



Der Begriff der Tradition und die Frauenordination

Ein orthodoxer Ansatz

VON ELENI KASSELOURI-
HATZIVASSILIADI*

Wann immer orthodoxe Theologen, insbesondere Frauen, über „Orthodoxie“ reden sollen, befinden sie sich in einer sehr merkwürdigen und schwierigen Situation. Was ist das spezifische Merkmal der Orthodoxie in einer Zeit, in der schon das Attribut „orthodox“ weit verbreitet eine mehr oder weniger negative Bedeutung hat? In westlichen theologischen Kreisen wird die orthodoxe Theologie mit einer Art von römischem Katholizismus ohne Papst oder mit einer Art von Protestantismus mit Bischofsamt gleichgesetzt. Für andere hat Orthodoxie heute die Bedeutung von Stagnation des kirchlichen Lebens, engem dogmatischem Konfessionalismus, von Unbeweglichkeit und mangelnder Bereitschaft, sich der modernen Situation anzupassen, im besten Falle ein „östliches“ Phänomen gegenüber „der westlichen Mentalität“ und vielleicht auch dem westlichen theologischen Denken.

In der Diskussion über das geistliche Amt von Frauen in der Kirche sind solche Vorstellungen, vor allem in der Ökumene, weit verbreitet. Die orthodoxe Kirche lehnt jede Möglichkeit einer Ordination von Frauen zum Priesteramt ab. Alle orthodoxen Theologen vertreten gemeinsam die Überzeugung, dass es unmöglich ist, das Problem der Frauenordination von der Gesamtheit der Tradition der Kirche zu trennen. Wieder einmal steht damit die Frage der Tradition mitten im Zentrum und konfrontiert uns mit wesentlichen Fragen. Was ist Tradition? Ist sie das lebendige Gedächtnis und Bewusstsein der Kirche, der wesentliche Bezugspunkt oder das Krite-

* Dr. Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi: griechisch-orthodoxe Theologin, Vize-Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen (ESWTR), Mitglied der Gesellschaft für ökumenische Studien und Inter-Orthodoxe Beziehungen.

rium, an dem wir die wesenhafte Ungebrochenheit des Lebens der Kirche und ihrer Identität auf ihrer Pilgerfahrt durch die Geschichte erkennen können? Oder ist sie ein Produkt bzw. eine Folge von Produkten der Geschichte, in deren Licht sie neu bewertet, beurteilt oder verworfen wird? Wie viel Gewicht müssen wir dem Schweigen der Tradition beimessen? Nachdem es in der Lehre Jesu Christi und der Apostel keinen besonderen Auftrag gibt, Frauen zum Priesteramt zu ordinieren, und nachdem die Kirche seit fast zweitausend Jahren von der Frauenordination Abstand genommen hat, stellt sich die Frage, ob wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Recht haben, eine neue Initiative in dieser Sache zu ergreifen.

Darum ist es um der Sache willen dringend nötig, das Verständnis und die Vorstellung von Tradition, die hier kurz skizziert wurden, zu definieren. Um dies tun zu können, muss ein orthodoxer Theologe oder eine orthodoxe Theologin die theologischen Voraussetzungen darlegen, die seine oder ihre Interpretation von Tradition prägen.

Ich werde mich in diesem Artikel auf drei Punkte konzentrieren: a) das theologische Verständnis des Wesens und des Inhalts der Tradition; b) sowohl die Auffassung von Autorität innerhalb der Tradition wie die Autorität dieser Tradition selbst im Blick auf c) die Frage der Ordination von Frauen in der orthodoxen Kirche.

I. Tradition

Die Tradition war immer eines der faszinierendsten und umstrittensten Themen unter Theologen und ernsten Denkern der Kirche. Die grundlegende Frage: „Was ist Tradition?“ hat zeitgenössische Theologen und Historiker ebenso beschäftigt wie Patristiker der Kirche und unzählige kirchliche Autoren zu Beginn des christlichen Zeitalters.¹

Im Gesamtkontext der biblischen und orthodoxen patristischen Theologie wird Tradition gewöhnlich in einem umfassenden Sinne verstanden, der durch folgende Grundprinzipien gekennzeichnet ist:

1.1 Die trinitarische Basis

Tradition ist das Leben einer Person² – genauer gesagt, das Leben der ganzen Trinität – wie es durch Christus offenbart und vom Heiligen Geist bezeugt wird. Die orthodoxe Tradition, die im Wesentlichen biblisch ist, hat ihren Mittelpunkt in der trinitarischen Natur Gottes. Tradition beginnt

im Neuen Testament mit der Heiligen Dreieinigkeit und endet in der Heiligen Dreieinigkeit. Das Wesen der christlichen Tradition wird von Paulus so beschrieben: „...Gott (hat) euch als Erstlingsgabe dazu auserwählt..., aufgrund der Heiligung durch den Geist und aufgrund eures Glaubens an die Wahrheit, gerettet zu werden. Dazu hat er euch durch unser Evangelium berufen; ihr sollt nämlich die Herrlichkeit *Jesu Christi unseres Herrn* erlangen“ (2 Thess 2,13-14). Ausgehend von diesem paulinischen Text (z. B. Eph 2, 13-14) und vielen anderen durchzieht die trinitarische Basis des Kerygmas vom Heil die ganze patristische Literatur, die Bekenntnisformulierungen und die liturgischen Gebete der Kirche.

Von dieser trinitarischen Basis sind auch noch andere Aspekte der Tradition der Kirche abgeleitet, z. B. die Lehre von Maria, der Gottesgebälerin oder Theotokos. Die Orthodoxen haben nie eine „Mariologie“ entwickelt; doch ihre Lehre von der „All-Heiligen Theotokos“ hat eine weitreichende anthropologische Bedeutung.³ Ganz Mensch wird Maria die Vertreterin der *ganzen Menschheit und der ganzen menschlichen Natur*. Durch das „mütterlich weibliche Element“, das sie darstellt, empfindet der Gläubige nach Paul Evdokimov „eine starke Sehnsucht nach dem Himmelreich, lange bevor er oder sie dem Priester oder dem Bischof begegnet“. Die „Kirche des Heiligen Geistes“ ist trotz eines manchmal vorherrschenden Klerikalismus voll der weiblichen Gegenwart der Theotokos.⁴

Eine ähnliche Bedeutung hat die Anwendung der trinitarischen Theologie für die Struktur der Kirche, zumindest in der Theorie. Von ihrem Wesen her kann die Kirche nicht das weltliche Bild säkularer Organisationen widerspiegeln, das auf Macht und Herrschaft beruht, sondern das kenotische Bild der Heiligen Dreifaltigkeit, das sich auf Liebe und Gemeinschaft gründet.⁵

1.2 Pneumatologie

Es gibt drei zentrale und spezifische Merkmale der orthodoxen Pneumatologie: a) die Ablehnung der *filioque*-Theologie; b) die Bedeutung der *epiklesis*, d. h. der Anrufung des Heiligen Geistes in allen liturgischen Akten, vor allem in der eucharistischen Anaphora; und c) das Verständnis aller Ämter der Kirche aus dem Kontext der Gemeinschaft heraus.⁶

Das zweite Merkmal der orthodoxen Pneumatologie, *epiklesis*, hat eine ganz besondere Bedeutung im Leben der Kirche. In der orthodoxen Liturgie, insbesondere in allen Sakramenten (die von den Orthodoxen Mystereien und nicht Sakramente im lateinischen Sinne genannt werden), wird

wiederholt der Heilige Geist anrufen. Die *epiklesis* des Heiligen Geistes, nicht das Aussprechen der eucharistischen Einsetzungsworte Christi, wird als der Augenblick verstanden, in dem die Wandlung der heiligen Gaben geschieht. Hinzu kommt, dass die *epiklesis* des Heiligen Geistes in der östlich-orthodoxen Liturgie sich sowohl auf die heiligen Gaben als auch auf die Gemeinschaft bezieht (de facto erst auf die Gemeinschaft und dann auf die heiligen Gaben). Die Kirche ist nicht einfach eine Institution, d. h. etwas Vorgegebenes, sondern sie ist vor allem ein *Gemeinschaftsereignis*. Man kann sagen, dass Christus die Kirche *einsetzt*, doch es ist der Heilige Geist, der sie *begründet*.⁷

1.3 Die Kirche als eine eschatologische Wirklichkeit

Die ganze christliche Tradition – angefangen bei der Predigt Jesu vom Kommen des Reiches Gottes (der neue Himmel und die neue Erde, die schon eingeleitet, aber noch nicht erfüllt sind), über das ignatianische Verständnis der Kirche als einer eucharistischen Gemeinschaft (mit dem Bischof als Abbild Christi) bis hin zur späteren orthodoxen Tradition (die die Eucharistie als *das* Mysterium der Kirche und nicht als *ein* Mysterium unter anderen versteht) – macht deutlich, dass das Gewicht auf dem eschatologischen und nicht dem hierarchischen (episkopalen, konziliaren, kongregationalen usw.) Wesen der Kirche liegt. In der orthodoxen Theologie und liturgischen Praxis bezieht die Kirche ihre Identität nicht von dem, was sie ist oder von dem, was ihr als Institution gegeben ist, sondern von dem, was sie sein wird, d. h. von den *eschata*. In der orthodoxen Theologie wird die Kirche als Abbild des Reiches Gottes auf Erden verstanden, das heißt, als ein Aufleuchten oder Vorgesmack des kommenden Gottesreiches. Eine natürliche Folge dieses Verständnisses von Kirche ist die gleichwertige, aktive und kreative Präsenz aller Glieder, Frauen und Männer, und die Bereicherung des Lebens der Gemeinschaft durch ihre besonderen Gaben und Eigenschaften. In dieser Gemeinschaft sind alle Glieder zum Dienst berufen.

1.4 Der dynamische Charakter der Tradition

Die orthodoxe Tradition versteht sich nicht als ein „Lehrgebäude“, sondern als ein gemeinsamer Lebensstil: nicht primär als eine Ansammlung von Dokumenten und Zeugnissen, sondern als das Leben Christi und des

Heiligen Geistes in der Kirche.⁸ Sie ist nicht eine Summe von auswendig gelernten Lehrsätzen, sondern eine gelebte Erfahrung. In jeder Diskussion, die heute über dieses Thema geführt wird, muss zuallererst gesagt werden, dass die einzig wahre Tradition lebendig, kritisch und schöpferisch ist und durch die Vereinigung menschlicher Freiheit mit der Gnade des Heiligen Geistes geformt wird. Mit anderen Worten, Tradition ist der kritische Geist der Kirche. Das bedeutet, Tradition ist nicht einfach ein beschützendes, konservatives Prinzip, sondern primär ein Prinzip des Wachstums und der Erneuerung.⁹ Sie ist nicht eine bloße Sammlung von Dokumenten, ein Bericht über das, was andere vor uns gesagt haben, was automatisch weitergegeben und mechanisch wiederholt wird, sondern sie beinhaltet eine lebendige Antwort auf die Stimme Gottes heute, eine unmittelbare und persönliche Begegnung mit Christus im Geist, jetzt und hier. Authentischer Traditionalismus ist darum nicht eine sklavisches Nachahmung der Vergangenheit, sondern ein furchtloses Bemühen, zwischen dem Vergänglichen und dem Wesentlichen zu unterscheiden.¹⁰

II. Die Autorität in der Tradition

Einer der wichtigsten Aspekte ist der Begriff der Autorität innerhalb der Tradition und der Autorität, die die Tradition selbst besitzt. Autorität oder Vollmacht, *exousia* (ἐξουσία) im Griechischen, ist biblischen Ursprungs. Die absolute Vollmacht gehört dem Herrn selbst; denn, wie Matthäus sagt: „(Christus) lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat“ (7,29).

Die oben skizzierte Analyse der charakteristischen Grundprinzipien der Tradition deutet darauf hin, dass diese *exousia*, obwohl sie beides, Vollmacht und Macht bedeutet, keinen Gehorsam durch äußeren Zwang auferlegt. Wie Vladimir Lossky erklärt:

„Tradition in ihrem Reinbegriff hat *nichts Formales* an sich. Sie drängt dem menschlichen Bewusstsein keine formalen Garantien der Glaubenswahrheit auf, sondern verschafft Zugang zur Entdeckung ihrer inneren Evidenz... Der Reinbegriff der Tradition kann so definiert werden: Sie ist das Leben des Heiligen Geistes in der Kirche, der jedem Glied des Leibes Christi die Fähigkeit verleiht, die Wahrheit zu hören, zu empfangen und in dem Licht zu erkennen, das ihr zu eigen ist.“¹¹

Dem trinitarischen Kennzeichen der Tradition entsprechend, hat die Vollmacht in der Kirche einen *sozialen*, nicht aber einen selbstbezogenen Charakter. Das hängt zusammen mit dem Einen Trinitarischen Gott und ist

hergeleitet von Ihm, der in *Einheit* und *Vielfalt* zugleich ist, der *Eine* und die *Vielen*. Daraus ergibt sich, dass die Beziehungen unter den Gliedern dieser Gemeinschaft gleichwertig, liebend, lebendig und vom Heiligen Geist gesegnet, d.h. charismatisch sind, genauso wie die Beziehungen unter den Gliedern der Heiligen Dreieinigkeit. In dieser Sicht geht es bei dem kirchlichem Bewusstsein und der kirchlichen Moral nicht um die Moral eines Einzelnen A oder B, sondern um die Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes durch die Charismen, die allen getauften Gliedern der Kirche verliehen sind.

Entsprechend dem zweiten und dritten charakteristischen Grundprinzip (Pneumatologie und Eschatologie) werden die Kirche und ihre Tradition in einem *dynamischen, radikalen* und *gemeinschaftlichen* Sinne verstanden. Vollmacht wird nicht durch Einzelpersonen ausgeübt, – sondern durch Personen, die in Beziehung zueinander stehen durch die gesamte kirchliche Gemeinschaft –, insbesondere, wenn sie sich zur Feier der Eucharistie versammeln. Eine pyramidenartige Struktur der geistlichen Dienste hat in einer solchen Gemeinschaft keinen Sinn; vielmehr zeigt sich die einmütige Beteiligung aller in einer Konziliarität auf allen Ebenen (*sobornost*). Jedes selbstbezogene oder individualistische Verständnis von Vollmacht ist *per definitionem* unvereinbar mit diesem radikalen, gemeinschaftlichen und dynamischen Charakter der Kirche und ihrer Tradition, steht doch ihr Gemeinschafts- und Beziehungscharakter an erster Stelle.

Wenn diese vier Merkmale der Tradition ihr eigentliches Wesen und ihren Inhalt verlieren, dann wird die Kirche zu einem hierarchischen Gebilde, das in äußerer Macht versteinert ist und die Merkmale einer säkularen Gesellschaft annimmt, die von dem Gedanken und der Logik der Macht und der Autorität beherrscht ist. Sie verliert dann betrüblicherweise das Bewusstsein, Volk Gottes, Leib Christi und Gemeinschaft des Heiligen Geistes zu sein. Obwohl es ein reiches theologisches und geistliches Leben gibt, das stark vom Taufbekenntnis aus Gal 3,28 („es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“) geprägt und von der Kirche, zumindest auf theoretischer Ebene, letztlich nie verraten worden ist, gibt es immer noch – eher durch Trägheit als aufgrund einer festen Glaubensüberzeugung – Meinungen, Gewohnheiten und Verbote, die zur Diskriminierung von bestimmten Gliedern der Gemeinschaft, vor allem Frauen, geführt haben. Diese verdunkeln das wahre Bild der Kirche und sind eine Wunde für die Einheit ihrer Glieder. Im Lichte dieser Tatsache ist es notwendig, die

Sakramentspraxis der orthodoxen Kirche an einigen Punkten zu überdenken, z. B. die Darbringung von Kleinkindern und die Vierzig-Tage-Regelung nach der Kindsgeburt; der Ausschluss der Frauen vom Altar;¹² das Verbot für Frauen, an der Leitung des gesamten Gottesdienstes beteiligt zu sein, so dass sie z. B. nicht predigen dürfen;¹³ und schließlich das Problem der Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt. Es ist sehr unglücklich, dass in fast allen offiziellen orthodoxen Stellungnahmen das Argument der Tradition (das vom Standpunkt der Kontextualität her gesehen nichtig ist) viel stärker betont wird als theologische Argumente.¹⁴

Wenn man die oben geschilderte Situation in aller Fairness erklären möchte, muss man sich bewusst machen, wie die Ekklesiologie und das Traditionsverständnis sich in der östlichen Orthodoxie, wesentlich durch historische Faktoren geprägt, entwickelt haben, und wie diese Ekklesiologie zur Entstehung und Entwicklung solcher Ideen, Verbote, Ausgrenzungen und Bräuche beigetragen und sie zugelassen hat.

Seit dem dritten Jahrhundert haben Ekklesiologie und Tradition unter dem starken Druck der christlichen Gnosis und des Platonismus einen neuen Inhalt erhalten, zunächst durch die Alexandrinische Katechetenschule, die von modernen orthodoxen Forschern nicht nur „als ein Wandel, sondern als ein Umsturz“ betrachtet und als *therapeutisch oder kathartisch* bezeichnet wird.¹⁵ Die Kirche wurde nicht mehr als ein Abbild der *eschata*, sondern des Anfangs verstanden. Der Urzustand der Dinge wird als vollkommen beschrieben; und alles, was danach kommt, ist eine Art von Sündenfall. In diesem System wird die Inkarnation als relativ unbedeutend betrachtet; zu seinen Hauptmerkmalen gehört die Unterscheidung und Abweichung von der biblischen Eschatologie. Damit hört die Kirche auf, eine geschichtliche Wirklichkeit zu sein und wird zu einer Art Ur-Idee, die eher die Funktion eines Sanatoriums (θεραπευτήριον) der Seelen hat. Diese Vorstellungen sind chronologisch und geschichtlich mit dem Mönchtum verbunden.

Die Folgen eines solchen Verständnisses von Kirche und Tradition kann man sich leicht vorstellen. Gottesdienst in der Kirche, Pflichten des Amtes und kirchliche Institutionen verlieren ihre Bedeutung als Abbilder zukünftiger Dinge. Was in den Vordergrund tritt, ist ein ich-bezogenes Heil, wobei die Seele große Anstrengungen unternimmt, um zu ihrem ursprünglichen Zustand vor dem Sündenfall zurückzukehren. Das „Komm, o Herr“ und „μόρπανα θα“ der ersten christlichen Gemeinden wird ersetzt durch das unaufhörliche Gebet und den Kampf gegen die Dämonen des Fleisches.

Selbst das Verständnis des Zentrums des geistlichen Lebens der Kirche, die Eucharistie, war davon betroffen. Aus einem gemeinschaftlichen Geschehen wird ein Ausdruck persönlichen Gottesdienstes und individuellen Heils und ein symbolischer Akt der Gemeinschaft mit Gott und der Hingabe an Ihn. Die pyramidenartige Struktur des Leibes der Kirche unterteilt die Menschen in Gruppen – diejenigen, die geistlich vollkommener sind, und diejenigen, die weniger vollkommen sind – und schafft somit Beziehungen, die durch Unterordnung und Abhängigkeit gekennzeichnet sind. Zugleich führt der stetige Kampf um Befreiung von den Leidenschaften des Fleisches zu Theorien, die mit der ursprünglichen Bedeutung des Evangeliums nichts zu tun haben.

Frauen werden mit einem Mal als Quelle des Bösen und als unrein betrachtet, Anschauungen, die gewöhnlich vom Alten Testament abgeleitet sind. Dass die Frauen ständiger Sühne bedürfen, wird in zunehmendem Maße betont, was natürlich ihre Marginalisierung bedeutet. Diese Überzeugungen führen dazu, dass die Frauen von Bereichen ausgeschlossen werden, in denen sie ihre Gaben erfolgreich zum Wohl der ganzen Kirche entfalten könnten. Die spezifische Rolle der Frauen wird typologisch nach der Analogie „Eva-Maria“ und „Adam-Christus“ verstanden, ohne dass die kulturellen Ursprünge einer solchen Typologie berücksichtigt werden.¹⁶

Eine zunehmende Zahl orthodoxer Gelehrter vertritt heute die Auffassung, dass einige dieser Elemente der Tradition – insbesondere diejenigen, die durch die geschichtlichen und kulturellen Gegebenheiten beeinflusst sind – so zentral und wesentlich sie auch sein mögen, neu interpretiert und bewertet werden müssten.¹⁷ An diesem Punkt sei auf die Fortschritte hingewiesen, die in letzter Zeit bei den Studien über die Rolle der Frau in der orthodoxen Tradition gemacht worden sind.¹⁸ Die Frage der vollen und schöpferischen Beteiligung der Frauen am sozialen und geistlichen Leben der Kirche ist kein „externes“ Problem mehr, sondern ist zu einer „internen“ Angelegenheit geworden.¹⁹ In dieser „Internalisierung“ sollte man eine Revision überkommener Vorstellungen und Erfahrungen und eine Erschließung vergessener Ausblicke und Horizonte in der orthodoxen Tradition sehen.²⁰ Obwohl eine Lebens- und Denkweise, die jahrhundertlang systematisch gepflegt worden ist, nicht leicht geändert werden kann, ist diese Situation kein unüberwindbares Hindernis mehr für diejenigen, die für eine neue Wirklichkeit und eine neue Weise der Beteiligung in der Kirche kämpfen, mit dem Ziel, diese zu einer authentischen Gemeinschaft aller Söhne und Töchter Gottes zu machen.²¹

Elizabeth Behr-Sigel vertritt die Auffassung, dass das Problem der orthodoxen Theologie ihre Unfähigkeit ist – und das ist vielleicht ihre besondere Versuchung –, die Vision dieser authentischen Gemeinschaft in die gesellschaftliche Wirklichkeit umzusetzen.²² Schließlich ist nach orthodoxem Verständnis die Kirche keine gesellschafts- und geschichtslose Gemeinschaft von Menschen. Im Gegenteil: Durch ihre Mysterien/Sakramente, insbesondere durch das Mysterium der Eucharistie, sollte die Kirche die Welt zu einer Ikone (εἰκών) des kommenden Gottesreiches machen. In dieser Ikone (εἰκών) würde die Anerkennung der besonderen Eigenschaften der Frauen zu ihrer vollen und freien Teilhabe an der Heilsökonomie führen. Die Eva der Theologie ist die Frau der Geschichte; mit ihren besonderen Eigenschaften kann sie der Menschheit helfen, nicht nur geistlich zu wachsen, sondern Versöhnung zu üben.

Übersetzung aus dem Englischen:
Helga Voigt

ANMERKUNGEN

¹ Einen Überblick über die heutigen orthodoxen Standpunkte zur Tradition bieten: Stanley Samuel Harakas, Tradition in Eastern Orthodox Thought, in: *Christian Scholar's Review* 22, 1992, 144–165; Gerasimos Papadopoulos, The Revelatory Character of the New Testament und Holy Tradition in the Orthodox Church, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 12, 1, 98–111; Theodore Stylianopoulos, Tradition in the New Testament, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 15, 1970, 7–21.

² Metropolit Athenagoras (von Thyateira), Tradition and Traditions, in: *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 7/3, 1963, 103.

³ Siehe A. Schmemmann, *The Presence of Mary*, Santa Barbara 1988.

⁴ Siehe P. Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*, Moers/Brendow 1989.

⁵ Siehe P. Vassiliadis, Orthodoxy and Ecumenism, in: *Oikumene and Theology* (Hg. P. Vassiliadis), Paratiritis, S.E., Thessaloniki 1996, 149–179.

⁶ P. Vassiliadis, Orthodoxy and Ecumenism, in: P. Vassiliadis (Hg.) *Oikumene and Theology*, Paratiritis, S.E., Thessaloniki 1996, 159.

⁷ J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, N.Y. 1985, 140.

⁸ Nikos Nissiotis hat deutlich gemacht: „Darum ist Tradition nicht das, was man der orthodoxen Tradition vorwirft, eine sterile Vergangenheit, die unsere gegenwärtige Existenz vorzeichnet und uns zwingt, uns hergebrachten Formen anzupassen. Sie ist vielmehr eine hier und jetzt getroffene Entscheidung des Einzelnen, der in Gemeinschaft mit den anderen Gläubigen verbunden ist, von denen er den Glauben empfängt und mit denen er gemeinsam die Entscheidung im Blick auf die Zukunft trifft, doch gestützt auf die Erfahrung der Vergangenheit. Tradition ist immer eine Bewegung auf die Zukunft hin, doch auf der Grundlage dessen, was sie erhält und erfüllt.“ N. Nissiotis, *The unity of Scripture and Tradition. An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutics*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 11, 1965, 163.

- ⁹ G. Florovsky, Sobornost: The Catholicity of the Church, E.L. Marschal (Hg.), *The Church of God*, London 1934, 64f.
- ¹⁰ Siehe Kallistos Ware, Man, Women and the Priesthood of Christ, in: *Women and the Priesthood*, Thomas Hopko (Hg.), St. Vladimir's Seminary Press, N.Y. 1983, 13.
- ¹¹ Vladimir Lossky, In the Image and Likeness of God, SVS Press, Crestwood, N.Y. 1974, 151–52.
- ¹² Wir beziehen uns auf die Tatsache, dass Frauen in bestimmten Perioden ihres biologischen Zyklus' und nach einer Kindsgeburts – die ansonsten als ein Segen betrachtet wird – von der Teilnahme an den Mysterien ausgeschlossen sind, sowie auf das Verbot, den Altar hinter der Ikonostase zu betreten, ein Verbot, das sich selbst auf das neugeborene Mädchen bezieht.
- ¹³ Siehe die 24. Schlussfolgerung der Rhodos-Konsultation: „Man muss in aller Ehrlichkeit und Demut bekennen, dass die christlichen Gemeinschaften, aufgrund der Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschen, nicht immer und an allen Orten in der Lage gewesen sind, Ideen, Sitten und Bräuche, geschichtliche Entwicklungen und soziale Verhältnisse, die zu einer praktischen Diskriminierung von Frauen geführt haben, erfolgreich zu überwinden. So hat die menschliche Sündhaftigkeit zu Praktiken geführt, die nicht die wahre Natur der Kirche Jesu Christi widerspiegeln.“ Gennadios Limouris (Hg.), *The place of Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Tertios Publications, Katerini 1992, 29.
- ¹⁴ Ioannis Petrou, Die Frauenfrage und die Kirchliche Tradition, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 88, 1998, 244–259.
- ¹⁵ Siehe P. Vassiliadis, Eucharist and Therapeutic Spirituality, in: *Lex Orandi*, P. Vassiliadis (Hg.), Paratiritis, S. E., Thessaloniki 1994, 107–135, insb. 113.
- ¹⁶ Diese Vorstellungen werden noch von einigen orthodoxen Gelehrten vertreten und unterstützt. Siehe B. Kalogeropoulou-Metalinou, *Women in the Eastern Tradition*, Athen 1992. Darüber hinaus ist die oben erwähnte Typologie immer noch eines der Hauptargumente gegen die Ordination von Frauen. Siehe Gennadios Limouris (Hg.), *The Place of Women in the Orthodox Church*, 29–35.
- ¹⁷ Ioannis Petrou, Die Frauenfrage..., 244. Bischof Kallistos (Ware) von Diokleia hat in der neuen Ausgabe von *Women and the Priesthood*, (hg. v. Thomas Hopko, St. Vladimir's Seminary Press, 1999, 5–54) seine Ansicht zu diesem Thema geändert. Er hat sich in Richtung auf eine größere Aufgeschlossenheit im Blick auf die mögliche Ordination von Frauen zum Priester- oder Bischofsamt in der orthodoxen Kirche bewegt. Auch zeigt er sich weniger überzeugt von der traditionellen Autorität der orthodoxen Praxis in dieser Sache und stellt seine eigenen, ziemlich hartnäckigen Argumente gegen die Ordination von Frauen als Bischöfe und Presbyter, die von dem Verständnis des Presbyters/Bischofs als einer sakramentalen „Ikone“ Christi in der Kirche ausgehen, in Frage.
- ¹⁸ Es gibt vor allem an der Theologischen Fakultät der Universität von Thessaloniki Kurse über die jüngsten Forschungen und Überlegungen zur feministischen Theologie. Siehe Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, *Feminist Hermeneutics. An Orthodox Approach*, Thessaloniki 1998, auf Griechisch, und *Women and Orthodox Spirituality*, in: *Re-visioning Our Sources*, Annette Esser, Anne Hunt Overzee, Susan Roll (Hg.), 1997, 76–85; s. a. Elisabeth Behr-Sigel u. Kallistos Ware, *The Ordination of Women in the Orthodox Church*, Genf 2000.
- ¹⁹ Siehe Eva Adamtziloglou, Is Feminist Theology possible in the Greek Orthodox Tradition?, in: *Yearbook ESWTR* 4, 1996, 17–27, Οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλυ, University Studio Press, Thessaloniki 1998, auf Griechisch.
- ²⁰ Siehe Dimitra Koukoura, The Freedom and the Enslavement of Women in the Contemporary World, in: *Synaxi* 36, 1990, auf Griechisch, 73–76; Kaiti Hioteli, The Position of

Women in the Orthodox Church, in: *Synaxi* 36, 1990 auf Griechisch, 33–45 und The Participation of Women in the Life of the Church, in: *Kath'Odón* 9, 1994, auf Griechisch, 113–122.

²¹ Siehe Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi, *Feminist Theology. A Challenge for Dialogue*, *Orthodoxia* 2, November 1999, auf Griechisch, 65–66.

²² Siehe E. Behr-Sigel, *Le ministère de la femme dans l'Eglise*, Les Editions du Cerf, Paris 1987, 105–115.