

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 84 (1994)
Heft: 3-4

Artikel: Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?
Autor: Jensen, Anne
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404835>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem? *

Zu den jüngsten Entwicklungen in den anglikanischen, altkatholischen und orthodoxen Kirchen

- I. Die Frage der Frauenordination im ökumenischen Dialog
- II. Die Beziehungen zwischen den altkatholischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen
- III. Die Entwicklung in der altkatholischen Kirche
- IV. Die Reaktionen der Orthodoxie

I. Die Frage der Frauenordination im ökumenischen Dialog

Das Fragezeichen im Titel bezüglich des Problems mag verwundern – allzu offensichtlich wird zwischen den Kirchen über die Frauenordination nicht nur kontrovers, sondern mit äusserster Heftigkeit diskutiert, neue Kirchenspaltungen werden angedroht und die Ergebnisse der bisherigen ökumenischen Einigung in Frage gestellt. Dennoch: ist die Lage tatsächlich so dramatisch? Ist der Streit um die Priesterweihe von Frauen wirklich mit jenen grossen Konflikten vergleichbar, die in der Vergangenheit die Christenheit gespalten haben?

Mir scheint, dass man die Sache auch anders sehen kann. Heute wird zwar häufig die Stagnation in der Ökumene beklagt, doch meines Wissens macht niemand die zunehmende Zahl der Frauenordinationen dafür verantwortlich, sondern die Haltung der Kirchenleitungen, die sich trotz des erreichten theologischen Konsenses nicht zur «Öffnung der Grenzen» entschliessen können. Blickt man zurück, so kann man vielmehr feststellen: Die Entwicklung hin zur Frauenordination in vielen Kirchen läuft in Wirklichkeit parallel zur zunehmenden ökumenischen Einigung der Christen.

Man könnte es fast als ein Symbol bezeichnen, dass die erste Priesterweihe einer Frau – durch einen anglikanischen Bischof mit Zustimmung seiner Synode im Jahr 1944 in Hongkong – in eben jener Zeit vorgenom-

* Vollständiger Text des Habilitationskolloquiums, das Frau Dr. Anne Jensen, Mitarbeiterin am ökumenischen Institut Tübingen, am 31.1.1992 in gekürzter Form vorgetragen hat. In Nr. 4/1993 der Theologischen Quartalschrift erschien in stark bearbeiteter Form eine gerade um viele auf die altkatholische Entwicklung bezugnehmende Details gekürzte Version, so dass wir uns freuen, den Lesern unserer Zeitschrift den authentischen Wortlaut zur Kenntnis bringen zu können. – Die Redaktion.

men wurde, als die Gründung des Weltrats der Kirchen bevorstand. Allerdings war damals für die Frauen der Kairos offensichtlich noch nicht gekommen, denn die zur Priesterin ordinierte Diakonin Li Tim Oi trat schliesslich aufgrund des Protestes der Bischöfe in England freiwillig wieder von ihrem Amt zurück.

Als 1948 in Amsterdam die Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen stattfand, war das Problem der unterschiedlichen Praxis hinsichtlich der Frauenordination also bereits gegeben und wurde im Komitee «Leben und Arbeit der Frauen in den Kirchen» diskutiert. Damals kam man zu folgendem Ergebnis:

«Die Kirchen sind in der wichtigen Frage der Zulassung von Frauen zum Pfarramt (ministry) nicht einer Meinung. Manche Kirchen sind aus theologischen Gründen nicht geneigt, die Frage einer solchen Ordination zu erwägen; manche haben im Prinzip nichts einzuwenden, sehen aber verwaltungsmässige oder soziale Schwierigkeiten; manche gestatten eine teilweise, aber nicht volle Teilnahme an der Arbeit des Pfarramtes; in anderen sind Frauen für alle Ämter (offices) in der Kirche wählbar. Sogar in der letzten Gruppe schaffen jedoch gesellschaftliche Sitte und öffentliche Meinung noch Hindernisse. In manchen Ländern lässt eine Knappheit an Geistlichen dringende praktische und religiöse Probleme entstehen. Diejenigen, welche die Zulassung von Frauen zum Pfarramt wünschen, glauben, dass die Kirche vor Erreichen dieses Zieles nicht ihre volle Gesundheit und Kraft erlangen wird. Wir sind gemeinsam der Ansicht, dass diese ganze Sache noch weiteres sorgfältiges und objektives Studium verlangt.» (Bericht des Komitees für Leben und Arbeit der Frauen, Punkt 4)¹

Diese Gesamtbeschreibung trifft heute im wesentlichen immer noch zu – allzu viel geändert hat sich also nicht, ausser dass die Zahl der Mitgliedskirchen, die Frauen ordinieren, ständig zunimmt. In der Samm-

¹ Zitiert aus: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan V), hg. Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, Zürich 1948, 194f.; engl. Original: "The churches are not agreed on the important question of admission of women to the full ministry. Some churches for theological reasons are not prepared to consider the question of such ordination; some find no objection in principle but see administrative or social difficulties; some permit partial but not full participation in the work of the ministry; in others women are eligible for all offices of the Church. Even in the last group, social custom and public opinion still create obstacles. In some countries a shortage of clergy raises urgent practical and spiritual problems. Those who desire the admission of women to the full ministry believe that until this is achieved the Church will not come to full health and power. We are agreed that this whole subject requires further careful and objective study." (Report of Committee IV: I. The Life and Work of Women in the Church, 4. Ordination of Women), in: The First Assembly of the World Council of Churches (Man's Disorder and God's Design), ed. W. A. Visser 't Hooft, London 1949, 147.

lung der offiziellen Konvergenz- und Konsenspapiere von 1931 bis 1982 «Dokumente wachsender Übereinstimmung»² taucht das Stichwort «Frauenordination» nur fünfmal auf; die Texte füllen knapp 8 Seiten des über 700seitigen Bandes. Das ist nicht eben viel für ein gewichtiges ökumenisches Problem.

Die erste Problematisierung der Frage findet sich interessanterweise im *methodistisch/römisch-katholischen Dialog* (also im Gespräch mit einer Freikirche) im «Schicksalsjahr» 1976 (ich werde auf das Datum zurückkommen): Dort wird in knappen fünf Zeilen der faktische Dissens in Theorie und Praxis festgestellt³. Ähnlich verfahren *Anglikaner und Orthodoxe*, die 1978 in der «Athen-Erklärung» getrennt ihre unterschiedlichen Auffassungen zu Protokoll geben – es ist mit fünf Seiten die umfassendste Äusserung zu der Frage⁴. 1979 folgt seitens der *Anglikaner und römischen Katholiken* der «Salisbury-Bericht»; er umfasst eine halbe Seite. Obwohl ihm ein erregter Briefwechsel zwischen Papst Paul VI. und Erzbischof Donald Coggan vorangegangen war⁵, wird hier ausdrücklich festgehalten, dass der Streit um die Frauenordination den erreichten Konsens über «Ursprung und Wesen des ordinierten Amtes» nicht in Frage stellt⁶. Ähnlich lautet das Papier von *Lutheranern und Katholiken* von 1980 (eine gute halbe Seite)⁷. Den vorläufigen Abschluss bildet das sogenannte Lima-Dokument von 1982, die Konvergenzerklärung «Taufe, Eucharistie und Amt» der Kommission von Faith and Order, an der auch römisch-katholische Theologen sowie andere Nicht-Mitglieder des Weltrats der Kirchen mitgearbeitet haben: Hier wird der Frage der Frauenordination eine halbe Seite Text gewidmet und eine weitere halbe Seite Kommentar – in letzterem wird auf die inzwischen

² Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. *Harding Meyer/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer*, Paderborn 1983; engl.: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed. *Harding Meyer/Lukas Vischer* (Faith and Order Paper 108), Genf 1984.

³ M-RK/2 («Dublin-Bericht») 102; Dokumente, 447.

⁴ A-O/2, («Athen-Erklärung») 5–15; Dokumente, 90–94.

⁵ Briefe des Erzbischofs Dr. Donald Coggan vom 9.7.1975 und 10.2.1976 (grösstenteils abgedruckt in: *The Replies of the Leaders of Certain Churches to Letters of the Archbishop of Canterbury Concerning the Ordination of Women to the Priesthood with Extracts from the Archbishop's Letters*, ed. by the Church Union, London, 1977); Briefe des Papstes Paul VI. vom 30.11.1975 und 23.3.1976 (letztere in: a. a. O., 1–4; sowie in: AAS 68 [1976] 599–601).

⁶ A-RK/3 Erl., («Salisbury-Bericht») 5; Dokumente, 158.

⁷ L-RK/5, 25; Dokumente, 337.

gemachten positiven Erfahrungen verwiesen⁸. Im Hinblick auf die wechselseitige Anerkennung der Ämter wird die Frage dann noch ein zweites Mal problematisiert:

«Einige Kirchen ordinieren Männer und Frauen, andere ordinieren nur Männer. Unterschiede in dieser Frage werfen Hindernisse für die gegenseitige Anerkennung der Ämter auf. Aber diese Hindernisse dürfen nicht als unüberwindliche Hürden für weitere Bemühungen um gegenseitige Anerkennung angesehen werden. Offenheit füreinander trägt die Möglichkeit in sich, dass der Geist sehr wohl zu einer Kirche durch die Einsichten einer anderen sprechen kann. Ökumenische Erwägungen sollten daher die Erörterung dieser Frage fördern und nicht hemmen.»⁹

Die Frage, ob Frauen zu Diakoninnen ordiniert werden können und wie eine solche Weihe zu bewerten ist, wird in den interkonfessionellen Konsentexten bis 1982 überhaupt nicht diskutiert. Wir können also einen *ersten Befund* erheben: Solange die Frauenordinationen nur im reformatorischen und freikirchlichen Bereich angesiedelt waren, hat die Frage den ökumenischen Dialog in keiner Weise beeinträchtigt. Trotz der zunehmenden Frauenordinationen haben die orthodoxen Kirchen ihre Mitarbeit im Weltrat der Kirchen ständig intensiviert und auch die Kontakte zwischen dem Weltrat der Kirchen und den Organen der römisch-katholischen Kirche haben zugenommen.

Dies alles scheint sich 1976 geändert zu haben: In diesem Jahr wurde in den USA die am 29. Juli 1974 in Philadelphia *illicite* erfolgte Ordination von elf Diakoninnen zu Priesterinnen durch drei Bischöfe im Ruhestand von der Generalsynode der Episcopal Church als *valide* anerkannt¹⁰. Vorausgegangen waren schon 1971 drei Ordinationen in Hongkong; grundsätzlich für die Frauenordination ausgesprochen hatten sich die Generalsynoden der Kirchen von Burma (1972), Indischer Ozean (1974), Neuseeland (ebenfalls 1974), Wales, Kanada und England (alle 1975). In den USA war die Frage dagegen 1973 mit einer knappen Mehrheit negativ entschieden worden¹¹. Auffällig ist, dass auch hier die frühesten positiven Entscheidungen aus «Missionsländern» kommen – ähn-

⁸ FO/A, (Lima/Amt) 18; Dokumente, 573.

⁹ FO/A, (Lima/Amt) 54; Dokumente, 584.

¹⁰ Eines der theologisch interessantesten Dokumente aus der anglikanischen Debatte über Frauenordination ist der «Report on the Validity of the Philadelphia Ordination», der von vier Theologen nach dem Ereignis auf Bitte eines Diözesanbischofs erstellt wurde. Er ist abgedruckt in: *The Ordination of Women: Pro and Con*, ed. Michael P. Hamilton/Nancy S. Montgomery, New York 1975, 179–195.

¹¹ Informationen aus: AKID Nr. 176/1460, vom 10.7.1975.

lich wie die frühen Impulse in der ökumenischen Bewegung. Seit 1976 breitete sich die Praxis von Frauenordinationen im anglikanischen Bereich immer mehr aus und fand ihren Höhepunkt am 12. Februar 1989, als in Amerika Barbara Harris zur Bischöfin der Episkopalkirche ordiniert wurde.

Zurück nach 1976. In diesem Jahr äusserte sich die Römische Glaubenskongregation durch die Veröffentlichung von «Inter Insigniores»¹² zwar nicht «unfehlbar», aber doch verbindlich zur Frage der Frauenordination: «Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild des Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen» (Einl.)¹³. Hauptargumente waren die Berufung auf die Tradition und der Hinweis auf die *repraesentatio Christi*, die durch eine Frau nicht geschehen könne.

Die Bischöfe der altkatholischen Kirche reagierten im gleichen Jahr 1976 mit einer wesentlich kürzeren, aber in der Sache noch restriktiveren Erklärung auf die anglikanischen Organisationen:

«Die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz der Utrechter Union kann, in Übereinstimmung mit der alten ungeteilten Kirche, einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen. Der Herr der Kirche, Jesus Christus, hat durch den Heiligen Geist zwölf Männer in das apostolische Amt berufen, um sein Erlösungswerk für die Menschen fortzusetzen. Die katholischen Kirchen des Ostens und Westens haben nur Männer in das sakramentale katholisch-apostolische Amt berufen. Die Frage der Ordination von Frauen berührt die Grundordnung und das Mysterium der Kirche. Die Kirchen, welche die Kontinuität mit der alten, ungeteilten Kirche und ihrer sakramentalen Ämterordnung bewahrt ha-

¹² Inter Insigniores. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3, hg. Deutsche Bischofskonferenz), 1976; lat.: AAS 69 (1977) 98–116.

¹³ Das Zitat ersetzt hier meine von *Peter Hünermann* im Kolloquium zu Recht kritisierte Formulierung «die Priesterweihe von Frauen sei unvereinbar mit der katholischen Glaubenslehre». Zum Grad der kanonischen Verbindlichkeit dieses Dokumentes vgl.: *Peter Hünermann*, Roma locuta – Causa finita? Zur Argumentation der vatikanischen Erklärung über die Frauenordination, in: HK 31 (1977) 206–209; *Hervé Legrand*, Die Frage der Frauenordination aus der Sicht katholischer Theologie. «Inter Insigniores» nach zehn Jahren, in: Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen, hg. *Elisabeth Gössmann/Dietmar Bader* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg), München–Zürich 1987, 89–111.

ben, sollten die Frage der Frauenordination gemeinsam beraten und dabei die möglichen Folgen einseitiger Entscheidungen voll in Betracht ziehen.»¹⁴

Die Altkatholiken gingen also zunächst noch weiter in ihrer Ablehnung als die Römische Glaubenskongregation, da sie auch das weibliche Diakonat miteinbezogen – allerdings sollten sie ihre Meinung bald revidieren, wie wir sehen werden.

Auf dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Entscheidungen von 1976 (auch die «Athen-Erklärung» von 1978 der Anglikaner und Orthodoxen geht auf eine Konferenz in Moskau in diesem Jahr zurück) scheint es interessant, die Entwicklung in den von Rom getrennten Kirchen katholischer Tradition zu untersuchen, und zwar sowohl im Hinblick auf die theologische Diskussion der Frage wie hinsichtlich der konkreten Etappen im Übergang zu praktizierten Ordinationen und schliesslich in bezug auf die Auswirkungen, die diese Ordinationen auf die Beziehungen der drei Kirchen untereinander hatten. Dafür sei zunächst die Situation vor 1976 skizziert.

II. Die Beziehungen zwischen den altkatholischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen

Diesen drei von Rom getrennten Kirchenfamilien ist gemeinsam, dass sie sich als eine *Communio* von unabhängigen Landes- oder Regionalkirchen ansehen, die kein zentrales Jurisdiktionsorgan kennen. 1889 schlossen sich durch die «Utrechter Union» jene Katholiken der Schweiz, Deutschlands und Österreichs, die das Unfehlbarkeitsdogma des 1. Vatikanums ablehnten, mit der kleinen «Kirche von Utrecht» zusammen, die sich bereits 150 Jahre zuvor in den Wirren des Jansenismus von Rom losgesagt hatte. Zu Anfang unseres Jahrhunderts kamen noch weitere Kirchen in Osteuropa und Amerika hinzu. In der bereits erwähnten Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz haben diese Kirchen sich ein zentrales synodales Gremium geschaffen; einen Primas kennen sie nicht¹⁵.

¹⁴ Text entnommen aus: *Urs Küry*, Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (Die Kirchen der Welt III), Stuttgart 1978 (von *Christian Oeyen* ergänzt und mit einem Nachtrag versehen), 460f.

¹⁵ Vgl. *Urs Küry* (s. o.); *Erwin Fahlbusch*, Kirchenkunde der Gegenwart (Theologische Wissenschaft 9), Stuttgart 1979.

Die «Anglican Communion», zu der etwa dreissig Kirchen gehören, sieht den Erzbischof von Canterbury als ihren Primas an, doch hat er keinerlei jurisdiktionelle Vollmachten, ebenso wenig wie der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, der Ehrenprimas der Orthodoxie¹⁶. Auf die Altorientalischen Kirchen kann ich hier nicht eingehen. Seit 1867 versammelt die sogenannte «Lambeth-Konferenz» alle zehn Jahre die Bischöfe der anglikanischen Kirchen¹⁷. In der Orthodoxie bemüht man sich seit Anfang des Jahrhunderts um das Zustandekommen eines Panorthodoxen Konzils, was zu einer Art Institutionalisierung relativ regelmässiger panorthodoxer, nunmehr «vorkonziliarer» Konferenzen geführt hat¹⁸.

Noch zwei weitere Gemeinsamkeiten zwischen diesen Kirchenfamilien sind zu betonen: 1. Sie kennen kein Eheverbot für ihren Klerus (mit Ausnahme der orthodoxen Bischöfe, die zum Zölibat verpflichtet sind); 2. Die Laien haben bei ihnen in kirchlichen Gremien wie Pfarrgemeinderäten, Diözesansynoden usw. weit mehr Mitspracherechte als dies in der römischen Kirche der Fall ist. Dieser Unterschied, der wichtig ist für die Bedeutung, die man der Frauenordination in einer Kirche zumisst, wird oft wenig beachtet. In der Orthodoxie beispielsweise, insbesondere in Griechenland, ist sowohl die wissenschaftliche Theologie an den Universitäten wie auch die katechetische Unterweisung in den Schulen Sache der Laien. Wenn sie ein Theologiestudium absolviert haben (die Priester werden nur als Liturgen ausgebildet), sind sie zur Predigt berechtigt. Alle diese Funktionen können grundsätzlich auch von Frauen ausgeübt werden; für die Lehre ist das durchaus üblich, für die Predigt im Gottesdienst dagegen nicht¹⁹.

¹⁶ Vgl. Die Kirche von England und die anglikanische Kirchengemeinschaft, hg. *Hans Heinrich Harms* (Die Kirchen der Welt IV), 1966. Bei *Fahlbusch* (s. o.) kommt der Anglikanismus nur als Unterpunkt eines Exkurses vor, weil das Auswahlkriterium seiner «Kirchenkunde der Gegenwart» die Mitgliedschaft in der «Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der BRD und Berlin/West» ist (17). Vgl. ferner: Kap. IV. Der ökumenische Weg des Anglikanismus, Altkatholizismus und der Freikirchen, in: *Handbuch der Ökumenik II*, hg. *Hans Jörg Urban/Harald Wagner*, Paderborn 1986.

¹⁷ Vgl. *Eric W. Kemp*, The Problems of Church Relationships facing the Anglican Communion in the coming Lambeth Conference, in: *IKZ* 78 (1988) 65–78.

¹⁸ Vgl. *Anne Jensen*, Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen (Ökumenische Theologie 14), Zürich–Einsiedeln–Köln 1986.

¹⁹ Diese Angaben entstammen einem Vortrag von *Anastasia Protopsaltis*, Die Orthodoxe Kirche, gehalten in der Evangelischen Akademie Bad Boll, 30.10.1991.

Zwischen diesen drei von Rom getrennten, aber sich nicht minder als katholisch verstehenden Kirchen bestehen seit langem Bestrebungen, sich gegenseitig anzuerkennen, um zur Interkommunion, wenn nicht gar zur «full communion» zu gelangen. Hinsichtlich des Vokabulars bestehen hier Schwankungen: Man hat versucht, zwischen «intercommunion» (der eucharistischen Gastfreundschaft), «full intercommunion» (der Möglichkeit Amtsträger auszutauschen) und der «full communion» (der organisatorischen Kircheneinheit) zu differenzieren, doch meist wird mit «full communion» die Möglichkeit zur Interzelebration bezeichnet²⁰.

Dieses Ziel wurde zwischen *Anglikanern und Altkatholiken* tatsächlich erreicht. Bereits 1880 anerkannten die Altkatholiken die «Einheit des Episkopats» (mit einigen Störmanövern seitens der Holländer bis 1925), d.h. sie anerkannten die Gültigkeit der anglikanischen Weihen – ein Schritt, zu dem sich die römisch-katholische Kirche bis heute nicht durchringen konnte²¹. Der definitive Schritt zur Abendmahlsgemeinschaft zwischen Anglikanern und Altkatholiken (einschliesslich des Rechtes zur Interzelebration) ist 1931 in der Übereinkunft von Bonn erfolgt. Das Abkommen hat den Wortlaut:

«1. Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der andern und hält die eigene aufrecht.

2. Jede Kirchengemeinschaft stimmt der Zulassung von Mitgliedern der andern zur Teilnahme an den Sakramenten zu.

²⁰ Vgl. *Urs von Arx*, Zwischen Krise und Stabilität, in: IKZ 81 (1991) 1–40.

²¹ 1990 war der ÖR zu entnehmen: «Eine gemeinsame anglikanisch/römisch-katholische Studie <Anglikanische Weihen – Bericht über den sich fortentwickelnden Kontext ihrer Bewertung in der römisch-katholischen Kirche> wurde kürzlich in den USA veröffentlicht. Sie plädiert für eine Neubewertung, die eine Revision der Nichtigkeitserklärung dieser Weihen durch Leo XIII. im Jahr 1896 zur Folge haben könnte.» ÖR 39 (1990) 485. Im neuesten Konsensdokument der zweiten anglikanisch/römisch-katholischen Dialogkommission (ARCIC II) vom September 1990 steht die Frage der nicht anerkannten Weihen in der Liste der noch zu lösenden Probleme an erster Stelle; es folgen die Frauenordination, die «moral issues» und die Frage nach der Autorität; beim letzten Punkt geht es nicht nur um die Primatsfrage, sondern auch um die Rolle der Laien in Entscheidungsprozessen (The Church as Communion 57, in: The Pontifical Council For Promoting Christian Unity. Information Service 77, 1991/II, 96). In der offiziellen Stellungnahme Roms zum ersten Konsensdokument «The Final Report» (ARCIC I, Windsor 1981), die erst am 5. 12. 1991 veröffentlicht wurde, werden laut KNA folgende Probleme als ungelöst benannt: 1. die Realpräsenz; 2. das Weihesakrament (die Frauenordination kommt hier nicht zur Sprache); 3. das Unfehlbarkeitsdogma; 4. die Mariologie; vgl. KNA-ÖKI vom 11. 12. 1991, 3.

3. Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Übernahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der anderen eigentümlich ist, sondern schliesst in sich, dass jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.»²²

Das Verhältnis zum christlichen Osten ist von der Geschichte her für den Anglikanismus natürlich ein ganz anderes als das der Kirchen der Utrechter Union. Doch aus der Perspektive der heutigen Orthodoxie handelt es sich in beiden Fällen um westliche katholische Kirchen. So verliefen die ökumenischen Kontakte zunächst parallel: 1968 auf der 4. Panorthodoxen Konferenz wurde beschlossen, mit beiden Kirchen offizielle bilaterale theologische Dialoge aufzunehmen. Die anglikanisch-orthodoxe Kommission begann 1973 mit ihrer Arbeit, die altkatholisch-orthodoxe 1975 (zum Vergleich: erst 1980 begann der offizielle theologische Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, 1982 mit dem lutherischen Weltbund).

Wie wir bereits sahen, kam es in der anglikanisch-orthodoxen Kommission zu erheblichen Spannungen nach der Anerkennung der «unerlaubten» Weihen von 1974 durch die Episkopalkirche der USA. Der Dialog geriet danach zwar ins Stocken und es kam schliesslich zu den getrennten Erklärungen von Athen (1978), aber allen Unkenrufen zum Trotz wurde das Gespräch bereits 1980 wiederaufgenommen und geht seither normal weiter; die letzte Vollversammlung der gemischten Kommission fand 1989 statt.

Der Dialog mit den Altkatholiken kam 1987 sogar zum offiziellen Abschluss, d. h. der theologische Konsens gilt als hergestellt; er bedarf lediglich noch der Sanktion durch die jeweiligen Kirchenleitungen²³. Konkret heisst das für die Orthodoxie: Er müsste durch ein Panorthodoxes Konzil bestätigt werden. Also im Klartext: Die definitive Entscheidung ist *sine die* vertagt. Trotzdem ist die offizielle Einigung einer westlichen Kirche auf theologischer Ebene mit der östlichen Orthodoxie ein beachtenswertes Ereignis, und man begreift die Emotion, mit der *Damaskinos Papandreou*, Metropolit der Schweiz und Generalsekretär der künftigen panorthodoxen Synode, gegenüber einer häufig anzutreffenden Tendenz, den Osten gegen den Westen auszuspielen, betont: «Wir haben durch den Dialog eine andere Antwort gegeben. Dieser christliche

²² Zitiert nach *Küry* (s. o.), 110.

²³ Vgl.: *Koinonia auf altkirchlicher Basis*. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, hg. *Urs von Arx*, Beiheft zu IKZ 79, 1989.

Geist – ob lateinisch oder griechisch – bildet ein einziges Erbe des Westens und Ostens.»²⁴

Das Abschlussdokument des offiziellen theologischen Dialogs zwischen den Altkatholiken und der Orthodoxie wurde 1987 in Kavala (Griechenland) unterzeichnet. Zu diesem Zeitpunkt hatte die altkatholische Kirche bereits selbst den Weg hin zur Frauenordination beschritten (davon wird noch die Rede sein). Wie wurde das Problem nun im Konsenspapier gelöst? Das gesamte Kompendium der in sieben Vollversammlungen erarbeiteten Beschlüsse umfasst etwa 50 Seiten. Die Frage der Frauenordination wird in einem einzigen Satz abgehandelt. Er lautet:

«4. Die ungeteilte Kirche hat, abgesehen von der nicht geklärten Einrichtung der Diakoninnen, die Ordination von Frauen nicht zugelassen.» (Aus: V. Sakramentenlehre, 7. Die Ordination)²⁵

In der für die Orthodoxie typischen vorsichtig-pragmatischen Haltung hinsichtlich neuer dogmatischer Festlegungen begnügt man sich hier also mit einer Feststellung des historischen Befundes, ohne über die Zukunft zu präjudizieren. Für die Diakoninnen wird sogar ausdrücklich gesagt, dass die Wertung ihrer Ordination strittig ist. Diese offizielle bzw. offiziöse Stellungnahme (denn es handelt sich ja nur um die Äusserungen einer offiziell ernannten Theologenkommission) lässt also alle Türen offen. Man könnte sich uneingeschränkt darüber freuen, wenn man nicht wüsste, dass hier nicht alles gesagt worden ist.

Das Ungesagte verrät ein Beitrag von dem bereits zitierten *Damaskinos Papandreou* in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift von 1989, dem altkatholischen theologischen Publikationsorgan. Dort legt er nämlich den Altkatholiken nahe, ihre Interkommunion mit den Anglikanern aufzukündigen, und er äussert die Befürchtung, dass die zu erwartende Entscheidung der Altkatholiken für die Frauenordination die erreichte Einigung bedrohen könnte²⁶. Allerdings spricht Damaskinos Papandreou hier nicht in offizieller Mission, sondern gleichsam «privat» als theologischer Kommentator.

²⁴ *Damaskinos Papandreou*, Der orthodox-altkatholische Dialog. Ein Modell für die Überwindung der kirchlichen Spaltung zwischen Abendland und Morgenland?, in: IKZ 78 (1988) 88.

²⁵ Zitiert nach: Koinonia (s.o.), 95.

²⁶ *Damaskinos Papandreou*, Theologischer Konsens und kirchliche Gemeinschaft. Die Einheit zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche, in: IKZ 79 (1989) 44–52.

Ich werde am Ende noch einmal auf weitere orthodoxe Äusserungen zur Frauenordination zurückkommen, doch jetzt möchte ich mich zunächst der Entwicklung in der altkatholischen Kirche selbst zuwenden. Den langen und komplizierten Weg nachzuzeichnen, den die anglikanischen Kirchen in ihrer Ordinationspraxis durchlaufen haben, ist im Rahmen dieses Kolloquiums nicht möglich; es sei nur auf einige Stationen hingewiesen. Durch Handauflegung eingesetzte Diakonissen gab es in England bereits seit 1862. 1920 empfahl die Lambeth-Konferenz, den weiblichen Diakonat in den Rang einer kanonischen Weihe zu erheben. Doch erst als die Lambeth-Konferenz von 1968 noch einmal ausdrücklich die Entscheidung von 1920 bestätigte, wonach Diakoninnen durch ihre Ordination den gleichen kanonischen Rang wie männliche Diakone haben, setzte sich auch in der Praxis die Ordination von Frauen zum Diakonat allmählich durch²⁷. Die weiteren Schritte hin zur Priester- und sogar Bischofsweihe wurden bereits erwähnt.

III. Die Entwicklung in der altkatholischen Kirche

In gewisser Weise wiederholt sich dieser Prozess, der in der anglikanischen Kirche seit etwa 1920 zu verfolgen ist, gleichsam unter unseren Augen seit den siebziger Jahren in der altkatholischen Kirche. Wir sahen bereits: Zunächst hatte sie jede Ordination von Frauen grundsätzlich abgelehnt. Allerdings war schon 1971 auf der 13. Internationalen Altkatholischen Theologenkonzferenz hinsichtlich der Frauenordination der Gedanke laut geworden, dass man vielleicht auch hier einen Alleingang wagen müsse wie vor hundert Jahren bei der Abschaffung des Zölibats: «Können wir uns einfach hinter der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche verschanzen?» fragte man sich²⁸.

²⁷ Zu der anglikanischen Diskussion um Frauenordination vgl. *Patricia A. Kendall* (ed.), *Women and the Priesthood: A Selected and Annotated Bibliography*, Episcopal Diocese of Pennsylvania 1976; *The Ordination of Women to the Priesthood. A consultative document presented by the Advisory Council for the Church's Ministry* (General Synod 104, 1972); *Supplementary Report on the Ordination of Women to the Priesthood* (General Synod 104B, 1975); *Emily C. Hewitt/Suzanne R. Hiatt*, *Women Priests Yes or No*, New York 1973; *The Ordination of Women: Pro and Con*, ed. *Michael P. Hamilton/Nancy S. Montgomery*, New York 1975; *Norene Carter*, *The Episcopalian Story*, in: *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, ed. *Rosemary Ruether/Eleanor McLaughlin*, New York 1979.

²⁸ IKZ 62 (1972) 213.

Doch soweit war die Mehrheit noch nicht. 1972 liess die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz verlauten, dass Frauen weder die Eucharistie feiern noch andere Sakramente spenden könnten²⁹. 1973 erschien in der IKZ ein ausführlicher Artikel von Kurt Pursch, der den Ausschluss der Frauen vom Priestertum mit den unterschiedlichen Geschlechterrollen des Vaters und der Mutter in der Familie begründete. Den Repräsentationsgedanken brachte er ausdrücklich mit dem Willen Jesu in Zusammenhang: Dieser habe selbst entschieden, wer ihn repräsentieren könne. Die römische Umwelt sei emanzipationsfreundlich gewesen; wenn in der jungen Kirche gegenläufige Tendenzen deutlich werden, könne man daraus schliessen, dass Jesus diese Emanzipation abgelehnt habe³⁰. 1975, auf der 16. Internationalen Altkatholischen Theologenkonzferenz, wurden die mittlerweile «unerlaubt» ordinierten Anglikanerinnen abfällig als «Piratenpriester» bezeichnet; man befürwortete allerdings die verstärkte Mitarbeit von Frauen in allen kirchlichen Gremien³¹. 1976 erfolgte dann das bereits zitierte grundsätzliche Nein der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz³².

Aber, und das ist bemerkenswert: trotz dieser Ablehnung wurde die Interkommunion zwischen den Anglikanern und den Kirchen der Utrechter Union aufrechterhalten! Den anglikanischen Priesterinnen wurde lediglich verweigert, in altkatholischen Gottesdiensten zu zelebrieren. Nur vor Ort, d. h. in den Vereinigten Staaten und Kanada, kam es zur Aufkündigung der Interkommunion durch die Polish National Catholic Church, doch hier wurde der Kontakt, wenn auch nicht die Eucharistiegemeinschaft, bald wieder hergestellt³³. 1977 fand eine anglikanisch-altkatholische Theologenkonzferenz statt, die keinen Konsens herstellen konnte und das einseitige Vorgehen einer Kirche problematisierte – zu einem Abbruch der Beziehungen kam es jedoch nicht³⁴.

Was schliesslich die Wende in der Einstellung der Altkatholiken zur Frauenordination bewirkt hat, vermag ich nicht zu sagen, aber 1982 revidiert die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz ihre Entscheidung von 1976 und stimmt der Ordination von Frauen zum Diakonat grundsätzlich zu. 1984 wurde beschlossen, ein für Männer und Frauen

²⁹ Angabe bei Pursch (s. u.), 129.

³⁰ Kurt Pursch, Frauen als Priester, in: IKZ 63 (1973) 129–167.

³¹ IKZ 66 (1976) 103 ff.

³² S. o.: S. 5 und Anm. 14.

³³ Vgl. AKID Nr. 176/1487, 1. 9. 1976; Urs von Arx, Zwischen Krise und Stabilität, IKZ 81 (1991) 1 (mit der sehr ausführlichen Anm. 3).

³⁴ Vgl. die Resolution der Konferenz, IKZ 67 (1977) 185 f.

gleichlautendes Weiheformular zu erarbeiten. Im gleichen Jahr behandelt die 24. Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz das Thema: «Für eine reichere Entfaltung des apostolischen Amtes im Blick auf die Ergänzung von Mann und Frau». Alle Referenten entkräfteten die bisher vorgebrachten Argumente gegen die Ordination von Frauen, und die Konferenz verabschiedet schliesslich höchst bemerkenswerte Thesen:

«1. Die auf überholten nichttheologischen Voraussetzungen beruhende Argumentation der altkirchlichen Tradition gibt uns heute auf, die Frage der Ordination von Frauen zum Presbyterat neu zu bedenken.

2. Der ordinierte Amtsträger repräsentiert sowohl Christus, den Sohn Gottes, als auch die Gemeinde, den Tempel des Heiligen Geistes. Die Beschränkung dieser Repräsentation auf Männer allein wird als Mangel empfunden. Wir suchen nach einem Weg, diesen Mangel zu beheben.

3. Wir empfehlen eine reichere Entfaltung des Amtes im Sinn der Polarität von Mann und Frau. Mann und Frau ergänzen sich gegenseitig und sind aufeinander angewiesen, so dass sich in einem so erweiterten Amt die Fülle der Menschheit zeigt. Eine Konferenzminderheit legt Wert auf den Zusatz: «Dabei ist auch die Bedeutung des bereits angenommenen ständigen Diakonats von Männern und Frauen zu bedenken.»

4. Der notwendige Bewusstseinswandel in der Einstellung zum Amt wird nicht allein durch die Zulassung von Frauen herbeigeführt. Der Abbau des Ein-Mann-Betriebs müsste damit verbunden sein: Die Gemeinde ist eine Angelegenheit aller.

5. Das Gespräch mit den anderen katholischen Kirchen soll gesucht werden im Hinblick auf einen möglichen Konsens. Wird dieser nicht erreicht, müssten wir uns fragen, ob wir eigenständig nach unserer Überzeugung zu handeln hätten. Eine solche Entscheidung wäre auch als Dienst an den anderen katholischen Kirchen zu verstehen.»³⁵

Hier wird also nicht nur die Ordination von Frauen grundsätzlich bejaht, sondern gleichzeitig setzt eine tiefergehende Reflexion darüber ein, wie kirchliche Ämter innerhalb der Gemeinden auszuüben sind. Bereits ein Jahr später, als die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz revidierte Riten für die Feier der Bischofs- und Priesterweihe (selbstverständlich nur in einer «männlichen» Version) in Kraft setzte, «gab sie zugleich den Ritus der Weihe von Diakonen und Diakoninnen frei, der jedoch für Verbesserungen aus der praktischen Erfahrung geöffnet bleiben sollte» – so berichtet *Sigisbert Kraft*, der altkatholische Bischof von Deutschland³⁶. Interessant ist hier, dass die Internationale Alt-

³⁵ IKZ 75 (1985) 70.

³⁶ *Sigisbert Kraft*, Die neugefasste Weiheliturgie der altkatholischen Kirchen und ihre ekklesiologische Bedeutung, in: IKZ 79 (1989) 192–203.

katholische Liturgiekommission «das Wagnis der völligen Neubearbeitung einer wörtlichen oder nur modifizierten Übernahme des römischen bzw. eines anglikanischen (oder gar des orthodoxen) Ritus vorgezogen hat»³⁷ – für die Bischofs- und Priesterweihe hatte sie sich dagegen an das Pontificale Romanum gehalten.

Es wird hier nicht ausdrücklich gesagt, dass die Ordination einer Diakonin als «höhere Weihe» anzusehen ist, also als Teil des «katholisch-apostolischen Amtes», wie sich die Erklärung von 1976 ausgedrückt hatte, aber das ergibt sich zwangsläufig aus der Gleichstellung mit dem Diakon. Mit der sprachlichen Gleichbehandlung hat die Liturgiekommission allerdings nicht ganz Wort gehalten, denn in dem langen Gebet weichen zwei Sätze signifikant voneinander ab. So heisst es für die Diakone:

«Mit seinem <d.h. des Heiligen Geistes> Beistand erwählten Apostel und die Gemeinde sieben Männer zum Dienst für die Kirche. Ihr gibst du auf ihrem Weg Diakone, die *dem Bischof und den Priestern* helfen, damit sich die *apostolische Verkündigung* entfalte durch die Zuwendung zu den Menschen mit ihren Sorgen und Nöten.» (Hervorhebung von mir)

Für die Diakoninnen dagegen:

«Zusammen mit den Aposteln begleiteten Frauen das Wirken deines Sohnes und begegneten als erste dem Auferstandenen. Deiner Kirche gibst du auf ihrem Weg Diakoninnen, die mithelfen, dass sie ihren *apostolischen Auftrag* erfülle und das Erbarmen und die Güte des Erlösers zu den Menschen bringe.»³⁸ (Hervorhebung von mir)

Man muss sich also fragen: Wird hier nun doch wieder den Männern die Verkündigung und den Frauen die Caritas zugewiesen? Da hinsichtlich der Priesterweihe in der altkatholischen Kirche immer noch keine definitive Entscheidung gefallen ist, muss die weitere Entwicklung abgewartet werden. Die Ordination von Diakoninnen wird jedenfalls bereits praktiziert.

IV. Die Reaktionen der Orthodoxie

Wie verhalten sich nun die Kirchen des Ostens angesichts dieser Veränderungen bei den zwei ihr am nahestehendsten westlichen Kirchenfamilien? Eine verbindliche Entscheidung für die Gesamtorthodoxie kann nur von der zukünftigen Synode getroffen werden; zwei «offizielle» Äus-

³⁷ A. a. O., 196.

³⁸ A. a. O., 200.

serungen, d.h. von offiziell ernannten panorthodoxen theologischen Dialogkommissionen, liegen jedoch vor – beide wurden bereits erwähnt. Die Verfasser der «Athen-Erklärung» von 1978 äussern sich nicht ausdrücklich zum kanonischen Rang des weiblichen Diakonats, lehnen aber die Ordination zum Priestertum auf das Entschiedenste ab – es gehe hier «um die Grundlage des christlichen Glaubens» (9); ausserdem sagen sie einen «verheerenden Rückschlag» für alle Hoffnungen auf Einigung voraus. Wie wir bereits sahen, blieb dieser Rückschlag aus. Die zweite «offizielle» Verlautbarung findet sich im altkatholisch/orthodoxen Konsensdokument von 1987 und wurde bereits zitiert: «Die ungeteilte Kirche hat, abgesehen von der nicht geklärten Einrichtung der Diakoninnen, die Ordination von Frauen nicht zugelassen.»³⁹ Als halboffizielle Äusserungen sind darüber hinaus jedoch auch die Antworten einzelner orthodoxer Kirchen auf das von Faith and Order erarbeitete gewichtige Konsensdokument «Taufe, Eucharistie und Amt» von Lima 1982 anzusehen, und sie sind höchst aufschlussreich. Zunächst: Von den acht Kirchen, die der Aufforderung nachgekommen sind, auf das Konvergenzpapier zu reagieren⁴⁰, haben sich drei gar nicht zur Frage der Frauenordination geäussert, nämlich Konstantinopel(!), Griechenland und Finnland; die Kirchen Russlands und Bulgariens lehnen sie grundsätzlich ab, drohen aber keineswegs mit dem Abbruch ökumenischer Beziehungen⁴¹; die Kirchen von Alexandrien, Rumänien und der USA schliesslich wünschen ausdrücklich eine weitergehende vertiefte Diskussion⁴² – «...die Argumente für die Frauenordination haben uns noch nicht überzeugt», formulieren die Amerikaner sehr vorsichtig⁴³.

Für eine besondere Überraschung gut ist schliesslich noch ein Blick über den byzantinischen Zaun, d. h. zu den wenigen Ostkirchen altorientalischer Tradition, die auf das Lima-Papier geantwortet haben⁴⁴. In der

³⁹ Koinonia, 95 (s. o.).

⁴⁰ Die Antworten der Kirchen auf das Lima-Papier wurden vom Weltrat der Kirchen veröffentlicht: *Churches respond to BEM I–VI*, ed. *Max Thurian*, Genf 1986–1988.

⁴¹ Vgl. a. a. O. Bd. II, 9 (Russland); Bd. II, 23 (Bulgarien).

⁴² Vgl. a. a. O. Bd. III, 2 (Alexandrien); Bd. III, 13 (Rumänien); Bd. III, 24f. (Amerika).

⁴³ Engl.: «...we are not convinced by the arguments in favour of the ordination of women» a. a. O. Bd. III, 25.

⁴⁴ Geantwortet haben die Armenische und die Assyrische Kirche, ohne sich zur Frauenordination zu äussern; die Syrische Kirche der Malankaren spricht

Stellungnahme der kleinen syrischen «Mar Thoma Kirche der Malabaren»⁴⁵ heisst es:

“The document calls for ‘a deeper understanding of the comprehensiveness of ministry which reflects the interdependence of men and women’. We wholeheartedly support this concern. The male-dominated social order which one encounters in many parts of the world is partly a reflection of technologies used by these societies which are dependent more on muscle power than brain power. The modern developments in science and technology liberate women partly because human mastery over nature is now dependent more on brain power than muscle power. Women now are able to share responsibilities which were formerly exclusively male. This change in society must be seen as an act of God. This must be reflected in increased sharing by women in the priestly ministry of the church. There is no theological barrier to such a development in the Mar Thoma Church. However, the Mar Thoma Church presently has barriers due to custom, culture and tradition in allowing women to share in the ordained ministry of the church. It is earnestly hoped that these will break down as men develop greater consciousness of the change of times and women become willing and open to new challenges that God is opening before them. At the same time we also earnestly hope that ways will be found so that the ordination of women does not create new barriers on the way to mutual recognition of ministry and sacraments.”⁴⁶

In ihrer Antwort fordert sie zugleich eine grundsätzliche Relativierung des Lima-Papiers unter Hinweis auf den gerade erst beginnenden Dialog in der Dritten Welt «with non-Semitic, non-Latin, non-Greek cultures»⁴⁷.

Wenn Konstantinopel in seiner Antwort auf das Lima-Papier die Frauenordination ausgespart hat, so ist das Ökumenische Patriarchat in der Frage dennoch aktiv geworden – nicht zuletzt im Hinblick auf die geplante zukünftige Synode. Es hat nämlich eine *Interorthodoxe Konsultation* veranlasst, die 1988 auf Rhodos stattfand; ihr verdanken wir einen

sich für eine aktivere Beteiligung von Frauen, aber gegen die Ordination zum Priestertum aus; die möglichen Schwierigkeiten in der Ökumene werden nicht dramatisiert; a. a. O. Bd. V, 6 f.

⁴⁵ Diese Kirche hat eine Zeitlang unter anglikanischem Einfluss gestanden, ist aber seit 1877 selbständig (vgl. Handbuch der Ostkirchenkunde I, hg. Wilhelm Nyssen/Hans-Joachim Schulz/Paul Wiertz, Düsseldorf 1984, 260 f.); auf der Lambeth-Konferenz von 1988 war sie als Gastkirche in «full communion» vertreten, also im gleichen Status wie die Altkatholiken.

⁴⁶ A. a. O. Bd. IV, 12.

⁴⁷ A. a. O. Bd. IV, 13.

wiederum sehr interessanten und aufschlussreichen Abschlussbericht⁴⁸. Wir finden dort zwar zunächst die traditionellen Begründungen für die «Unmöglichkeit der Zulassung von Frauen zum christozentrischen sakramentalen Priesteramt» wieder, aber ansonsten eine erstaunliche Offenheit für «die Herausforderung durch die feministische Bewegung» und eine grosse Bereitschaft, faktische Diskriminierungen von Frauen ausserhalb des strikt liturgischen Bereiches abzubauen. Ganz kurz: die Argumente der Orthodoxie gegen die Ordination sind 1. die Berufung auf die Tradition und 2. die Hinordnung der Frau (des weiblichen Geschlechtes) auf die Theotokos und den Heiligen Geist. Die Frage der repräsentatio taucht in der theologischen Diskussion auf, aber in offiziellen Dokumenten allenfalls am Rand, wobei der Priester nicht als Sakrament, sondern als Ikone zu sehen ist. Natürlich wird in dem Papier auch über die Wiederbelebung des weiblichen Diakonats nachgedacht, der ja keinerlei kanonisches Hindernis entgegensteht – eine Diakoninnenweihe könnte jederzeit gleichsam aus dem Stand praktiziert werden. Strittig ist in der Orthodoxie lediglich, ob diese Ordination der des Diakons gleichwertig ist, oder eine Art «mittlere» Ordination sui generis darstellt (nach den Weiheformularen der byzantinischen Kirche handelt es sich eindeutig um eine sakramentale Weihe, nicht um eine einfache Segnung)⁴⁹.

Wir können also zu dem Schluss kommen, dass sich auch in der Orthodoxie in dieser Frage einiges bewegt. Um allerdings kein zu optimistisches Gemälde zu zeichnen, sei noch erwähnt, dass die orthodoxe Bischofskonferenz der USA im Oktober vergangenen Jahres sowohl ihre Mitarbeit im National Council of Churches vorübergehend aufgekündigt wie auch ihren theologischen Dialog mit der Episkopalkirche unterbrochen (nicht abgebrochen!) hat⁵⁰.

⁴⁸ Original griechisch in: *Episkepsis* 412 vom 1.2.1989; dt. in: *Una Sancta* 44 (1989) 252–260 (unter Einbeziehung der offiziellen englischen Version und der französischen Übersetzung), und in: *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 93–102.

⁴⁹ Dies wurde bereits 1954 von dem orthodoxen Theologen *Evangelos Theodorou* in seiner Dissertation (Universität Athen) nachgewiesen: *Evangelos Theodorou*, I «cheirotomia», i «cheirothesia» tôn diakonissôn (Die Weihe, die Segnung der Diakoninnen; neugr.) in: *Theologia* 25 (1954) 430–469, 576–601; 26 (1955) 57–76, dt. Arbeitsübersetzung von *Anne Jensen* im Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen.

⁵⁰ Vgl. *Service Orthodoxe de Presse* 163, décembre 1991, 3.

Fazit

In der Theorie wird die Frage der Frauenordination von den Kirchenleitungen der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen immer noch als ein grundlegendes dogmatisches Problem angesehen. In der ökumenischen Praxis des Dialogs ist es aber zusehends zu einer konkreten Frage der Kirchenordnung geworden, an der die grundsätzliche theologische Verständigung nicht scheitern muss. Nicht nur zwischen den Kirchen, sondern auch innerhalb der Kirchen ist Frauenordination nach wie vor ein Problem. Bisher hat es deswegen zwar viel Spannungen und Streit gegeben, aber zu einer wirklich schwerwiegenden neuen Spaltung ist es nicht gekommen. Für die Zukunft ist das allerdings nicht auszuschliessen. Doch wenn es gelingt, den jeweils anderen Standpunkt zu respektieren, ist ein kirchliches Miteinander durchaus möglich.

Hier war die Lambeth-Konferenz von 1988 vielleicht ein Signal und ein Vorbild. Sie hat grundsätzlich den Weg für die Bischofsordination freigegeben, aber zugleich davor gewarnt, dies allzu schnell in die Tat umzusetzen. Die Episkopalkirche der USA tat den Schritt ein Jahr später trotzdem. Der «irreparable Bruch nicht nur mit der katholischen, sondern auch mit der orthodoxen Kirche» den beispielsweise Kardinal Lustiger 1984 vorhergesagt hat⁵¹, ist zum Glück nicht eingetreten. Im Gegenteil, auf der Konferenz war ein orthodoxer Theologe und Bischof – John Zizioulas – als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats zu Gast, der zwar mit grossem Ernst seine Bedenken vorgetragen hat, aber zugleich auch sagte: «Mir scheint, dass wir auf ökumenischer Ebene noch nicht einmal damit angefangen haben, die Frage der Frauenordination als theologisches Problem zu diskutieren»⁵². So könnten die Resolutionen von Lambeth, die programmatisch für den Zusammenhalt der «Anglican Communion» sind, vielleicht ein Modell für den Dialog der Kirchen werden. Die erste dieser Resolutionen lautet:

«Jede Provinz sollte die Entscheidung und die Einstellung anderer Provinzen bezüglich der Ordination oder Weihe von Frauen zum Episkopat respektieren,

⁵¹ KNA vom 12.12.1984.

⁵² Engl.: "It seems to me that we have not even begun to treat the issue of the ordination of women as a theological problem at an ecumenical level". Zitiert nach: Response by the Most Reverend Professor *John D. Zizioulas*, Metropolitan of Pergamos (Ecumenical Patriarchate), in: *The Truth shall make you free. The Lambeth Conference 1988. The Reports, Resolutions and Pastoral Letters from the Bishops*, London 1988, 287. Vgl. Berichte und Dokumentation zur Lambeth-Konferenz von 1988 in: *Istina* 34, 1989.

ohne deswegen notwendig die zugrundeliegenden Prinzipien akzeptieren zu müssen, und sie sollte den höchst möglichen Grad an Gemeinschaft mit den Provinzen, die anderer Ansicht sind, aufrechterhalten.»⁵³

Ist Frauenordination also ein ökumenisches Problem? Ganz gewiss – aber vor allem eine ökumenische Aufgabe!

Tübingen

Anne Jensen

⁵³ Engl.: “That each Province respect the decision and attitudes of other Provinces in the ordination or consecration of women to the episcopate, without such respect necessarily indicating acceptance of the principles involved, maintaining the highest possible degree of communion with the Provinces which differ”; The Truth (s.o.), 201.