

Die Rolle der Frauen in der Kirche, die Ordination von Frauen und die Diakoninnenschaft: ein orthodox-theologischer Ansatz

Petros Vassiliadis¹



Die Rolle von Frauen in der Kirche, ihr Zugang zum „sakramentalen“ Priestertum und der Stand der Diakoninnen sind drei verschiedene – aber miteinander in Beziehung stehende – Fragestellungen, die unseren heutigen theologischen Diskurs beschäftigen. In der orthodoxen Welt wurde die Ordination von Frauen weitgehend abgelehnt als ein Thema ohne eigentliche innerpastorale Bedeutung, als ein fremdes westliches Phänomen, das hauptsächlich auf den Einfluss von Vorstellungen der Moderne zurückgeht.

Da ich in meiner Tätigkeit als akademischer Theologe mit anderen Themen der orthodoxen Theologie befasst war,² zögerte ich – wie so viele andere Theologen heutzutage – mich auf eine gründliche wissenschaftliche Erforschung eines solchen „Nicht-Themas“ meiner Kirche einzulassen. Aber dann war ich jüngst über zwei Jahre aktiv an einem Seminar und einer internationalen Konferenz zum Thema „Diakoninnen, die Ordination von Frauen und die orthodoxe Theologie“ beteiligt und insbesondere mit

¹ Petros Vassiliadis ist Bibelwissenschaftler und Professor emeritus der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki, Präsident des Center of Ecumenical, Missiological and Environmental Studies “Metropolitan Panteleimon Papageorgiou” (CEMES) und der World Conference of Associations and Theological Institutions and Educators (WOCATI).

² In einer Reihe von gleichfalls mit ökumenischen Themen befassten Aufsätzen untersuchte ich, „ob die eucharistische Theologie, die allgemein als das grundlegende theologische Prinzip des offiziellen theologischen Dialogs angesehen wird, mit der Theologie der Taufe versöhnt werden kann“ (“The Biblical [N. T.] Foundation of Baptism [Baptismal Theology as a Prerequisite of Eucharistic Theology”], academia.edu/14657246, veröffentlicht auch in *GOTR*). Im Blick auf die *Interkommunion* schrieb ich, ohne die theologische Schwierigkeit ihrer Akzeptanz zu leugnen, auf der Basis dessen, dass die Eucharistie *Ausdruck* und kein *Mittel* der kirchlichen Einheit ist: „Das inklusive *Kerygma* Jesu von Nazareth und die grundlegende Lehre und Praxis einer ‚eucharistischen Inklusivität‘

der Publikation des Tagungsberichts betraut.³ Ich fühle mich deshalb gedrängt – um nicht zu sagen in der Verantwortung –, einen orthodoxen theologischen Ansatz zu versuchen. Ich habe die Absicht, auf die oben genannten delikaten Fragestellungen verantwortungsvoll auf Basis der jüngsten Beschlüsse des im Juni 2016 in Kreta abgehaltenen Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche⁴ und der jüngsten wissenschaftlichen Erkenntnisse der heutigen orthodoxen Theologie⁵ einzugehen.

*

Das Heilige und Große Konzil hat in seinem Missionsdokument „Der Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt“ (The Mission of the Orthodox Church in Today's World) erklärt, dass die Kirche ihre Erwartung

„bereits jetzt im Voraus insbesondere dann [lebt], wenn sie die heilige Eucharistie feiert und ‚an einem Ort? (1 Kor 11,20) ‚die versprengten Kinder Gottes wieder sammelt? (Joh 11,52) und zu einem Leib zusammenführt – ohne Unterscheidung nach Herkunft, Geschlecht, Alter, sozialem oder anderem Status, wo ‚es nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt? (Gal 3,28; vgl. Kol 3,11) ...“ (Präambel).

des Hl. Paulus erinnern uns daran, dass der ursprünglich ‚offene‘, ‚inklusive‘ und vor allem ‚einigende‘ Charakter der Eucharistie in gewisser Weise unsere gegenwärtigen Sichtweisen in Frage stellt und ein radikales Überdenken unserer eucharistischen Theologie erfordert“ (“The Missionary Implications of St. Paul’s Eucharistic Inclusiveness”; in: *Nicolae Moşoiu* [ed.]: *The Relevance of Reverend Professor Ion Bria’s work for contemporary society and for the life of the Church. New Directions in the Research of Church Doctrine, Mission, and Unity*, Sibiu 2010, 123–128, hier: 128; siehe auch meine Aufsätze: “Beyond Intercommunion: The Inclusive Character of the Eucharist in the New Testament”, in einer noch erscheinenden weiteren Gedenkschrift für den verstorbenen Fr. Ion Bria; “Eucharist as a Unifying and Inclusive Element in N. T. Ecclesiology”; in: *Anatoly A. Alexeev/Christos Karakolis/Ulrich Luz* (Hg.): *Einheit der Kirche im Neuen Testament*, Tübingen 2008, 121–145; und “St. Paul: Apostle of Freedom in Christ”. In *The Footsteps of Saint Paul. An Academic Symposium*, Boston 2011, 153–167). All diese und andere Aufsätze zu ökumenischen Themen können unter auth.academia.edu/PetrosVassiliadis (aufgerufen am 22.08.2017) heruntergeladen werden.

³ Die Konferenz wurde vom Center of Ecumenical, Missiological and Environmental Studies “Metropolitan Panteleimon Papageorgiou” (CEMES) organisiert; sie begann symbolisch am 22. Juli, dem Festtag der Hl. Maria Magdalena, „den Aposteln gleichgestellt“ in der liturgischen Tradition der Orthodoxen Kirche – die „Apostelin der Apostel“ nach eigenen Kirchenvätern.

⁴ Alle Dokumente/Beschlüsse des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche stehen auf der offiziellen Website des Konzils (www.holycouncil.org) in mehreren Sprachen zur Verfügung.

⁵ Das Folgende stützt sich meist auf jüngere Beiträge zu den relevanten Themen von meiner Seite.

Und im Abschnitt V. „Die Orthodoxe Kirche wendet sich gegen Diskriminierungen“ heißt es weiter:

„Die Kirche glaubt, dass Gott ‚aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen hat, damit es die ganze Erde bewohne? (Apg 17,26) und dass es in Christus ‚nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt; denn alle sind eins in Christus Jesus? (Gal 3,28)“ (par. 2).⁶

Natürlich stand die Frage der Diakoninnen (und indirekt der Ordination von Frauen) nicht auf der Tagesordnung dieses schwerwiegenden Panorthodoxen Konzils.⁷ Allerdings hatte auf der im März 2014 stattgefundenen *Synaxis* der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen, die dieses lang erwartete Konzil beschlossen, der Erzbischof von Zypern, Mgr. Chrysostomos, erklärt:

„Wir sollten uns selbst die Frage nach dem Status von Frauen in der Kirche stellen. Große christliche Konfessionen wie die Anglikaner haben die Frauenordination eingeführt. Wir sollten unsere Position mit biblischen und patristischen Argumenten festigen, ernsthafte Untersuchungen durchführen und die Wiederherstellung der Diakoninnenschaft in der Kirche weiterführen und dabei natürlich alle thematischen Aspekte berücksichtigen.“⁸

⁶ Beide Zitate nach www.orthodox-bruehl.de/images/downloads/Konzil_2016/Auftrag.pdf (aufgerufen am 22.08.2017).

⁷ Nichtsdestotrotz haben 15 orthodoxe Missiologen im vorkonziliaren Prozess einige Empfehlungen an die Synode in einem Dokument mit dem Titel: *Some Comments by Orthodox Missiologists on "The Mission of the Orthodox Church in Today's World"* (Einige Bemerkungen von Orthodoxen Missiologen zu „Der Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt“) ausgesprochen. In Punkt 7 heißt es: „Im Kapitel über die menschliche Würde wird in keiner Weise auf Frauen und ihren Dienst Bezug genommen und auch nicht auf die traditionelle und kanonische Institution der Diakoninnen. Es wird eine völlig wirkungslose aktuelle Erklärung über die Mission von der Orthodoxen Kirche sein, wenn sie nicht die Würde der Frauen bekräftigt, angesichts der einzigartigen Tradition der Kirche, die ihnen den Zugang selbst zum sakramentalen diakonalen Priestertum gewährt in der immer noch kanonisch gültigen Institution der Diakoninnen. Es ist deshalb ratsam, den Satz ‚Die Lehre der Kirche ist die Quelle alles christlichen Strebens zum Schutz der Würde und der Erhabenheit der menschlichen Person‘ folgen zu lassen ‚insbesondere von Frauen, die in der patristischen und liturgischen Tradition so hoch gewürdigt werden, dass sie willkommen geheißen werden zum sakramentalen diakonischen Dienst als Diakoninnen, kanonisch bezeugt und niemals aufgehoben in Zeiten, als eine klare Trennung der Pflichten und Tätigkeiten der unterschiedlichen Geschlechter die gesamte gesellschaftliche Realität durchdrang‘.“ (Siehe: www.academia.edu/26833426 [aufgerufen am 22.08.2017].)

⁸ Siehe: www.amen.gr/article/kuprou-xrusostomos-prwton-exoume (aufgerufen am 22.08.2017).

Vor mehr als 60 Jahren eröffnete Professor emeritus Evangelos Theodorou, ein geachteter orthodoxer Gelehrter, der heute 96 Jahre alt ist, die Diskussion in orthodoxen theologischen Kreisen über das heikle Thema der Ordination von Frauen zum sakramentalen Priestertum mit seiner Dissertation über die Diakoninnen.⁹ Die halboffizielle Position der Orthodoxen Kirche bis heute jedoch wurde 1988 in einer interorthodoxen Konferenz auf Rhodos *ad hoc* formuliert. Diese auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats einberufene Konferenz kam zu einigen vorläufigen Ergebnissen,¹⁰ von denen folgende die für unser Thema relevanten sind.

Hinsichtlich der Stellung der Frauen wurde zum ersten Mal in einem offiziellen Dokument eine kritische Selbsteinschätzung der Situation geäußert:

„Während die Tatsachen anzuerkennen sind, die zeigen, dass die Kirche für die Gleichheit der Würde von Mann und Frau eintritt, ist es doch auch notwendig, in Ernsthaftigkeit und Demut zu bekennen, dass wegen der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit die christlichen Gemeinschaften nicht immer und überall fähig waren, wirksam Vorstellungen, Gebräuche und Sitten, geschichtliche Entwicklungen und soziale Bedingungen zu unterdrücken, die in der praktischen Diskriminierung von Frauen resultierten. Menschliche Sündhaftigkeit hat somit zu Praktiken geführt, die nicht die wahre Natur der Kirche in Jesus Christus widerspiegeln“ (24).

Von gleicher Bedeutung war die Stellungnahme hinsichtlich der Diakoninnenschaft:

„Die apostolische Diakoninnenschaft sollte wiederbelebt werden. Sie ist in der Orthodoxen Kirche niemals ganz aufgegeben worden, obwohl die Tendenz bestand, sie nicht mehr auszuüben. Es gibt zahlreiche Belege, dass dieser Stand in apostolischen Zeiten, in der patristischen, kanonischen und liturgischen Tradition, bis in die byzantinische Zeit hinein (und selbst heutzutage) in hohen Ehren gehalten worden ist“ (32).

⁹ *Evangelos D. Theodorou*: Ἡ «χειροτονία» ἢ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν, (Die „Ordination“ oder „Handauflegung“ der Diakoninnen), Athen 1954.

¹⁰ Die Vorträge und Ergebnisse der Konferenz finden sich in *Gennadios* (jetzt Metropolit von Sassima) *Limouris* (ed.): *The Place of Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Katerini 1992. Die Ergebnisse alleine wurden ebenfalls auf Englisch veröffentlicht: „Conclusions of the InterOrthodox Consultation on the Place of the Woman in the Orthodox Church, and the Question of the Ordination of Women“ (Rhodos, Greece, 30 Oct.–7 Nov.1988), Minnesota 1990. Für eine aktuellere Einschätzung siehe: *Ioannis Lotsios*: *The Question of Women's Ordination: Feminist Challenge or an Ecclesiological Desideratum?* (Comments on the Rhodes' Document); in: *Petros Vassiliadis/Evangelia Amoiridou/Moschos Goutzioudis* (eds.): *Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology*, Thessaloniki 2016, 339–348.

Und schließlich im Blick auf die umfassende Frage der Frauenordination:

„Die Unmöglichkeit der Ordination von Frauen zum besonderen Priestertum in der Tradition der Kirche gründet sich kirchlicherseits: a) auf das Beispiel unseres Herrn Jesus Christus, der keine Frau zum Apostel berufen hat, b) auf das Beispiel der Theotokos, die die sakramentale priesterliche Funktion in der Kirche nicht ausgeübt hat, obwohl sie würdig gemacht wurde, die Mutter des inkarnierten Sohnes und Wortes Gottes zu werden, c) auf die apostolische Tradition, wonach die Apostel, darin dem Beispiel des Herrn folgend, niemals irgendeine Frau zu diesem besonderen Priestertum in der Kirche ordiniert haben, d) auf einige paulinische Lehren bezüglich der Stellung der Frauen in der Kirche und e) auf das Kriterium der Analogie, wonach, wenn die Ausübung des sakramentalen Priestertums durch Frauen erlaubt wäre, es von der Theotokos ausgeübt worden wäre“ (14).

In jüngerer Zeit haben jedoch die Überprüfung dieser Ansichten durch Seine Eminenz Metropolit Kallistos (Ware), des ersten modernen orthodoxen Theologen, der systematisch-theologische Ansichten zu diesem Thema formuliert hat,¹¹ die Arbeiten von Elisabeth Behr-Sigel¹² und von Nikolaos Matsoukas, orthodoxer Dogmatiker an der Aristoteles-Universität Thessaloniki¹³, sowie einige jüngere Dissertationen¹⁴ und Habilitationsschriften¹⁵

¹¹ *Metropolit Kallistos* schrieb erstmals über dieses Thema in seinem Aufsatz "Man, Woman, and Priesthood of Christ"; in: *Peter Moore* (ed.): *Man, Woman, and Priesthood*, London 1978, 68–90, fast unverändert wieder abgedruckt in dem klassischen Sammelwerk zur orthodoxen Theologie: *Thomas Hopko* (ed.): *Women and the Priesthood*, Crestwood, NY, 1983, 9–37. Fast 20 Jahre später (und zehn Jahre nach der Rhodos-Konferenz) stellte Bischof Kallistos in einer überarbeiteten Ausgabe von "Women and the Priesthood" (St. Vladimir's Seminary Press, 1999), aber auch in einem gemeinsam mit Elisabeth Behr-Sigel unter dem Titel "The Ordination of Women in the Orthodox Church" (Genf 2000) herausgegebenen kleinen Buch fest: „Zum Thema Frauen und Priestertum existiert bis jetzt noch keine pan-orthodoxe Erklärung, die definitive ökumenische Autorität besitzt“, und fügte im Blick auf die Rhodos-Konferenz hinzu: „Ihre Ergebnisse besitzen keine formale und abschließende Autorität, die die Orthodoxe Kirche als Ganzes bindet, vielmehr sind sie ein Beitrag zu einer andauernden Diskussion“ (51).

¹² Zu ihren Arbeiten siehe: *Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi*: *The personality of Elisabeth Behr-Sigel and the Order of Deaconesses*; in: *Vassiliadis/Amoiridou/Goutzioudis* (eds.), *Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology*, 349–355.

¹³ *Maria Hatzia Apostolou*: *Deaconesses and Ordination of Women in the Theology of Nikos Matsoukas*, a. a. O., 357–370.

¹⁴ *Constantinos Yokarinis*: *Ἡ ιερωσύνη τῶν γυναικῶν στό πλαίσιο τῆς Οἰκουμενικῆς Κίνησις* (Das Priestertum der Frauen im Rahmen der ökumenischen Bewegung), Katerini 1995. *Maria Gwyn McDowell*: *The Joy of Embodied Virtue: Toward the Ordination of Women to the Eastern Orthodox Priesthood*, PhD Diss., Boston College, 2010.

¹⁵ *Constantinos Yokarinis*: *Το ἔμφυλο ἢ ἀφυλο του σαρκωθέντος Χριστοῦ*. (Das Geschlecht oder die Geschlechtlichkeit des inkarnierten Christus), Athen 2013.

von Orthodoxen und insbesondere die enormen Entwicklungen in den Bibelwissenschaften, der Geschichtswissenschaft, Patristik und selbst Soziologie,¹⁶ es dringend nötig gemacht, diese offizielle theologische Position der Orthodoxen Kirche besser zu dokumentieren.

Vor einigen Jahren hat Seine Eminenz, Metropolit von Pergamon, Ioannis (Zizioulas) als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats auf einer der regelmäßigen Lambethkonferenzen der Anglikanischen Gemeinschaft alle darauf hingewiesen, dass diese dornige, die christliche Welt quälende Problematik, die die verschiedenen christlichen Konfessionen vertikal und horizontal getrennt hat, weder durch *soziologische* Argumente noch ausschließlich durch solche aus der *Tradition* zu lösen ist. Was die christliche Gemeinschaft dringend braucht, sind hauptsächlich *theologische* Argumente.

*

Die Konferenz behandelte alle Gebiete der biblischen, patristischen, liturgischen und systematischen Theologie und darüber hinaus andere zum Thema der Konferenz gehörende Bereiche. Im Zentrum stand als grundlegendes Konzept der orthodoxe Ansatz einer Wiederbelebung des traditionellen Standes der „Diakoninnen“. Die Konferenz behandelte jedoch auch das schwierige Thema der „Frauenordination“, insbesondere in der theologischen Perspektive der Zulassung oder Nichtzulassung von Frauen zum sakramentalen Priestertum, wobei der Schwerpunkt der patriarchalen Einladung zu der Konferenz von Rhodos in den späten 1980er Jahren von der „Exklusion“ auf die „Zulassung“ verlagert wurde.

Diese kleine, aber wesentliche Veränderung wurde veranlasst durch die Überlegungen auf einem internationalen Symposion, das ein Jahr zuvor abgehalten worden war, und stützte sich vor allem auf die Gedanken und Vorschläge von Professor emeritus Evangelos Theodorou, dem die Konferenz gewidmet war. Dieser hatte erklärt:

„In der Diskussion über die allgemeine Ordination von Frauen sollte die orthodoxe Theologie nicht Zuflucht suchen in einer unangemessenen Verwendung menschlicher, biologischer Konzepte über das mutmaßliche männliche oder weibliche Geschlecht der Personen der Heiligen Trinität, womit sie den apophatischen, dem menschlichen Intellekt unzugänglichen Charakter der trinitarischen Doktrin zerstören würde. Vielmehr müssen ekklesiologische Kriterien angewendet werden, die

¹⁶ Einen Überblick über diese Entwicklung gibt: *Vassiliadis/Amoiridou/Goutzioudis* (eds.), *Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology*, Thessaloniki 2016.

darauf abzielen, die Kirche Christi aufzubauen. Wir müssen auch von der christologischen Theologie Gebrauch machen, die vom Mensch gewordenen Gott spricht, der in seinem Erlösungswerk die ganze menschliche Natur, männlich und weiblich, verkörpert und aufgenommen hat. Und so müssen wir die Verteilung der Verantwortlichkeiten der kirchlichen Ämter und Dienste gemäß der Vielfalt ihrer Charismen suchen. Insbesondere die Vielfalt der Charismen hat die Alte Kirche vorgebracht.“¹⁷

Professor Theodorou machte eine weitere wichtige Bemerkung, nämlich dass die Interpretation in unseren kanonischen Quellen, wonach die Diakonin als Symbol des Heiligen Geistes eine höhere Stellung hat als die Presbyter, die als Symbole der Apostel angesehen wurden, zumindest den Status von Frauen im Blick auf die theologische Legitimität der Teilnahme am sakramentalen Priestertum aufwerten sollte. Natürlich bestreitet keiner der orthodoxen Theologen, die sich theologisch mit dieser Frage auseinandersetzen oder -setzten (Metropolit von Diokleia Kallistos Ware, Metropolit Anthony von Sourozh, seligen Angedenkens, und Professor Theodorou), dass auf Basis der „Tradition“ und der gegenwärtigen kanonischen Ordnung der Orthodoxen Kirche („τόγε νυν έχον“, wie Professor Theodorou brilliant unterstrich) Frauen vom sakramentalen „hierurgischen“ Priestertum ausgeschlossen sind, aber nicht vom „diakonischen“.

Das Argument „aufgrund der Tradition“ (ein so wichtiges Konzept in der Geschichte der östlichen Orthodoxen Kirche – für viele unglücklicherweise, auch heute, über die Lehren Jesu Christi hinaus) bleibt darum weiterhin, trotz der von mir oben angeführten Warnung des Metropoliten von Pergamon ein mächtiges und meist nicht verhandelbares Kriterium für die Wiederaufnahme der theologischen Diskussion des Problems; in vielen Fällen sogar ohne die notwendige Unterscheidung zwischen der Apostolischen „Tradition“ und den verschiedenen nachgeordneten „Traditionen“.

Aber zusätzlich zu dieser notwendigen Unterscheidung, die die Orthodoxe Kirche offiziell übernommen hat – nämlich den Vorrang der Apostolischen Tradition betreffend – als deren authentischen Träger und Hüter sie sich sieht, haben heutige Theologen eine ebenso wichtige Unterscheidung herausgestellt: zwischen einer authentischen aber *latenten* Tradition und einer sich *geschichtlich* herausgebildeten. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Institution der Diakoninnenschaft.

Wenn wir nun auch diese „geschichtlich gebildete“ orthodoxe Tradition betrachten, wie können wir die allmähliche Degradierung der Frauen in der Geschichte der westlichen Christenheit im Blick auf drei Sachver-

¹⁷ Siehe: www.amen.gr/article17226 (aufgerufen am 22.08.2017).

halte übersehen: die Stellung von Maria Magdalena, von St. Junia der Apostelin und des Standes der Diakoninnen, während die lange Tradition des Ostens diese Frauen und diese Institution in Ehren hielt? Die nicht in Frage zu stellende wissenschaftliche Erkenntnis der Existenz von Frauen im Neuen Testament und in den ersten christlichen Jahrhunderten, denen das ehrwürdige Attribut „Apostelin“ zugesprochen wurde (z. B. Junia): wie kann sie von den Orthodoxen ignoriert werden, insbesondere in Bezug auf die theologischen Argumente bezüglich der Frage der Wiederherstellung des Standes der Diakoninnen (d. h. der Zulassung von Frauen zum sakramentalen „diakonalen“ Priestertum)? Und besonders heute, wenn sie mehr denn je gebraucht wird, wie die Rhodos-Konsultation festgestellt¹⁸ und der Ökumenische Patriarch öffentlich auf einem internationalen Treffen in Konstantinopel erklärt hat?¹⁹

Schließlich ist es erwähnenswert und aufschlussreich, was Patriarch Gregor von Antiochien im 6. Jahrhundert in einer Rede über die Myrrheträger schrieb. Er brachte darin Frauen nicht nur sehr klar mit der „Ordination“, sondern auch mit dem „apostolischen“ Amt in Verbindung. (*Μαθῆτω Πέτρος ὁ ἀρνη σάμενός με, ὅτι δύναμαι καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν*, „Lasst Petrus, der mich verleugnet hat, lernen, dass ich auch Frauen als Apostel einsetzen kann.“).²⁰

Diese textliche Evidenz, ein indirekter Bezug zu der *latenten authentischen Tradition*, weist darauf hin, dass die Annahme nicht ganz grundlos ist, dass es in der ostchristlichen Tradition eine andere Haltung der Orthodoxen hinsichtlich des liturgischen Status der Frauen gibt, zumindest eine andere als die konventionelle. Interessanterweise – und ironischerweise –

¹⁸ Eine Wiedereinsetzung des Standes „wäre eine positive Antwort auf viele der Nöte und Bedürfnisse in der heutigen Welt. Dies umso mehr, wenn der allgemeine Diakonats (Männer und Frauen) allerorts wiederhergestellt würde mit seinen ursprünglichen, vielfältigen Diensten (diakonoi) mit einer Ausdehnung in den sozialen Raum, im Geist der alten Tradition und in Antwort auf die wachsenden besonderen Bedürfnisse unserer Zeit“; in: *Gennadios* (jetzt Metropolit von Sassima) *Limouris* (ed.): *Place of Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Katerini 1992, 31 ff; auch in: *Kyriaki Karidoyanes FitzGerald: Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry*, Brookline 1999, 160–167.

¹⁹ In seiner Rede auf der Inter-Orthodoxen Konferenz für Frauen (Konstantinopel, 12. Mai 1997) sagte Seine Allheiligkeit der Ökumenische Patriarch Bartholomaios: „Die Ordination der ordinierten Diakoninnen ist ein unleugbarer Teil der Tradition, die aus der frühen Kirche kommt. Heute gibt es in vielen unserer Kirchen ein wachsendes Bedürfnis, diese Ordnung wiederherzustellen, damit den spirituellen Bedürfnissen des Gottesvolkes besser gedient werde. Es gibt bereits eine Reihe von Frauen, die zu diesem Amt berufen scheinen.“

²⁰ PG 88 f. 1864b.

war in derselben Epoche im Westen ein anderer Gregor, der berühmte Papst Gregor der Große, unbewusst dafür verantwortlich, dass die Hl. Maria Magdalena im Gedenken von einer außerordentlichen weiblichen Führerin der Kirche zu einer bußfertigen Sünderin herabgewürdigt wurde.²¹

Neben dem, was ich bis hierher kurz dargestellt habe, gibt es weitere Probleme und Schwierigkeiten in der Wiederherstellung des sakramentalen Priestertums der Diakoninnen. In letzter Zeit ist vor allem in der orthodoxen Diaspora von Konvertiten aus extrem konservativen evangelikalen Kreisen folgendes Argument vorgebracht worden: Obwohl das Amt der Diakoninnen in der langen orthodoxen Tradition des Ostens bezeugt ist und trotz seiner ökumenischen, synodalen und kanonischen Wertigkeit ist seine Wiederbelebung nicht wünschenswert, denn – so die weitere Begründung – es könnte dadurch auch ein Fenster weit geöffnet werden zur Einführung der Frauenordination. Diese neuen Sichtweisen, die in vielen Themenbereichen in die orthodoxe Tradition, insbesondere unter konservativen Kreisen, importiert worden sind, zeigen, wie wichtig und notwendig ein theologischer Ansatz auch zu der allgemeinen Frage der Frauenordination ist.²²

Um zur Frage der Diakoninnen zurückzukehren: solche Argumente – die glücklicherweise nicht die offiziellen der Orthodoxen Kirche sind – erzeugen ein Gefühl einer nicht akzeptablen theologischen Inkonsistenz und könnten der orthodoxen Theologie im Blick auf ihre Vertrauenswürdigkeit einen nicht wieder gut zu machenden Schaden zufügen. Wie können einige Theologen weiterhin in der allgemeinen Frage der Frauenordination sich grundsätzlich auf die Tradition berufen, wenn sie zugleich diesselbe im Falle der Ordination von Diakoninnen ignorieren oder zurückweisen?

Mit Ausnahme der Empfehlung, das kommende Panorthodoxe Konzil möge die Wiederherstellung der Diakoninnenschaft bedenken,²³ kam die oben genannte Rhodos-Konferenz zu keinen anderen Beschlüssen und überließ alle endgültigen Entscheidungen den zuständigen kirchlichen Autoritäten in der Hoffnung, diese würden auch andere relevante Parameter berücksichtigen. Die Mehrheit der Redner wies einfach nur auf die Inkon-

²¹ Mehr darüber in meinem Aufsatz “Mary Magdalene: From a Prominent Apostle to a Symbol of Love and Sexuality”; in: www.academia.edu/2024999 (aufgerufen am 22.08.2017).

²² Mehr darüber in: *Valerie Karras: Theological Presuppositions and Logical Fallacies in much of the Contemporary Discussion of the Ordination of Women*; in: *Vassiliadis/Amoiridou/Goutzioudis* (eds.), *Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology*, 93–103.

²³ Siehe das Abschlusskommuniqué in: *Vassiliadis/Amoiridou/Goutzioudis* (eds.), *Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology*, 497–502.

sistenz in der konventionellen orthodoxen Sicht hin. In diesem Sinne wurden im Abschlusskommuniqué folgende theologische Bedenken formuliert:

1. Wie wichtig ist für den theologischen Bestand der Orthodoxen Kirche die Tatsache, dass die Institution der Diakoninnen eine konziliare ökumenische und kanonische Grundlage hat, die in der Tat niemals durch nachfolgende Synodalbeschlüsse aufgehoben worden ist?
2. Da die Diakoninnen in ihr Amt durch Ordination (gr. *hierotonia*) eingesetzt wurden, die dieselbe war wie die der höheren Weihen des Klerus, und nicht durch bloßes Handauflegen (gr. *hierothesia*), und ihre Ordination in Form und Inhalt den Ordinationen der Hauptränge des Klerus absolut gleich, beeinträchtigt die Abneigung vieler Orthodoxer Kirchen, den Stand der Diakoninnen wiederzubeleben, nicht das Zeugnis der heutigen Kirche?
3. Kann die klare Beteuerung in den alten Gebeten, dass Christus Frauen nicht verbannte, auch liturgische Aufgaben in den Kirchen wahrzunehmen (siehe, „keine Frau zurückweisen ... in unseren heiligen Häusern zu dienen“ [ὁ μηδὲ γυναικας... λειτουργεῖν τοῖς ἁγίοις οἴκοις σου ἀποβαλλόμενος]), der Orthodoxen Kirche helfen, sofort den Stand der Diakoninnen wiederzubeleben?
4. Kann die vorgeschlagene Unterscheidung des sakramentalen Priestertums in „diakonisch“ und „hierurgisch“, d. h. eine eher quantitative als qualitative Unterscheidung, der Orthodoxen Kirche helfen, ihre traditionelle alte Praxis wiederherzustellen und Diakoninnen zu ordinieren?
5. Wie kann die Interpretation in den kanonischen Quellen, dass die Diakonin, als ein Symbol des Heiligen Geistes, eine höhere Stellung innehatte als selbst die Presbyter, die als Symbol der Apostel angesehen wurden, die Möglichkeit der Aufwertung des Status von Frauen hinsichtlich der theologischen Legitimität ihrer Beteiligung am diakonischen sakramentalen Priestertum beeinflussen?
6. Können orthodoxe Bischöfe jederzeit ohne jegliche relevante konziliare Entscheidungen Diakoninnen ordinieren und sie in die Hauptränge des Klerus aufnehmen?
7. Wenn die Orthodoxe Kirche durch ihre liturgische (und eucharistische) Theologie gekennzeichnet ist, wie entscheidend ist es dann heute, den Stand der ordinierten Diakoninnen wiederzubeleben im Blick auf ihr notwendiges missionarisches Zeugnis, insbesondere im Bereich des (Priester)Amtes?
8. Wenn die menschliche Person bestimmt ist durch ihre Beziehung mit anderen, und wenn die eucharistische Gemeinschaft für die

Orthodoxie der primäre Rahmen für konstruktive und tugendhafte Beziehungen ist, die für Männer wie Frauen in ihrer Fülle möglich sind, welche theologischen Gründe gibt es heute dann noch, Frauen sogar vom diakonischen sakramentalen Priestertum auszuschließen?

9. Beeinträchtigt das Vorhandensein dämonischer Elemente (z. B. Vorstellungen, dass Frauen verflucht sind wegen ihrer Schuld im Sündenfall und dass ihre ewige Bestrafung in der Unterordnung unter den Mann wie auch in ihrer Unreinheit besteht, mit der daraus folgenden Marginalisierung im kirchlichen Leben des Gottesdienstes und der Verwaltung etc.) das Zeugnis der Kirche in der Welt und wirft zusätzlich ein enormes ethisches Problem auf?
10. In der Geschichte des westlichen Christentums hat es eine graduelle, vielleicht unbewusste Degradierung von Frauen in drei Fällen gegeben: betreffend des Status und der Stellung von Maria Magdalena, von St. Junia und der Institution der Diakoninnen. Die langwährende Tradition des Ostens hingegen würdigt und ehrt diese Personen und Institutionen. Wie kann dies die Position der Orthodoxen Kirche beeinflussen?
11. Wie kann die unwiderlegbare wissenschaftliche Evidenz im Neuen Testament und in den ersten christlichen Jahrhunderten von bedeutenden weiblichen „Apostelinnen“ (z. B. Junia) die orthodoxe theologische Argumentation beeinflussen hinsichtlich der Notwendigkeit der Erneuerung des Standes der Diakoninnen und sogar auch im Hinblick auf die Diskussion über die Frauenordination?
12. Wenn große orthodoxe Theologen wie St. Gregor von Nazianz und St. Johannes Chrysostomos über das Priestertum mit Metaphern sprechen, die nicht auf männlichen paternalen Modellen beruhen, sondern vielmehr auf Beispielen gemeinschaftsbezogener Tugend, und wenn beide Hierarchen sowohl männliche als auch weibliche Metaphern benutzen, um die Methode und den Dienst des Priestertums zu beschreiben, welches theologische Argument kann dann die heutige Ausschließung von Frauen sogar vom diakonalen Priestertum rechtfertigen?
13. Zeigt die Bezugnahme des Patriarchen Gregor von Antiochien, in der Frauen bis zum 6. Jahrhundert mit dem apostolischen Amt und der Ordination in Verbindung gebracht werden („*Μαθέτω Πέτρος ὁ ἀγωνησάμενός με, ὅτι δύναμαι καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν*“, PG 88, 1864b) nicht, dass es eine gewisse Evidenz gibt, dass die Kirche der christlichen Tradition des Ostens gegenüber der liturgischen Rolle von Frauen eine andere Haltung einnahm?

14. Bildet das ausschließlich „männliche Priestertum“ – abgeleitet vom geschichtlich nicht in Frage zu stellenden männlichen Geschlecht des inkarnierten Gottes – ein bindendes Element der göttlichen Gnade? Wie stark ist dieses theologische Argument und wie konsistent ist es im Blick auf das Dogma von Chalcedon?
15. Ist die Ausschließung von Frauen vom sakramentalen Priestertum, insbesondere vom „diakonalen“, im Laufe der Geschichte auf menschliches Recht (*de jure humano*) oder göttliches Recht (*de jure divino*) gegründet?
16. Welchen Einfluss kann die enge terminologische Verbindung, die St. Basilius der Große wiederholt in seiner Anaphora zwischen „diakonisch“ und „sakramental“ herstellt, auf die liturgische Rolle von Frauen haben?
17. Sollte hinsichtlich der heiklen Frage der Frauenordination die Orthodoxe Kirche und ihre Theologie liturgische, kanonische, trinitarische, christologische, ekklesiologische, eschatologische oder soziologische Kriterien anwenden?
18. Sollte in der Bestimmung theologischer Kriterien der langwährenden „primären“ liturgischen Tradition der Kirche – und wenn ja, in welchem Maße – der Vorrang gegeben werden über die unterschiedlichen nachfolgenden doktrinalen Formulierungen?
19. Ist es theologisch legitim, menschliche, biologische Konzepte vom Geschlecht auf jeder der Personen der Heiligen Trinität zu benutzen?
20. Wie und in welchem Maße beeinflusst die grundsätzliche orthodoxe theologische Position, dass es beim Eschaton keine Unterscheidung aufgrund des biologischen Geschlechts geben wird, die Diskussion über die liturgische und sakramentale Rolle von Frauen?
21. Negiert die Beschwörung von Elementen einer ontologischen Reduktion und der Teilung des menschlichen Wesens in zwei hierarchisch übereinandergelagerten Geschlechtern die Lehre von der Göttlichen Inkarnation und hebt ihre Ziele auf?
22. Wenn, nach der orthodoxen christlichen Anthropologie, das Urbild des Menschen Christus ist, kann dann die Beschwörung des menschlichen Geschlechts des Wortes Gottes theologische, kanonische, historisch-kritische und liturgische Gründe liefern für die Ausschließung von Frauen selbst vom diakonischen sakramentalen Priestertum?
23. Wenn jede menschliche Person einzigartig, vollständig und frei geschaffen ist, bestimmt dazu, die Vergöttlichung (*theosis*) durch ein

tugendhaftes Leben zu erlangen, wie ist es dann theologisch möglich, das Wesen des Menschen, oder sogar sein Tugendleben, aufgrund des Geschlechts zu definieren? Führt dies nicht zu einer Leugnung der Vollständigkeit des menschlichen Wesens als Krone der Schöpfung wie auch seiner Berufung zur „Ebenbildlichkeit“?

24. Was nun das Priesteramt angeht, unterminiert nicht die Praxis und selektive Weitergabe der Praxis auf Basis des Geschlechts – was theologisch und anthropologisch eine Einschränkung der menschlichen Person erlaubt – substantiell die Möglichkeit, das (orthodoxe) Ideal der *theosis* zu erreichen, statt es zu erleichtern?

*

Während Papst Franziskus im Blick auf die Frage der Frauenordination nicht länger auf dem Argument, der Priester handle in *persona Christi*, zu bestehen scheint, sondern ein Verständnis des Priestertums in missiologischen und sicher nicht klerikalen Begriffen vertritt, und dadurch die Forderung der Zulassung von Frauen zum sakramentalen Priestertum zurückweist, betonen die Orthodoxen (wenigstens einige unter ihnen, wie z. B. John Meyendorff und natürlich einige der Teilnehmer der Rhodoskonferenz) die vorrangige Bedeutung einer *liturgischen Erneuerung* mit einer aktiveren Teilhabe von Laien und insbesondere von Frauen. Und in diesen Zusammenhang gehört die Wiedereinsetzung des Standes der Diakoninnen.

In jüngerer Zeit jedoch ist auch die große Notwendigkeit für unsere Theologie betont worden, die Anthropologie in den Mittelpunkt zu stellen. Metropolitan von Diokleia Kallistos (Ware) hat klar gesagt, dass „der Mittelpunkt in den theologischen Überlegungen im 21. Jahrhundert sich von der Ekklesiologie auf die Anthropologie verlagern wird ... Die Hauptfrage wird nicht nur sein ‚was ist die Kirche‘, sondern auch und grundsätzlicher ‚was ist der Mensch“.²⁴ Und ein wichtiger Teil der christlichen Anthropologie ist sicherlich die Frage des allgemeinen *Status der Frauen*, insbesondere ihrer öffentlichen Rolle im liturgischen Leben. Das gleiche trifft auf ein anderes spezifisches Kennzeichen der gegenwärtigen orthodoxen Theologie zu: das Thema der *Ökologie*, die Sorge für die Umwelt, für Gottes Schöpfung, aus rein theologischen Gründen. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios mit seinen globalen ökologischen Initiativen und seinem Umweltbewusstsein, sowohl auf der liturgischen Ebene (Einführung des Festes des

²⁴ Zitiert aus seinem Buch „Η Ορθόδοξη θεολογία στον 21ο αιώνα“ (Die Orthodoxe Theologie im 21. Jahrhundert), Athen 2005, 25.

Schutzes von Gottes Schöpfung am 1. September) wie auch auf der wissenschaftlichen und theologischen Ebene (eine Reihe von internationalen ökologischen Konferenzen) hat mit Recht deshalb den Beinamen „der grüne Patriarch“ erhalten. Die Konsequenzen der *Ökologie* – als einer Projektion der *Anthropologie* – sind hinsichtlich des Status und der Rolle der Frauen nicht ohne Bedeutung.

Außer in extremen Fällen werden Frauen niemals mit leitenden Funktionen im gottesdienstlichen Leben betraut, obwohl in der Alten Kirche – insbesondere im Osten – extensiv *Diakoninnen* tätig waren. Die Geschlechterambivalenz des Rituals offenbart sich in der Dichotomie von Theologie und Praxis. Während die orthodoxe Liturgie die Verehrung weiblicher Heiligen einschließt und die *Theotokos* als „verehrungswürdiger als die Cherubim und unvergleichlich glorreicher als die Seraphim“ – ansieht, d. h. als über der Welt der himmlischen Wesen stehend – werden die Frauen hier unten auf der Erde an der Teilhabe am oberen Klerus ausgeschlossen, selbst vom Rang der *Diakoninnen*.

Im Grunde ist also das Thema, um das es hier geht, nicht das der Ordination der Frauen als eine soziologische Frage und ein Erfordernis der Modernität, sondern die missiologische, liturgische, anthropologische und ökologische Dimension unseres Verständnisses des christlichen Priestertums.

Deshalb besteht ein „orthodoxer theologischer Ansatz“ zu diesem brennenden und umstrittenen Thema darin, die *missiologischen*, *liturgischen* (d. h. *eucharistischen*), *anthropologischen* und *ökologischen* Parameter zu bedenken. Und mit Überlegungen dazu werde ich meinen kurzen und keineswegs erschöpfenden Beitrag beschließen.

*

a) In einem kürzlich erschienenen Aufsatz spreche ich mich für die Notwendigkeit aus, das eucharistische Geschehen zu kontextualisieren, damit die Orthodoxe Kirche auf sinnvolle Weise Zeugnis vom Evangelium in unserer heutigen Gesellschaft ablegen kann.²⁵ Die *missiologischen* Konsequenzen der eucharistischen Theologie ergeben sich auf einem richtigen Verständnis des christlichen Gottesdienstes, dessen grundlegende Kennzeichen voller „prophetischer“ Elemente sind. Der Kern der Lehren Jesu beruht auf den grundlegenden Prinzipien des Alten Testaments, das verges-

²⁵ „Eucharistic Theology Contextualized?“; in: www.academia.edu/32859534/ (aufgerufen am 22.08.2017).

sen wir Orthodoxen gewöhnlich und benutzen das Erste Testament ausschließlich als eine Präfiguration zum Christusereignis. Jesus Christus jedoch hatte eine andere und prophetischere Sicht (siehe z. B. seine Predigt in der Synagoge in Nazareth, Lk 14,16 ff), und die erste christliche Gemeinschaft entwickelte ihr liturgisches und insbesondere ihr eucharistisches Handeln im Einklang mit der Idee des Bundes (oder Bündes), insbesondere durch die Verpflichtung der Menschen zu einer Danksagung im Gottesdienst und einer gegenseitigen Verbundenheit in Erinnerung an die befreiende Gnade Gottes in Exodus.

Während im AT der Gottesdienst vor allem eine Liturgie der *Danksagung* für ihre Befreiung aus der Unterdrückung durch die Ägypter war, war er zugleich jedoch auch eine beständige Erinnerung an die Hingabe zu einem moralischen und ethischen Leben und an die Verpflichtung zum Widerstand gegen jegliche Unterdrückung und Ausbeutung ihrer Mitmenschen, Frauen und Männer. In diesem Sinne war die *Gott verehrende* (und eucharistische in einem weiteren Sinne, danksagende) Gemeinschaft auch eine *Zeugnis ablegende* Gemeinschaft. Dasselbe gilt für die Eucharistie der frühen Christen, die ohne ihre soziale Dimension unverständlich ist.²⁶

Als jedoch die gesellschaftlichen und politischen Umstände in Israel sich veränderten und dem Volk Gottes ein monarchisches System auferlegt wurde, erfolgte auch eine tragische Veränderung in ihrem Konzept der Gemeinschaft und folglich auch in ihrer Liturgie. Letzere verlor ihren gemeinschaftlichen Charakter und wurde nach und nach institutionalisiert. Mit dem Bau des salomonischen Tempels verwandelte sich das religiöse Leben der Gemeinschaft in einen Kult, der einem notwendigerweise professionellen Priestertum oblag und notwendige finanzielle Transaktionen erforderte. Jesu Vorgehen gegen die Geldwechsler ist für die neue Situation bezeichnend. Sein wiederholter Aufruf zu „Barmherzigkeit, Nächstenliebe, *eleon*“ statt zum Opfer ist ein weiterer Hinweis auf den eigentlichen Zweck wahrer Gottesverehrung.²⁷

All diese Entwicklungen, das ist wohlbekannt, führten zu der heftigen Reaktion und dem entschiedenen Protest der Propheten des AT. Während vormals das leitende Prinzip des gemeinschaftlichen Lebens das göttliche

²⁶ Vgl. Apg 2,42 ff, 1 Kor 11,1 ff, Heb 13,10–16; Justin, 1 Apologie 67; Irenäus, Adver. Her. 18,1, etc.

²⁷ Mehr darüber in *Walter Brueggemann: The Prophetic Imagination*, Philadelphia 1978. In Kapitel 8 des Ersten Buchs der Könige ist das Gespräch von Jahwe mit Samuel sehr instruktiv und unterstreicht die Implikationen dieses radikalen Wechsels in der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk.

Eigentumsrecht an allen materiellen Gütern gewesen war, so wie es der Psalmist bekräftigt: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist“ (Psalm 24,1), verlagerte sich nun der Fokus von der Gerechtigkeit Gottes zu der persönlichen Anhäufung von Reichtum. Amos und Hosea im Nördlichen Königreich vor seiner Auflösung im Jahr 722 v. Chr. und Jesaja, Micha, Jeremia, Habakuk und Ezechiel in Judäa begannen von den Hauptbestandteilen der Liturgie zu sprechen: d. h. Recht und Gerechtigkeit, Werte, die verloren gegangen waren aufgrund von Privateigentum, das das traditionelle Konzept der Gesellschaft und des Gottesdienstes verändert hatte. Für die Propheten des Alten Testaments bedeuteten die Abschaffung der Gerechtigkeit und die Aufhebung der Rechte der Armen vor allem die Ablehnung von Gott selbst. Der Prophet Jeremia bestand darauf, dass Gott recht erkennen bedeute, den Armen zum Recht zu verhelfen (Jer 22,16). Der Prophet Jesaja geht in seiner Kritik noch weiter, wenn er die Gier und Habsucht anklagt, die sich in der Anhäufung des Eigentums an Land äußert: „Weh denen, die ein Haus zum andern bringen und einen Acker an den andern rücken, bis kein Raum mehr da ist und ihr allein das Land besitzt!“ (Jes 5,8). Er zögert nicht, die gierigen Herrscher als „Diebe“ (Jes 1,23) zu bezeichnen, die das Land der verschuldeten Bauern konfiszieren und so den Armen rauben.²⁸

Diese in einem hohen Maße gesellschaftliche und prophetische Dimension eines authentischen christlichen Gottesdienstes, wie sie sich klar in den Lehren und dem Leben und Wirken Jesu Christi zeigt, und natürlich in den eucharistischen Zusammenkünften der Alten Kirche, ist das Vorbild für die Ethik, der jede Überlegung zu der Ordination von Frauen folgen sollte. Wie die offiziellen Dokumente des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche unterstreichen,²⁹ existiert die Kirche nicht für sich selbst, sondern für die Welt.

b) Um nun die Überlegungen zur Ordination von Frauen auf der Basis einer *liturgischen* Theologie zu erweitern, ist ein Verständnis des sakramentalen und/oder Opfercharakters der Eucharistie von größter Bedeutung.

1) Der Begriff „*μυστήριον*“ (Mysterion – Mysterium, Geheimnis), der im Lateinischen mit *Sacramentum* übersetzt wurde, ist ein eindeutig reli-

²⁸ Jes 3,14–15. Siehe die detaillierte Analyse des Problems bei *Ulrich Duchrow* und *Franz Hinkelammert* in ihrem Buch: *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*, London 2004 (dt. Erstausgabe: *Leben ist mehr als Kapital: Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*, Oberursel 2002) und auch in ihrer späteren Publikation: *Transcending Greedy Money. Interreligious Solidarity for Just Relations*, *New Approaches to Religion and Power*, New York 2012.

²⁹ Siehe: www.holycouncil.org/home (aufgerufen am 22.08.2017).

göser *terminus technicus*, der etymologisch vom Verb „*μύειν*“ (mit der Bedeutung „Augen und Mund schließen“) abgeleitet ist, und nicht vom Verb „*μυεῖν*“ (mit der Bedeutung „widmen, zueignen“).³⁰ In der Antike ist der Begriff (vor allem im Plural) im Zusammenhang mit Ritualen mit einer Vielzahl von exotischen Handlungen und Gebräuchen bezeugt, zu denen geheime Lehren, sowohl religiöser als auch politischer Natur, gehören. Diese Mysterien mögen ihren Ursprung in rituellen Handlungen primitiver Gruppen gehabt haben, und nahmen dann Gestalt an in der Welt der griechischen Religion (dionysische, eleusinische, orphische Mysterien etc.) und erhielten später, kreativ vermischt mit verschiedenen östlichen Kulte, ihre endgültige Form während der römischen Zeit. Weil das Christentum sich ausbreitete, als die Mysterienkulte ihren Höhepunkt erreicht hatten, und weil es einige äußerliche Ähnlichkeiten mit ihnen hatte, entwickelte die Religionsgeschichtliche Schule die Theorie einer gegenseitigen Abhängigkeit – und insbesondere einer Abhängigkeit des Christentums von den Mysterienkulten. Heutzutage ist diese Theorie unter Historikern nicht mehr so verbreitet, wie noch vor wenigen Generationen; schließlich ist eine „Analogie“ nicht unbedingt dasselbe wie eine „Genealogie“.

In der biblischen wie auch in der frühen postbiblischen Literatur war der Begriff „Mysterium“ immer verbunden mit dem kultischen Ritual oder mit den liturgischen Ausdrucksformen des Volkes Gottes. In der Septuaginta erscheint er zuerst in der hellenistischen Literatur (Tobit, Judith, Weisheit, Sirach, Daniel, Makkabäer), in denen er oft eine herabsetzende Bedeutung hat, um die ethnischen Mysterienreligionen zu kennzeichnen (vgl. Die Weisheit Salomos 14,23: „geheime Mysterien ...[*verbunden mit*] Kinderopfern“) oder um auf Götzendienst hinzuweisen.³¹ Im Buch Daniel nimmt der Begriff „Mysterium“ zum ersten Mal eine sehr signifikante Konnotation an, nämlich den der Eschatologie, und in dieser Bedeutung wurde er dann später weiterentwickelt.³²

In den Evangelien kommt der Begriff nur in den synoptischen Evangelien vor, in der berühmten Stelle vom Sinn der Gleichnisse – „das Geheimnis des Reiches Gottes“ (Mk 4,11 par). Hier wie auch im *Corpus Paulinum*³³ ist der Begriff mit dem *Kerygma* verbunden, nicht mit dem Ritual

³⁰ „Sie wurden Mysterien genannt, weil sie ihre Münder schließen und nichts niemandem erklärt wird. Und *μύειν* ist das Schließen des Mundes“ (Scholien zu Aristophanes, 456).

³¹ *Günther Bornkamm: μυστήριον, μύεω*, ThWNT 4, 809–834.

³² Ebd., 814.

³³ Mehr dazu in *Walter Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1988.

(wie in den verschiedenen Mysterienkulten), und er steht sehr oft in Verbindung mit Begriffen der *Offenbarung*.³⁴ Im Allgemeinen wird *Geheimnis*, *Mysterium* im NT nie mit geheimen Lehren in Verbindung gebracht, noch finden wir irgendwelche Warnungen davor, das Geheimnis zu entweihen, wie in den Mysterienkulten.

Es gibt zahlreiche Hinweise in den paulinischen Briefen, dass in gewissen Kreisen der Alten Kirche die Bedeutung des Herrenmahls und daher die tiefe Bedeutung der Eucharistie im Lichte der Rituale der hellenistischen Mysterienkulte interpretiert wurde und dass daher geglaubt wurde, das Mysterium würde eine unwiderrufliche Erlösung bewirken. Paulus versuchte, diese Sichtweise auf der Grundlage ekklesiologischer Kriterien – seine Lehre über die geistlichen Gaben und die Kirche als „Leib Christi“ – zu korrigieren.

Nach der sakramentalistischen Sicht der Mysterienkulte erwirbt eine Person durch die Mysterien eine Lebenskraft, die niemals verlorenght. In den Mysteriengruppen und der synkretistischen Umwelt des frühen Christentums wurde weithin geglaubt, dass der Mensch durch eine Initiation mit der Gottheit verbunden wird; er könne Erlösung nur erlangen durch Teilhabe am Tod und der Wiederauferstehung der Gottheit.³⁵ Die Gnostiker, die durch die Mysterienkulte beeinflusst waren und ihre „sakramentalistische“ Sichtweise übernahmen, führten sogar Taufen für die Verstorbenen durch, um zu versuchen, diese unzerstörbare Kraft über den Tod zu aktivieren. Paulus wies diese magisch-sakramentalistische Sicht der Taufe in seinem Brief an die Römer zurück (Röm 6,3–11). Es ist zwar richtig, dass er die Taufe in theologischen Begriffen als Teilhabe an Christi Tod am Kreuz interpretiert, aber zugleich besteht er darauf, dass dies Konsequenzen für das moralische Leben des Gläubigen haben müsse. Aus diesem Grund ermahnt er die Getauften, „in einem neuen Leben“ (6,4) zu wandeln, auf dass „wir nicht Sklaven der Sünde bleiben“ (6,6).³⁶

Epheser 3,3–12 ist charakteristisch für das paulinische (und allgemein neutestamentliche) Verständnis von *μυστήριον*. Dort wird über die Mission Paulus' unter den Heiden gesagt, es gehe darum zu „enthüllen, wie jenes Geheimnis Wirklichkeit geworden ist, das von Ewigkeit her in Gott,

³⁴ Mehr dazu in *Bornkamm*, „μυστήριον, μυσέω“, 821 ff.

³⁵ Vgl. *S. Agouridis'* Kommentar zu 1. Korinther, Kapitel 10 (Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Hermeneutik des Neuen Testaments 7, Thessaloniki 1982, 161 ff in griechischer Sprache), dem er die treffende Überschrift gibt: „Die Mysterien sind kein Garant für die Zukunft“, und „Christentum ist unvereinbar mit Götzendienst“.

³⁶ *Eduard Lohse*: Grundriss der neutestamentlichen Theologie (griech. Übersetzung), Athen 1980, 155 ff.

dem Schöpfer des Alls, verborgen war. So sollen jetzt die Fürsten und Gewalten des himmlischen Bereichs durch die Kirche Kenntnis erhalten von der vielfältigen Weisheit Gottes“ (3,9–10). Das Geheimnis ist daher *der verborgene Plan Gottes zur Erlösung der ganzen Welt*. Die Kirche wird infolgedessen als ein „Geheimnis“ angesehen, weil in ihr das Geheimnis der Erlösung vollbracht wird. Und weil die Kirche die kollektive Kundgebung des Reiches Gottes ist, wird die *Göttliche Eucharistie* ebenfalls als ein „Geheimnis“ bezeichnet, genauer als das *Geheimnis par excellence*. Bis zum 4. Jahrhundert waren der Begriff „Geheimnis, Mysterium“ und seine Ableitungen in keiner Weise mit dem verbunden, was später als Sakramente bezeichnet wurde.³⁷

Darum ist es ein Mythos, dass „Sakramentalität“ im konventionellen Sinne das *sine-qua-non*-Kennzeichen wenigstens der Orthodoxen Kirche ist.

2) Was den Opfer- (oder nicht) Charakter der Eucharistie betrifft, so ist die in der Orthodoxen Kirche vorherrschende liturgische Sprache sehr aufschlussreich (*Αγία τράπεζα*, Tisch statt Altar, *Ιερόν Βήμα*, nicht *sanctuarium*, die *Kommunion* erhalten, nicht die *Sakramente*, die eschatologische Perspektive der Eucharistie und nicht die Eucharistie als eine Darstellung des Opfers Christi am Kreuz etc.). Bereits seit der Zeit der neutestamentlichen Literatur waren verschiedene Ideen wirksam, in denen ein *priesterliches* und ein *sakrifizielles* Vokabular gleichzeitig benutzt wurden. Der Gehorsam der Menschen dem Evangelium gegenüber, ihre Taten der Nächstenliebe, ihre Gebete und Danksagungen wurden alle als „Gaben“ oder „Opfer“ bezeichnet, weil in ihnen Gott Ehre erwiesen wurde in der Freiheit und Macht des Heiligen Geistes; und ihr Gottesdienst wurde ein *Lobopfer* (*θυσία ανέσεως*) genannt. Und nicht nur das: Die Menschen selbst, als eine eschatologische Gemeinschaft wurden als ein „lebendes Opfer“ angesehen, ein „königliches Priestertum“, ein „Gott heiliger Tempel“ (1 Petr 2,4–10). Vor allem wurden den Dienern der Kirche keine priesterlichen Namen gegeben: Sie erhielten vielmehr weltliche Bezeichnungen wie *presbyteros* (Älterer) oder *episkopos* (Bischof) oder *diakonos* (Diakon) oder *proestos* (Vorsteher), die alle ihren Dienst an der Gemeinschaft unterstreichen sollten.³⁸

³⁷ Vgl. *Günther Bornkamm*: μυστήριον, μύεω, 823 ff. Ausführlicheres über den nicht-sakramentalen Charakter der sog. Mysterien unserer Kirche in meinem, meinem Kollegen Fr. Paul Tarazi gewidmeten Aufsatz mit dem Titel „Mysteriology: The Biblical Foundation of Sacramental Theology (Christian Mystery, Mystery Cults and Contemporary Christian Witness)“; in: *Bradley Nassif* (ed.): Festschrift in Honor of Professor Paul Nadim Tarazi. Vol. 2: Studies in the New Testament, New York 2015, 89–98.

³⁸ *David Power*: The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition, New York 1995, 115.

Das stärkste Argument, das manche Katholiken – aber auch manchmal Theologen aus anderen traditionellen Kirchen einschließlich der Orthodoxen – gegen die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Priestertum vorbringen, betrifft das kulturelle Tabu der Unreinheit der Frauen während und nach der Geburt eines Kindes und die daraus folgende Unfähigkeit, das *Opfer*³⁹ durchzuführen. Aus anthropologischer Perspektive ist das Opfer ein unnatürlicher Akt, der versucht, Kultur an die Stelle von Natur zu setzen.⁴⁰ Er ist seiner Natur nach exklusiv und konservativ. Seine Funktion ist es, klare Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu ziehen, zwischen denjenigen, die rein sind, und denjenigen, die unrein sind, zwischen denen, die die Macht haben, und denen, die außerhalb derselben bleiben. Die Funktion des Opfers ist es, eine angeblich gottgegebene gesellschaftliche Ordnung zu stützen und zu bewahren. Aber das Problem besteht nicht einfach darin, dass die Gewährung des Zugangs zu den höheren Rängen den Frauen ebenfalls Autorität und Macht verleihen würde. Obwohl dies ein erstrebenswertes Ziel wäre, erklärt es doch noch nicht den starken Widerstand der traditionellen Kirchen, Frauen in den kirchlichen sakramentalen Ämtern zu akzeptieren.

Die neutestamentliche Literatur und auch die frühe Architektur und die Fresken, insbesondere in den Katakomben, bezeugen, dass *Frauen im christlichen Gottesdienst Führungsrollen innehatten*. Daran besteht kein Zweifel.⁴¹ Frauen hatten bedeutende Führungspositionen in der Gemeinschaft inne, aber nur solange, wie das Christentum primär eine Religion in der privaten Sphäre blieb.

³⁹ Soziologen und Ethnologen argumentieren, dass in allen bekannten Kulturen die Frauen während der Schwangerschaft blutige Opfer durchführen dürfen und dass das Opfer tatsächlich ein Heilmittel dafür ist, von einer Frau geboren worden zu sein. Und dass nur die Geburt eines männlichen Kindes soziale Genealogien begründet im Gegensatz zu den natürlichen, die auch weibliche Kinder mit einschließt. Im katholisch-anglikanischen Dialog taucht regelmäßig die Frage an die Anglikaner auf, wie sie zugleich das Opfer und die Ordination von Frauen akzeptieren können. Das kann kein Opfer sein, so wie es die Katholiken (und man könnte fälschlicherweise hinzufügen, die Orthodoxen) verstehen. Mehr dazu in: *Nancy Jay: Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity*, Chicago 1992.

⁴⁰ Mehr dazu in: *Damien Casey: The 'Fractio Panis' and the Eucharist as Eschatological Banquet*; in www.womenpriests.org/gallery/mast_cat.asp (aufgerufen am 22.08.2017), zuerst erschienen im McAuley University Electronic Journal, 18. August 2002).

⁴¹ *Ben Witherington: Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge 1984; *ders.: Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988. Siehe auch meinen Vortrag „Η Πανορθόδοξη Σύνοδος και η παρακαταθήκη του Αποστόλου Παύλου για τον ρόλο των γυναικών“ (Das pan-orthodoxe Konzil und das Erbe St. Paulus' hinsichtlich der Rolle der Frauen), unter www.academia.edu/26833053 (in Griechisch, aufgerufen am 22.08.2017).

Die Frage sollte jedoch nicht sein, ob Frauen ordiniert *worden sind* oder *werden können*. Die Frage sollte vielmehr sein, ob die vorstehende Person – welchen Geschlechts auch immer – nicht so sehr in *persona Christi* als vielmehr in *persona ecclesia* handelte. Belege dafür, dass Frauen der Eucharistie vorstanden, sind nicht notwendigerweise ein Beleg dafür, dass Frauen *Priesterinnen* waren. Noch wichtiger ist die Frage, ob ihre Rolle in Bezug steht zu einem gewissen nicht-sakrifiziellen Verständnis der Eucharistie (wie es im Neuen Testament und in der Alten Kirche der Fall ist) und ob die vorherrschenden Methaphern eschatologischer Natur sind.⁴²

Wenn die Eucharistie vornehmlich als Opfer verstanden wurde, gibt es alle möglichen anthropologischen Gründe, warum Frauen am Tisch des Herrn nicht vorstehen können. Aber die Eucharistie wurde ursprünglich nicht als Opfer an sich verstanden, sondern, wie David Power es ausdrückt, als eine „Subversion des Opfers“⁴³; sie ist, wie Robert Daly überzeugend argumentiert, „eine *inkarnatorische Spiritualisierung des Opfers*, die im Neuen Testament und in der Alten Kirche wirksam ist“⁴⁴.

c) In der Ära der ungeteilten Kirche (die Ära der ökumenischen Konzile) lag der Fokus auf der Christologie, die natürlich in Beziehung zur Soteriologie stand. Im 20. Jahrhundert verlagerte sich als ein Resultat der Zersplitterung des Christentums und der sich daraus ergebenden Ineffizienz der christlichen Mission der Fokus unweigerlich auf die Ekklesiologie. Die drängendsten Fragen hinsichtlich des heutigen Zeugnisses für das Evangelium Christi sind zweifellos *anthropologischer* Natur. Um jedoch eine orthodoxe Anthropologie formulieren zu können, müssen wir über die weit hin akzeptierten Ansichten in der christlichen Literatur hinausgehen. Metropolit Kallistos (Ware) argumentiert, dass „viele Kirchenväter (Gregor

⁴² Nach Casey (“The ‘Fractio Panis’ and the Eucharist as Eschatological Banquet”) gibt es einen Zusammenhang zwischen der eschatologischen Erwartung der Ausgießung des Heiligen Geistes in den letzten Tagen und der prophetischen Führungsrolle der Frauen. In der kirchlichen Typologie des Ostens hieß es, der Bischof sei nach dem Bilde Gottes des Vaters, der Diakon nach dem Bilde Christi, die Diakonin nach dem Bilde des Heiligen Geistes; und die Priester nach dem Bilde der Apostel. Der Priester, weit entfernt davon in *persona Christi* zu sein, ist nur ein Bild der Apostel, heilige Menschen, sicherlich, aber nur Menschen, während die Diakoninnen, wie gesagt, nach dem Bild des Heiligen Geistes sind.

⁴³ Power, *The Eucharistic Mystery*, 140 ff.

⁴⁴ Robert, J. Daly: *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, 138. Obwohl sich nach Casey (“The ‘Fractio Panis’ and the Eucharist as Eschatological Banquet”) die Frage stellt, „ob das Opfer einer ‚inkarnatorischen Spiritualisierung‘ unterzogen werden kann und dann immer noch Opfer ist“ (n. 8).

der Theologe, Gregor von Nyssa, Isaak der Syrer etc.) der Überzeugung sind, dass ‚das göttliche Bild in Menschen mit der Seele assoziiert werden sollte und nicht mit dem Körper, und selbst in der Seele stünde es in Beziehung mit der Kraft der Selbsterkenntnis und der Sprache‘. Aber es gibt andere – die eine Minderheit, aber eine bedeutende, sein mögen –, die einen ganzheitlicheren Ansatz haben und versichern, dass das göttliche Bild nicht nur die Seele, sondern das ganze Sein, Körper, Seele und Geist zusammen, einschlieÙe. Damit sind sie in Übereinstimmung mit der Sichtweise des 5. Ökumenischen Konzils und des Christlichen Glaubensbekenntnisses. St. Irenäus von Lyon z. B. schreibt: *‚Die Seele und der Geist können Teil, aber nicht das Ganze, des Menschen sein; ein vollständiger Mensch ist ein Zusammentreffen und eine Vereinigung einer Seele, die den Geist des Vaters hat, und, gehalten im Bilde Gottes, eines barmherzigen Fleisches.‘*⁴⁵ Nach Metropolit Kallistos „ist die Realität der (menschlichen) Person jenseits und über jeder Erklärung für sie, die wir beibringen mögen. Das innerliche Element der Person ist die Selbstüberwindung, seine/ihre Fähigkeit stets offen zu sein, seine/ihre Fähigkeit, stets auf den anderen zu zeigen. Die menschliche Person ist es, die, anders als ein Computer, jeden Neustart auslöst. Ein Mensch zu sein, bedeutet, unvorhersehbar, frei und kreativ zu sein“.⁴⁶

Das Konzept der menschlichen Identität, so wie es in den letzten Jahren entwickelt worden ist, ist recht zwiespältig. Vormalig wurde die Identität als etwas „Gegebenes“ angesehen. Heute, nach gründlichen wissenschaftlichen Forschungen – obwohl deren Ergebnisse von einigen in Frage gestellt werden – heißt es, sie sei eine „Konstruktion“. Deshalb spricht man in den säkularen Wissenschaften davon, die Identität einer Person oder Gruppe zu „formen“, im Sinne eines „dynamischen Prozesses“, durch den das Individuum (oder die Gruppe) beständig durch die Umwelt beeinflusst wird und so ein „neues Ethos“ entwickelt.

⁴⁵ Adv. Haereses 5, 6,1 (Η δε ψυχή και το πνεύμα μέρος του ανθρώπου δύνανται είναι, άνθρωπος δε ουδαμός· ο δε τέλειος άνθρωπος σύγκρασις και ένωσις εστι ψυχής της επιδεξαμένης το πνεύμα του Πατρός και συγγραθείσης τη κατ' εικόνα Θεού πεπλασμένη σαρκί). Dieselbe Sichtweise findet sich in einer berühmten Passage von Michael Choniatis, die fälschlich St. Gregor Palamas zugeschrieben wurde, „... μη άν ψυχήν μόνην, μήτε σώμα μόνον λέγεσθαι άνθρωπον, αλλά το συναμφότερον, όν δη και κατ' εικόνα πεποιημένοι Θεός λέγεται“ – Man kann den Menschen nicht als Seele allein oder Körper allein bezeichnen, sondern nur als eine Einheit aus beidem, die Gott nach seinem Ebenbild geschaffen hat (*Προσωποποιΐαι*, PG 150, col. 1361C).

⁴⁶ Aus dem ersten Abschnitt seiner Festrede als ein assoziiertes Mitglied der Akademie von Athen, „Ο άνθρωπος ως μυστήριο. Η έννοια του προσώπου στους Έλληνες Πατέρες“ (Das menschliche Wesen als ein Geheimnis. Das Konzept der Person bei den griechischen Vätern), Academy of Athens publications 2006.

Moderne und postmoderne Ethiker versuchen, auf alle möglichen Weisen eine „inklusive Ethik“ einzuführen, während traditionelle Gesellschaften, und insbesondere Religionen, eine „exklusive Ethik“ vertreten. Die ersteren versuchen, eine Gruppe in ihren sozialen Kontext zu integrieren, den sie oftmals zu gestalten versuchen, während die letzteren die notwendige Distanz durch das Verharren in traditionellen Werten suchen. Es gibt natürlich Fälle, selbst in den Texten des Neuen Testaments, wo das Ethos aller Gruppen vermischt ist, sodass ihre „exklusive“ Seite feste Grenzen bezeichnet, außerhalb derer alles als häretisch ausgeschlossen ist, während ihre „inklusive“ Seite die vielfältige und sich beständig entwickelnde Gemeinschaft ausdrückt.⁴⁷

Christliche Anthropologie ist mit menschlicher Sexualität befasst. Säkularerseits wird direkt oder indirekt eine neue Ethik bekräftigt:

„Man kann unmöglich vorhersagen, was in Zukunft, in zweihundert oder dreihundert Jahren, mit den Varianten der Sexualität geschehen wird. Eines sollte man nicht vergessen: Männer und Frauen sind in ein Netz von Jahrhunderten kultureller Determinierungen eingebunden, die in ihrer Komplexität zu analysieren fast unmöglich ist. Es ist heutzutage unmöglich, von ‚Frauen‘ und ‚Männern‘ zu sprechen, ohne in einem ideologischen Theater gefangen zu sein, wo die Vervielfältigung der Darstellungen, Reflexionen, Erkenntnisse, Transformationen, Verzerrungen, der beständige Wechsel der Bilder und Fantasien von vornherein jegliche Beurteilung zunichte macht.“⁴⁸

Auf christlicher Seite gibt es ähnliche Bedenken. In einem „Brief aus Sheffield“, der Stadt, in der eine ÖRK-Konsultation zu Beginn der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ zusammenkam, heißt es:

„Wir begrüßen die Erkenntnis, dass die menschliche Sexualität nicht der (christlichen) Spiritualität widerspricht, die eine vereinigte ist und sich auf den Körper, die Seele und den Geist in ihrer Gesamtheit bezieht ... Unglücklicherweise war Sexualität jahrhundertlang und ist es auch heute noch ein Problem für Christen.“⁴⁹

In der Bibel wird die menschliche Person natürlich nie durch ihre Natur definiert, sei es das körperliche Selbst oder die materielle Welt, die sie umgibt, sondern durch ihre Beziehung zu Gott und ihren Mitmenschen.

⁴⁷ Eberhard Bons/Karin Finsterbusch (Hg.): Konstruktionen individueller und kollektiver Identität, Neukirchen-Vluyn 2016.

⁴⁸ Helene Cixous/Catherine Clement: La Jeune Née, 1975, auch auf Englisch (The Newly Born Woman, 1986).

⁴⁹ Connie Parvey (ed.): The Community of Women and Men in the Church: The Sheffield Report, Genf 1981, 83.

Darum wird die Erlösung nicht durch irgendeine Verleugnung des Körpers, einschließlich der Sexualität, erlangt, oder durch die Flucht in eine angeblich „spirituelle“ Welt. Die körperlichen und spirituellen Funktionen werden als eine untrennbare Einheit angesehen, die beide sowohl von Gott entfernen, als auch ihm zu Diensten sein können, d.h. zur Gemeinschaft mit Gott führen. Das menschliche „Fleisch“ führt weder zum Bösen noch ist es extrem gefährlich. Es wird es nur, wenn der Mensch seine ganze Existenz nicht Gott unterwirft, der ihn geschaffen hat, sondern ihm selbst.

Aber auch in der christlichen Tradition des Ostens wird die menschliche Natur, worauf J. Meyendorff schon vor langem hinwies, nicht als eine statische, abgeschlossene, autonome Einheit angesehen, sondern als eine dynamische Realität. Der Mensch wird durch seine Beziehung zu Gott bestimmt.⁵⁰ Die Natur des Menschen verlor daher nicht ihre Dynamik nach dem Sündenfall, weil sie durch die Gnade Gottes verwandelt werden kann. Tatsächlich ist es die Gnade Gottes, die dem Menschen wesentlich seine wirkliche und authentische Natur gibt.⁵¹

Metropolit Kallistos hat schon lange auf die Bedeutung der Anthropologie für die Zukunft der orthodoxen Theologie hingewiesen: „Zweifellos wird uns im 21. Jahrhundert die Ekklesiologie weiter beschäftigen ... aber der Schwerpunkt der theologischen Forschung wird sich von der Ekklesiologie auf die Anthropologie verlagern ... Die zentrale Frage wird nicht nur sein: Was ist die Kirche? Sondern grundsätzlicher noch: Was ist der Mensch?“⁵²

d) Ergänzend zu der anthropologischen Dimension in Bezug auf die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft, darf ein *ökologischer* Ansatz nicht vernachlässigt werden. Die gegenseitige (und nicht einseitige) Zusammengehörigkeit von Mann und Frau steht in einem Zusammenhang eines christlichen Verständnisses einer integralen Ökologie.⁵³ Interessanterweise wird in der römisch-katholischen Kirche und ihrer Sozialdoktrin⁵⁴ anerkannt, dass eine adäquate theologische Anthropologie im Hinblick auf soziale und ökologische Gerechtigkeit erforderlich ist. Bislang weist die ka-

⁵⁰ Byzantine Theology, 1972, 2.

⁵¹ A. a. O., 143 und 138.

⁵² Orthodox Theology in the 21st Century, Athen 2005, 25.

⁵³ Über integrale Ökologie siehe meinen Aufsatz: “The Witness of the Church in Today’s World, Three Missiological Statements on Integral Ecology”; in: www.academia.edu/28268455 (aufgerufen am 22.08.2017).

⁵⁴ Vgl. Compendium of the Social Doctrine of the Church; in: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (aufgerufen am 22.08.2017).

tholische Kirche (und ich möchte hinzufügen: alle traditionellen alten Kirchen) eine ambivalente Mixtur von Naturrecht und patriarchaler Ideologie auf. Wenn Mann und Frau sich einander sowohl in Kirche und Gesellschaft ergänzen, warum ist dann die patriarchalische, männliche oberste Leitung immer noch in der Kirchenhierarchie festgeschrieben, wo doch Mann und Frau in ihrem „ganzen Sein“ völlig homogen sind?⁵⁵

Natürlich ist dies etwas, das die säkulare „öko-feministische“ Bewegung schon lange im Blick hat. Es gibt da eine lange Abstammungslinie einer patriarchalischen Ideologie der männlichen Vorherrschaft und der weiblichen Unterordnung, die für viele Gelehrte die Folge der augustini-schen Lehre von der Erbsünde ist.⁵⁶ Es handelt sich jedenfalls auch um ein christliches (und sogar kirchliches) anthropologisches Anliegen. Es geht dabei nicht darum, was Frauen (oder Männer) wollen. Es geht darum zu erkennen, was Jesus Christus für die Kirche im 21. Jahrhundert will, zur Ehre Gottes, für die integrale menschliche Entwicklung, für einen integralen Humanismus und für eine integrale Ökologie im Lichte einer ädaquaten theologischen Anthropologie, die auf der authentischen, wenn auch latenten, Tradition der Kirche basiert, und nicht einfach auf der historisch etablierten.

„Solange wie die patriarchalische Zweiteilung herrscht, bleibt die subjektive menschliche Entwicklung unvollkommen, mit tiefgreifenden Auswirkungen auf die menschlichen Beziehungen und ebenso auf die Beziehungen zwischen Mensch und Natur. ... Es kann keine vollständig integrale Ökologie geben, solange die Menschheit sich als dominanter Mann gebärdet, der die Natur als unterwürfige Frau behandelt. Es kann keine andauernde soziale Gerechtigkeit und keine andauernde ökologische Gerechtigkeit geben, solange das menschliche Verhalten von einer patriarchalischen Geisteshaltung angetrieben wird.“⁵⁷

Das Alte Testament kennt viele Beispiele für das patriarchalische Vorurteil, insbesondere das Bild von der Frau, die aus dem Mann entnommen wird (Gen 2,22). Es war unausweichlich, dass dies im Neuen Testament

⁵⁵ Aus einem jüngeren Arbeitsentwurf (22. December 2015) – neben so vielen ermutigt durch die Bereitwilligkeit von Papst Franziskus, die Geschlechtergleichheit in seiner Kirche voranzubringen – von *Luis T. Gutiérrez* mit dem Titel: *Gender Balance for Integral Humanism & Integral Ecology*.

⁵⁶ Die hauptsächlich auf Genesis 3,16 basiert. Siehe auch meinen Aufsatz „Ο ιερός Αυγουστίνος ως ερμηνευτής του Αποστόλου Παύλου και το πρόβλημα της ανθρωπίνης σεξουαλικότητας“ (St. Augustin als Interpret von St. Paulus und das Problem der menschlichen Sexualität), unter www.academia.edu/1992336/ (aufgerufen am 22.08.2017).

⁵⁷ *Luis T. Gutiérrez*: *Gender Balance for Integral Humanism & Integral Ecology*; siehe: <http://pelicanweb.org/CCC.TOB.html> (aufgerufen am 22.08.2017).

richtiggestellt wurde, insbesondere durch die ausdrückliche Erklärung von Paulus: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau“ (Gal 4,4). Dass Gott „von einer Frau“ inkarniert wird, ist die Umkehrung dessen, dass die Frau „dem Mann entnommen“ ist. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass diese scheinbar unverfängliche Klarstellung der Zusammenfassung der kulturellen Entwicklung folgt, die nun erreichbar ist, aber in der menschlichen Geschichte noch in ihrer Fülle erreicht werden muss: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28).

Was ich hier ausgeführt habe, ist nichts anderes als ein „Beitrag“ zu einer theologisch, historisch und wissenschaftlich dauerhaften Lösung eines anstehenden Problems, das ein authentisches Zeugnis der Kirche im 21. Jahrhundert behindert. Die jahrhundertealten Vorurteile, pseudo-theologischen Argumente und kulturellen Gewohnheiten können nicht länger eine sich rasch wandelnde Gesellschaft überzeugen, die nach der Wahrheit hungert und dürstet.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann