

apostolischen „Phöbe-Amt“ zu beschreiben sind. Auch kennt die russische Kirche seit dem 19. Jh. in Metropolit Filaret, der selber einzelne Diakoninnen („alles Anschein nach“ in einer „vollwertigen *cheirotomia*“ [187]) weihte, einen aktiven Befürworter seiner Wiederbelebung.

So wurde in Athen 2002 ein „Spezieller Synodalausschuss für die Frauen betreffenden [sic] Fragen“ geschaffen, der Vorschläge unterbreiten sollte u. a. „zum effektiven Schutz der Rechte der Frauen“ und zur Verbesserung der Möglichkeiten, „die sich Frauen im Dienst der Kirche bieten“ „im Rahmen der heiligen Kanones und der heiligen Überlieferung“ (vgl. 83–87). Der siebenköpfige Ausschuss ist außer bei Präsident und Vizepräsident ausschließlich durch Frauen besetzt. Er vermochte – neben der Einrichtung eines Heims für misshandelte Frauen im Erzbistum Athen – eine Initiative zur Wiedereinführung des Diakoninnen-Instituts zu lancieren. Das Ergebnis war seine grundsätzliche (Wieder-)Anerkennung und die Erlaubnis zu seiner Introduction an die Hierarchen – freilich beschränkt fürs erste auf Nonnen. Und bei sorgfältiger Unterscheidung von der Ordination der männlichen Diakone.

Die Beiträge zu den Landeskirchen werden generell durch historische Einführungen eröffnet, in denen sich die Verankerung in der Nationalkultur auch in osmanischer Zeit, die Reperkussionen durch die kommunistische Ära und die jeweiligen Komplikationen der Nachwendezeit spiegeln. Dies hilft sowohl, die gegenwärtigen Rechtslagen besser einzuordnen wie Mentalitäten zu verstehen.

Abgesehen nun von jahrhundertalten Männerdominanzen und Frauen-

tabus (etwa das Menstruationstabus mit Verbot der Gottesdienstbeteiligung: hier geht wie schon traditionell Rumänien gerade auch das Patriarchat von Antiochia voran) ist aber nun eine viel grundlegendere Frage auch in der Orthodoxie aufgeworfen worden: die nach der Bedeutung des Geschlechts in der Heilsökonomie: Hat Christus die Menschheit erlöst *als Mann oder als Mensch*? So fragt Constantinos N. Yokarinis und beantwortet die Frage in Interpretation des Chalcedonense im letzteren Sinne. Was bedeutet dies für die Gleichberechtigung der Geschlechter in der Kirche im Allgemeinen und im kirchlichen Dienst im Besonderen? Was bedeutet sie *im Grundsatz*? Eine andere Frage ist dann die zeitgeschichtliche Umsetzung in konkreten kirchlichen und liturgischen Kulturen. Diese Lizenz und die Geduld, die sie Frauen abverlangt, sollten freilich keinen Aufschub *ad Calendas Graecas* aller schon aktuell schnell und entschieden angreifbarer Aufgaben bedeuten. Das meint Spyridos Troianos, *ein orthodoxer Mann*, Veranstalter des Athener Kongresses. Und das meinen tief gläubige, ihrer Kirche gewiss nicht weniger als Hierarchen ergebene orthodoxe Frauen: *Orthodox women speak discerning the „Signs of the Times“ (Mt 16,3)* (WCC Publications, Genf 1999). Sie sprechen. Und das heißt, sie wollen nicht zu tauben Ohren sprechen. Sie wollen gehört werden, auch mit dieser vergleichenden Zustandsbeschreibung des *Status quo*. Und sie wollen Antworten erfahren. Und sie wollen wiederum Antworten geben. Wie und mit Phoebe.

Manfred Richter

Vereinigte Evangelische Mission (Hg.),
„It takes two. The ordination of wo-

men in the member churches of the United Evangelical Mission“. Wuppertal 2008.

Das von der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) herausgegebene Buch „It takes two“ lässt Theologinnen ihren Weg zur Ordination erzählen. Erfreulicherweise ist in fast allen Mitgliedskirchen der VEM, die sich in Afrika, Asien und Deutschland befinden, Frauen der Weg zur Kanzel geöffnet worden. Das Buch ist das Ergebnis der international zusammengesetzten Women Working Group der VEM, die sich in den Jahren 2005 bis 2008 intensiv mit dem Thema der Frauenordination auseinandersetzte.

Beim Lesen findet man Anklänge an das „Lexikon früher evangelischer Theologinnen“ herausgegeben von Hannelore Erhart u. a. im Jahr 2000. Das Spannende an „It takes two“ ist jedoch, dass neben deutschen Theologinnen auch Theologinnen aus Afrika und Asien ihre Geschichte erzählen. Wie aktuell und jung das Thema der Frauenordination noch in Deutschland ist, wird daran deutlich, dass erstmalig 1992 eine Frau zur Bischöfin der EKD gewählt wurde.

In den meisten deutschen Landeskirchen gibt es erst seit Anfang der siebziger Jahre die Gleichstellung von Mann und Frau im Pfarramt. Vorher musste häufig, wie bei der Evangelischen Kirche im Rheinland, eine Pastorin, die heiratete, aus dem Pfarrdienst ausscheiden. „Woher soll sie noch Zeit für Predigt und seelsorgerliche Besuche nehmen, wenn sie nicht nur Mann, sondern auch noch Kinder zu versorgen hat?“, war die gängige Argumentation (75). In einer protestantischen Kirche auf Sumatra hingegen, darf eine Pastorin, wenn sie nicht verheiratet ist, bis heute

keine Traugespräche führen. Auch Beerdigungen sollte eine unverheiratete Pastorin nicht begleiten, da sie als unreif gilt. Für die männlichen Kollegen ist das weniger ein Problem (278, 290). In Kamerun muss man jedoch verheiratet sein, um ordiniert zu werden (198). An dieser Stelle zeigt sich die absurde Argumentationskette: Wenn eine deutsche Theologin in früherer Zeit *nach* der Heirat nicht mehr Pastorin sein durfte, darf auf Sumatra und in Kamerun eine Frau *vor* der Heirat nicht alle kirchlichen Amtshandlungen durchführen. An dieser Stelle wird deutlich, wie wichtig eine Untersuchung zur Bedeutung des christlichen Eheverständnisses in den Kontexten ist.

Die Geschichten der Frauen stellen klar heraus, dass es drei unterschiedliche Hemmnisse auf dem Weg zur Ordination von Frauen gab und noch gibt: kulturelle, theologische und machtpolitische. Viele Mitgliedskirchen der VEM befinden sich in einer patriarchalen Gesellschaft. Pastorin Paini aus Java erzählt, dass in ihrer Region traditionell von drei Plätzen für die Frau gesprochen wird: dem Bett, dem Badezimmer zum Waschen und der Küche. Das sei in ländlichen Gebieten bis heute so (212). Diese patriarchalen Strukturen reichen bis in die Kirche hinein: Zum einen werden Theologinnen und ordinierte Pastorinnen in Nischen gedrängt. Sie sollen sich hauptsächlich um Frauen- und Bildungsarbeit innerhalb der Kirche kümmern, wie es in einigen protestantischen Kirchen im Kongo der Fall ist. Zum anderen erhalten Frauen häufig nicht denselben Lohn für ihre Arbeit, wie die männlichen Kollegen. Paini ist aber erfreut, dass in ihrer Kirche Frauen ordiniert werden und es eine Diskussion um „gender balance“ gibt.

Ein weiteres Hemmnis auf dem Weg der Frauen zur Kanzel sind wörtliche Bibelinterpretationen, die sich auf den zweiten Schöpfungsbericht oder auf Paulus Ausführungen, Frauen sollen in der Gemeinde schweigen, beziehen. Um dieser Interpretation ein Ende zu setzen, findet sich zu Anfang des Buches beispielhaft eine Bibelexegese von 1 Tim 2, 9–15. Der dritte Strang, der Frauen den Weg zu den Kanzeln verwehrt, ist bedingt durch machtpolitische Interessen.

Das Buch ist eine lohnenswerte, interkulturelle Lektüre des langen, immer noch andauernden Weges von Theologinnen zur Ordination. Alle Beiträge erscheinen sowohl in der jeweiligen Muttersprache als auch in englischer Sprache. Die unterschiedlichen Beiträge sind sehr vielfältig, voller Hoffnung, aber auch voll von erlebter Diskriminierung. Was jedoch alle Geschichten eint, ist die Gewissheit, dass das kirchliche Amt zwei benötigt, nämlich Mann und Frau – „it takes two“.

Joane Beuker

FUNDAMENTALISMUS IN RELIGION UND POLITIK

Stefan Alkier, Herman Deuser, Gesche Linde (Hg.), Religiöser Fundamentalismus – Analysen und Kritiken. Francke Verlag, Tübingen 2005. 230 Seiten. Kt. EUR 29,90.

Der Band versammelt die Texte einer Konferenz an der Universität Frankfurt zum Thema Religion und Politik. Daher sind die einzelnen Beiträge gut für sich zu lesen. Die Zusammenstellung selbst bedenkt fundamentalistische und religiöse Phänomene in den drei monotheistischen Religionen.

Die Beiträge von *Deuser* (Religion und Politik) und *Gräß-Schmidt* (Mono-

theismus und Aufklärung) versuchen eine systematisch-theologische Einordnung des Verhältnisses von Religion und Politik und bleiben dabei im Kontext akademischer Debatten um theologische Diskurse von fundamentalistischen abzugrenzen und Theologie vor Gewaltvorwürfen zu schützen. Dabei wird durchaus sichtbar, warum die europäische Beziehung zwischen Religion, Gesellschaft und Politik tendenziell vor dem klassischen Fundamentalismus geschützt ist.

Heimbrock (Wahrheit – Lebensform – Subjekt) wendet sich dem christlichen Fundamentalismus zu und erreicht durch die Betrachtung von Fundamentalismus als Lebensform, diesen im Kontext der Glaubenspraxis der Subjekte wahrzunehmen und so theologisch einordnen zu können, ohne ihn als vormoderne Haltung abzuwerten. Damit gewinnt die theologische Analyse gegenüber älteren soziologischen Positionen neue Perspektiven. *Krech* (Europa als Wertegemeinschaft) führt religiös-abschließende Diskurse in der Europadebatte als tendenziell fundamentalistisch vor Augen und schärft so ebenfalls den Blick für den hiesigen Kontext. Dies kann auch den Blick auf die Außenwahrnehmung der Europadebatte durch Muslime schärfen und gleichzeitig zur Selbstkritik befähigen.

Neville (Religion, Fundamentalismus und die Politik im Weißen Haus) führt in seinem Beitrag noch einmal die Geschichte des Begriffs vor Augen und untersucht dann die fundamentalistischen Elemente in der Politik G.W. Bushs. *Linde* (Christlicher Fundamentalismus in Downing Street No. 10?) geht analog auf den religiösen Hintergrund von T. Blairs Politik ein und zeigt die Differenz zwischen religiös veran-