgesprochen wird. Der Text hütet sich vielmehr, eine solche Verurteilung vorzunehmen, sondern formuliert: „Wann immer sich dieses ekklesiologische Bewußtsein ändert, werden ernsthafte ekklesiologische Probleme aufgeworfen . . .; insbesondere, weil dieser Wandel in der Ekklesiologie die patristische Lehre, in der Kirche Christologie und Pneumatologie im Gleichgewicht zu halten, schwächt“ (13). Außerdem werde die Nichtbeachtung der dargestellten Einsichten „alle, die dies tun, grundlegender und wesentlicher Dimensionen der vollen christlichen Erfahrung des Lebens in Christus berauben“ (18).

Welche „wesentlichen“ Dimensionen und welche „volle“ Erfahrung des Lebens in Christus dies sein sollen, bleibt freilich unausgesprochen und wird deshalb wohl auch kaum anders Urteilende beeindrucken oder gar überzeugen. Man hat allerdings den Eindruck, daß den orthodoxen Theologen, die diesen Beschluß formuliert haben, daran auch nicht besonders gelegen war. Anstelle von theologisch kommunizierbaren Argumenten scheint mir nämlich hier eher ein Rückzug auf die Formulierung des sog. „kirchlichen Bewußtseins“ der Orthodoxie und auf deren Erfahrung vorzuliegen. Es ist geradezu auffällig, daß überall, wo man nachvollziehbare Begründungen erwartet, auf diese beiden Größen verwiesen wird.³⁵

Als ökumenischer Adressat der in Rhodos formulierten theologischen Einsichten fragt man sich darüber hinaus, woraus sich dieses „Bewußtsein der Kirche“ eigentlich speist und wie man an ihm Anteil gewinnen soll. Der Verweis auf das „So-Sein“ der orthodoxen Kirche, das das Bewußtsein bestimmt, kann ja kaum ausreichen. An dieser Stelle rekurriert der gesamtorthodoxe Beschluß einzig und allein auf den Bereich der Erfahrung und des Mysteriums: „Wir befinden uns in einer Sphäre einer tiefgreifenden, fast unbeschreibbaren Erfahrung des inneren Ethos soteriologischer und kosmischer Dimensionen der christlichen Wahrheit.“ „Wie alle Geheimnisse des Glaubens, die in der Orthodoxie gelebt werden, ist auch dieses Mysterium in der Furcht Gottes und zu seiner Verehrung vorgebracht. Jedoch im inneren Wirken des Ethos und der Tradition der Kirche spüren wir, daß unsere Worte Worte der Wahrheit sind“ (18).

Der Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugung wird demnach in die unmittelbare und nicht vermittelbare mystische Erfahrung, die fast unbeschreibbar sei, verlegt. Das theologische Argument wird demgegenüber als „rationale Auslegung(en)“ geringgeschätzt und letztlich für inkompetent erklärt: „Wir befassen uns hier nicht nur mit theologischen Begriffen und

Ideen“, und: „rationale Auslegungen allein“ reichen nicht aus (18). Ganz abgesehen davon, daß das sich hier äußernde Verständnis von Theologie eher befremdlich wirkt und ein schneller Verweis auf nicht kommunizierbare Erfahrungen in der vielberufenen patristischen Tradition der Kirche kaum anzutreffen ist, ist es besonders betrüblich, daß der Beschlußtext von Rhodos wenig Bemühen zeigt, sich dem nicht-orthodoxen Adressaten verständlich zu machen oder gar das Gespräch mit ihm zu suchen. Die Formulierung der konfessionellen Sondererfahrung scheint als ausreichend empfunden zu werden. So wird man in den Beschlüssen von Rhodos einen Rückzug der Orthodoxie auf sich selbst konstatieren müssen.

Dies kommt nun auch darin zum Ausdruck, daß Teil B der Beschlüsse („Besondere Anliegen“) Teil A an Umfang übersteigt und – wie eingangs geschildert – als der eigentlich bemerkenswerte Einstieg der Orthodoxie in eine Diskussion über die Rolle der Frau in der orthodoxen Kirche zu bewerten ist. Die dort in ebenfalls fünf Gedankenkreisen³⁶ formulierten Überlegungen können hier nicht im Detail dargestellt werden. Sie kreisen in phantasievoller und durchaus auch selbstkritischer Art und Weise um das Anliegen einer „vollere(n) Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche“. Dazu wird zu einer Selbstprüfung der orthodoxen Kirchen hinsichtlich ihrer Praxis und Meinungsbildung aufgerufen, und es werden konkrete Arbeitsfelder der Kirche benannt, in denen das Wirken der Frauen „als eine ergänzende seelsorgerliche Dimension, die im Einklang mit dem spezifischen Priesteramt des Klerus steht“ (29), eine eigenständige Würdigung erfahren soll. Hierzu gehört auch der bemerkenswerte Impuls, das Amt der Diakonissen mit einer entsprechenden Ordinationshandlung in der Orthodoxie wieder neu³⁷ zu beleben (32), weiterhin dem Diakonat überhaupt nicht nur liturgische, sondern auch soziale Aufgaben zuzuweisen (34) und die sog. „niederen Weihen“ des Hypodiakons, Lektors, Kantors und Lehrers mit einer eigenen Segenshandlung (Cheirothesia) auch Frauen zugänglich zu machen. Eine Auseinandersetzung mit allen hiermit verbundenen Fragenkomplexen soll Gegenstand weiterer Studien und regelmäßig stattfindender Konsultationen sein (31).

So formuliert E. Behr-Sigel als wesentliche Bedeutung der Konsultation von Rhodos, daß diese für die orthodoxen Kirchen selbst ein „Gutachten“ und einen Appell formuliert und „einen Beitrag geleistet hat, das orthodoxe theologische Denken vom neopatristischen Joch zu befreien, in das sie sich einzuschließen drohten, abgeschnitten vom konkreten Leben der Männer und Frauen in unserer Zeit“.³⁸

Die Beschlüsse von Rhodos sind inzwischen durch das Ökumenische Patriarchat allen orthodoxen Lokalkirchen zur Stellungnahme und Aneignung zugeleitet worden. Man darf auf den Prozeß der Rezeption gespannt sein.

ANMERKUNGEN

- ¹ Una Sancta 42 (1987) 12 (im Abschnitt: F. Der Dialog mit den Reformierten).
- ² Grundlage der Darstellung sind ff. Quellen. 1. Die Beschlüsse der Konsultation wurden kommentarlos abgedruckt in: *Episkepsis* 412 v. 1. Februar 1989 (gr. u. frz. Originalfassung) und *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989) 392–406 (engl. Originalfassung). Nachdem nur Griechisch, Französisch und Englisch Konferenzsprachen waren, fertigte die Zeitschrift *Orthodoxes Forum* 1989/1, 93–102 eine eigene deutsche Übersetzung an, die allerdings nicht immer präzise ist. Sie wurde ebenfalls kommentarlos abgedruckt; 2. veröffentlichte der Teilnehmer Prof. Evangelos Theodorou/Athen einen Bericht in: *Theologia* (Athen) 59 (1988) 747–759 (im weiteren: *Theologia*); Theodorou bringt vor allem die offiziellen Dokumente (ohne Beschlüsse!) mit einigen Anmerkungen (Teilnehmerliste, Botschaft des Ökumenischen Patriarchen an die Konsultation; Protokoll der Tagung; Referenzen und Themen der Vorträge, Pressemitteilung); 3. der Bericht der orthodoxen französischen Theologin und Konferenzteilnehmerin Elisabeth Behr-Sigel in der Zeitschrift der Benediktiner von Chevetogne *Irénikon* 61 (1988) 523–529 (im weiteren: *Behr-Sigel*). Dieser engagierte Bericht vermittelt ins. Einsichten in den inneren Ablauf der Konsultation und ihre Bedeutung aus der Sicht einer ökumenisch engagierten orthodoxen Theologin, die im westlichen Kontext lebt und der Frage der Frauenordination schon länger eher offen gegenübersteht. Vgl. z.B.: dies., *Ordination von Frauen? Ein Versuch des Bedenkens einer aktuellen Frage im Lichte der lebendigen Tradition der orthodoxen Kirche*, in: *Warum keine Ordination von Frauen?*, hrg. v. E. Gössmann u. D. Bader (Kath. Akad. Freiburg i. Br.), München/Zürich 1987, 50–72. Vgl. in diesem Sammelband (22–49) auch den Beitrag von E. Theodorou, *Die Tradition der orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination*; ebd. 45–47 findet sich eine orthodoxe Bibliographie zum Thema. Anmerkung der Schriftleitung: zum Thema vergleiche auch den Aufsatz von Evangelos Theodorou in *ÖR* 1986, 267–280.
- ³ Behr-Sigel 523.
- ⁴ *Theologia* 755 finden sich die Themen.
- ⁵ Behr-Sigel 525f.
- ⁶ *Theologia* 752.
- ⁷ *Theologia* 754.
- ⁸ Wie sie auch im Titel der Botschaft des Ökumenischen Patriarchen zum Ausdruck kommt, der nur das Thema Frauenordination nennt und das zweite Thema der „Stellung der Frau . . .“ unerwähnt läßt, *Theologia* 758.
- ⁹ Behr-Sigel 523f.
- ¹⁰ A.a.O., 526.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² A.a.O., 523.
- ¹³ Im Schlußtext sind alle Paragraphen durchnummeriert. Die Zahlenangaben im folgenden beziehen sich auf die entsprechenden Paragraphen. Unklarheiten in der deutschen Übersetzung versuche ich durch Hinzufügung der englischen oder griechischen Originalbegriffe zu glätten.

- 14 Hätte man nicht besser übersetzt „darstellt“? Der englische Text sagt nicht „representing Christ“!
- 15 Adv. haer. III 22,4.
- 16 Die deutsche Übersetzung spricht von der „Erfahrung des Gottesdienstes und des Lebens der Kirche“; das englische Original von „experience of worship and the pastoral life of the church“. Ich habe das letztere als „Seelsorge“ übersetzt.
- 17 Der Text redet von „bestimmte(n) Männern“, bleibt aber kryptisch, was damit gemeint sei.
- 18 Deutsche Übersetzung unklar: „durch“.
- 19 Vgl. hierzu jetzt: K. Chr. Felmy, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Darmstadt 1990, 82–105.
- 20 Vgl. z.B. Röm 5 und insgesamt: L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939.
- 21 Man könnte noch ergänzen: a.a.O., V, 19,1; Justin Martyr, Dial. 100, PG 6,709.712.
- 22 Panarion adv. haer. 59 (79),2–3 = PG 42,741–744.744B (= ed. K.Holl, CGS 37, Leipzig 1933, III 476–478).
- 23 F.X.Funk, *Didacalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905=1975, 104,6; 105,15.20f,26.
- 24 *Kephalaia VII* (PG 99, 493).
- 25 Zu verweisen ist hier auf: can. 2 des Dionysios von Alexandrien, can. 5–7 des Timotheos von Alexandrien und can. 44 von Laodikeia, der Frauen ausdrücklich den Zugang zum Altar verwehrt. Zur frühchristlichen Entstehung kultischer Reinheitsvorstellungen vgl.: D. Wendebourg, *Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der Alten Kirche*, ZKG 95 (1984) 149–170.
- 26 Vgl. in: *De l'ordination des Femmes*, hg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen, Genf 1964 (dt. Fassung: *Zur Frage der Ordination der Frau*), 65ff den Beitrag von N. Chitescu.
- 27 Weiterhin wird verwiesen auf Tertullian, *De virginibus velandis* 9,1f (PL 2,902 = ed. Bulhart CSEL 76,92); Apostolische Constitutionen III,8,1–2;9,1–4. Tertullian (+ nach 220) benennt in dieser Schrift, die allg. seiner montanistischen Phase zugerechnet wird, als „disciplinae ecclesiasticae praescripta“, daß die Frau in der Kirche weder reden, lehren, „tauchen“, opfern, noch „ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii“ ausüben dürfe. Epiphanius von Salamis (+403) schließlich macht seine o.g. Äußerungen im Kontext des Kapitels über die Kollyridianerinnen (vgl. dazu J. Barbel in *LThK* 6, 382f): Seit Menschengedenken habe nie eine Frau Gott priesterlich gedient (hierateusen). Dies wird sodann anhand des Alten Testaments durchgespielt (741C–744A). Für das Neue Testament wird neben der bereits oben angeführten Aussage darauf hingewiesen, daß Jesus eben nicht von Maria getauft worden sei, sondern von Johannes, der Herr keine weiblichen Apostel berufen habe und die Diakonissen nicht berufen seien zum priesterlichen Wirken (744 B–D). Deshalb erlaube das göttliche Wort auch nicht, daß die Frau in der Kirche rede und über den Mann Autorität ausübe (authentein) (745A). Schließlich seien die sog. „Presbyterides“ – auf die man sich anscheinend berufen hatte – nirgend als „Presbyteridas“ bezeichnet noch gar als „Hierissas“ (zu den Presbyterides vgl. can. 11 von Laodikeia und dazu: N. Afanasiev, *Presbyterides or Female presidents Canon 11, Council of Laodicea*, in: Th. Hopko ed., *Women and the Priesthood*, New York 1983,61–74).
- 28 Vgl. jetzt z.B.: J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus (EKK XV)*, Zürich/Neukirchen 1988,169–189.174.
- 29 Vgl. nur: 2 Tim 4,5; Mk 10,43ff; Lk 22,27; 2 Kor 3,6ff; 4,1; 5,18.
- 30 Vgl. z.B. K.Chr. Felmy, a.a.O., 1–25.
- 31 Vgl. *Apol.CA VII*, 28; *Das Geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn/Frankfurt/M. 1981,131; P.E.Persson, *Repraesentatio Christi*, Göttingen 1966, 10f.
- 32 Vgl. z.B. M.Luther, *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, WA 38,247,10–31.

- ³³ So darf man nach E. Theodorou „nicht vergessen, daß aus der Sicht der orthodoxen Theologie der Priester oder der Bischof immer noch die personale Repräsentanz sowohl Christi als auch der Kirche ist“, in: ders., *Die Tradition . . .* (vgl. Anm.4), 31.
- ³⁴ Vgl. *Theologia* 754 u.o.
- ³⁵ Vgl. z.B. 7.13.18.
- ³⁶ Dies sind: VI.Gleichheit und Unterscheidung von Frauen und Männern; VII. Vollere Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche; VIII.Der Diakonat und „niedrigere Ämter“; IX. Die Herausforderung durch die feministische Bewegung in nicht-orthodoxen Kirchen; X. Die Berufung zur Heiligkeit.
- ³⁷ Zu den bereits seit längerem hierzu andauernden Bemühungen vgl. die Studien von E. Theodorou in dessen Werkverzeichnis in: *Warum keine Ordination von Frauen?*, 1987 (s. o. Anm.2), 47.
- ³⁸ Behr-Sigel 528.

Die Antwort von Theologie und Kirche auf den Kommunalismus in Indien

VON FRIEDRICH HUBER

„Der Kommunalismus . . . ist zum Verhängnis der indischen Gesellschaft geworden“¹. Von „Kommunalismus“ spricht man in Indien, wenn Anhänger einzelner religiöser oder sozialer Gemeinschaften sich so sehr mit diesen identifizieren, daß darüber die Verantwortung für die Gesellschaft und den Staat im ganzen stark zurücktritt oder ganz verlorenght. Eine derartige Haltung kann natürlich auch aus der Angst geboren sein, die eigene Gemeinschaft sei von den anderen gesellschaftlichen Gruppen bedroht, oder sie kann aus dem Wunsch entstehen, Machtpositionen und Privilegien zu erringen oder festzuhalten. Der Kommunalismus ist nicht erst in den letzten Jahren entstanden, und er ist auch nicht auf Indien begrenzt. Aber in Indien hat er in den letzten Jahren in derart beängstigender Weise um sich gegriffen, daß er die Nation zu zerreißen droht: „Es scheint heute, daß es in Indien nur Hindus, Muslime, Sikhs und Christen gibt, keine Inder.“²

Der Kommunalismus wird intensiviert durch Politiker, die den Versuch machen, religiös oder anders definierte Gemeinschaften als ganze zu mobilisieren und zur Wahl einer bestimmten Partei zu bewegen.

Die Kirchen und einzelne Christen in Indien haben sich in den letzten Jahren immer wieder mit dem Phänomen des Kommunalismus befaßt und sind mit Stellungnahmen und Aufrufen an die Öffentlichkeit getreten. Die Zeitschrift „*Religion and Society*“ widmete 1984 ein ganzes Heft diesem