

sind dies die Verfassungsurkunde für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union vom 29. September 1922, die Verfassung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes vom 25. Mai 1922, die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933, die Ordnung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 10. Juni 1969 sowie die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 7. November 1974, die letztendlich nur ein Entwurf geblieben ist. Die Texte sind jeweils in der Originalfassung, d. h. in der in den je-

weiligen Kirchlichen Amtsblättern abgedruckten Fassung, jedoch begrüßenswerterweise mit vereinheitlichtem Layout abgedruckt. Mit dem vorliegenden Band ist dem bisherigen Fehlen einer verlässlichen Textsammlung abgeholfen. Eventuell sich ergebende Änderungen bzw. Erneuerung der abgedruckten Texte sollen im Internet dokumentiert werden. Die vom Verlag vorbildlich ausgestattete Sammlung bedarf keiner ausdrücklichen Empfehlung. Sie wird weit über den evangelischen Bereich hinaus auf Beachtung stoßen.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Pastoraltheologie

Pemsel-Maier, Sabine (Hrsg.): Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis, Stuttgart: Schwabenverlag 2001, 186 S., ISBN 3-7966-1036-6, Euro 15,50.

Die Mitarbeit von Frauen in der Seelsorge gehört mittlerweile zum festen Erscheinungsbild in vielen Ortskirchen, zumal im deutschen Sprachraum, der bei der Einführung der »Seelsorgehelferinnen« eine Vorreiterfunktion ausgeübt hat. Eine geschichtliche und theologische Bestandsaufnahme des fraulichen Mitwirkens in der Seelsorge ist zweifellos ein wichtiges Thema, dem sich die von Sabine Pemsel-Maier herausgegebene Publikation stellt. Die Autorinnen möchten zeigen, »daß die Vorstellung und die Rede von den ›Seelsorgerinnen‹ biblisch, geschichtlich, theologisch und von der Praxis her legitim und begründet ist« (Klappentext; vgl. Vorwort, 7–10, und passim).

In dem einleitenden Beitrag bietet die Herausgeberin einige Hinweise zu dem »vieldeutigen Begriff« der »Seelsorge« (11–20). Seelsorge sei »Heilssorge«, wobei »Heil-Sein« als »Inbegriff von erfülltem Menschsein« erscheint (11). Der Begriff »Seelsorge« sei (eigentlich) »ein Indikator für einen verhängnisvollen Dualismus« (13), wonach die Seele »als das eigentliche Identitätsprinzip« »galt« (!) im Gegensatz zur »Bibel«, welche »die Menschen immer nur als Ganzheit in den Blick nimmt«. »Insofern ist Seelsorge ›Menschensorge‹ im umfassenden Sinn« (14; ebenso der biblische Beitrag von Steichele: 22). In diesem Sinne sind alle Gläubigen zur Seelsorge berufen, die »alle Bemühungen« umfasse, »die darauf abzielen, Menschen in ihrem Glauben zu begleiten und so zu Gott zu führen« (17). Seelsorge sei »Begleitung« und nicht auf »Hirtensorge« zurückzuführen, dem die (unzureichende) Vorstellung anhafte »vom Hirten,

der führt, und der Herde, die geführt wird und ihm hinterherläuft« (15). Als Grundlage für das »in diesem Buch zugrunde gelegte Seelsorgeverständnis« (16) weist die Autorin hin auf ein pastoraltheologisches Werk mit dem Untertitel »Wir alle sind Seelsorger/innen« (19, Anm. 4).

Der einleitende Artikel von Pemsel-Maier gibt Anlaß zu kritischen Rückfragen. Zu begrüßen ist zweifellos die Aufmerksamkeit für den Begriff »Seelsorge«, nicht aber dessen inhaltliche Aushöhlung. Wie die Diskussion der letzten Jahrzehnte in der Eschatologie gezeigt haben dürfte, hat der Begriff der »Seele« in der systematischen Theologie eine energische »Rehabilitierung« erfahren, die auch in den Texten des Lehramtes greifbar ist (vgl. etwa den Index im »Katechismus der Katholischen Kirche«; A. Ziegenaus, Eschatologie, 1996, § 8). Der Begriff der »Seele« hat eine spezifisch christliche Färbung, die das philosophische Erbe von der Offenbarung her umgeprägt hat. Diese Entwicklung zeigt sich bereits innerhalb der Heiligen Schrift, in der sich durchaus die den Tod überlebende Geistigkeit des Menschen zeigt bis hin zur Verwendung des (als Unterschied zum Leib gedachten) Seelenbegriffes (insbesondere in Mt 10,28). Die Seele als »Identitätsprinzip«, oder genauer: als einziges Formprinzip des Leibes, gehört zum dogmatischen Grundbestand des katholischen Glaubens (vgl. DH 902). Die Dualität von Leib und Seele bedeutet keinen »Dualismus«, wohl aber einen Akzent in der Wertigkeit: »Die Seele der Liebe ist die Liebe zur Seele.« In diesem Sinne läßt sich die dem ewigen Ziel des Menschen zugeordnete Sorge nicht einfachhin profillos als »Menschensorge« beschreiben. Glattegebügelt wird dabei auch der Unterschied zwischen dem übernatürlichen Heil und der natürlich-menschlichen Dimension. Unverständlich scheint obendrein die Karikierung des biblischen Hirtenbegriffes: Seelsorge im Auftrag

Christi des Guten Hirten ist nicht nur Begleitung, sondern auch vollmächtige Wegweisung (dies gilt bereits durchaus für Pastoralassistentinnen und Gemeindereferentinnen mit der *missio canonica*!).

Problematisch erscheint besonders die Universalisierung des Begriffes »Seelsorger« bzw. »Seelsorgerinnen«. Der Begriff »Seelsorge« kann in einem sehr weiten Sinn jedwede Tätigkeit für das eigene Heil und das Heil anderer bedeuten. Deshalb alle Christen als »Seelsorger« oder »Seelsorgerinnen« zu bezeichnen, erscheint freilich ebenso unpassend, wie beispielsweise alle Personen, die eine auf Belehrung abzielende Information mitteilen, als »Lehrer« zu kennzeichnen. Sinnvollerweise kann dagegen gefragt werden, ob Gemeindereferentinnen oder Pastoralassistentinnen als »Seelsorgerinnen« angesprochen werden sollten oder nicht.

Dafür würde sprechen, dass die genannten Berufsgruppen in der Tat hauptamtlich in der Seelsorge tätig sind. Zur Vorsicht mahnt dagegen der rechtlich verankerte kirchliche Sprachgebrauch, der skizziert wird von der Mainzer Kirchenrechtlerin Ilona Riedel-Spangenberg: »Gesandt und beauftragt. Kirchenrechtliche Möglichkeiten der Seelsorge von Frauen« (106–117). Der CIC von 1983 spricht von Seelsorge (*cura animarum*) und Hirtensorge (*cura pastoralis*). »Wenn sie [die Christgläubigen] einzelne Aufgaben der Verkündigung, der Heiligung und der Leitung wahrnehmen, üben sie Seelsorge (*cura animarum*) aus«, d. h. eine Tätigkeit, die auf das geistliche Ziel der Kirche abzielt, auf das »Heil der Seelen« (*salus animarum*). Die so beschriebene »Seelsorge« ist jedoch zu unterscheiden von der »cura pastoralis«, die als spezifische Verantwortung für die gesamte Seelsorge in einem bestimmten Bereich nur den geistlichen Hirten (*pastores*) zukommt, d. h. primär dem Papst und den Bischöfen und unter ihrer Autorität auch Priestern ... Die »cura pastoralis« ist also mit bestimmten Kirchenämtern verbunden, die nur von Geweihten übernommen werden können. Diese von den einzelnen pastoralen Diensten und Aufgaben der »cura animarum« zu unterscheidende »cura pastoralis« wird im Codex auch »plena cura animarum« genannt« (vgl. cc. 150, 151)« (109f). (Can. 150: »Ein Amt, das in vollem Umfang der Seelsorge dient, zu deren Wahrnehmung die Priesterweihe erforderlich ist, kann jemandem, der die Priesterweihe noch nicht empfangen hat, nicht gültig übertragen werden.«) Laien, d. h. auch Frauen, können an der Ausübung der »Hirtensorge« beteiligt werden (110f) (werden damit aber noch nicht zu »Hirten«).

Seltsam scheint, daß nicht einmal in dem kirchenrechtlichen Beitrag die vatikanische »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien

am Dienst der Priester« gewürdigt wird (1997; deutsch VAS 129) (die einzige kurze polemische Erwähnung wird flankiert durch den Hinweis einer von Peter Hünermann herausgegebenen Gegenschrift: Prüller-Jagenteufel, 153f; 163, Anm. 26). Die Instruktion spricht, entsprechend den vorausgehenden kirchlichen Dokumenten, von einer »Mitarbeit« der Laien am pastoralen Dienst (VAS 129, S. 14f) und betont die »Notwendigkeit einer angemessenen Terminologie« (S. 17f). Unzulässig ist es, »daß Laien mit Bezeichnungen versehen werden, wie etwa »Pastor«, »Kaplan«, »Koordinator«, »Moderator« oder anderen Titeln, die zu Verwechslungen ihrer Rolle mit der des Hirten führen könnten, die einzig dem Bischof und dem Priester zukommt« (S. 18). »In diese Aufzählung von Beispielen muß man alle sprachlichen Ausdrücke einbeziehen, die entsprechend dem Sprachgebrauch der verschiedenen Länder analog oder äquivalent sind und eine Leitungs- oder Stellvertretungsrolle bezeichnen« (S. 18, Anm. 58). Gehört auch »Seelsorgerin« zu den unpassenden Termini? Im Sinne der vatikanischen Instruktion dürfte diese Frage bejaht werden müssen.

Das Vorwort der Herausgeberin zitiert selbst einen typischen Ausdruck des (hier freilich nicht akzeptierten) *sensus fidelium*: auf die Ankündigung, wonach die »zuständige Seelsorgerin« die Beerdigung ihrer Mutter halten werde, reagiert die trauernde Tochter mit Wut und Ablehnung (7).

Dem Anliegen der Verfasserinnen wäre besser gedient, nicht den Begriff der »Seelsorgerin« zum Schibboleth zu machen, sondern entweder die üblichen amtlichen Bezeichnungen zu verwenden (Pastoralassistentin, Gemeindereferentin) oder aber zu einem passenden deutschen Wort zurückzukehren, das zu Unrecht in Mißkredit geraten ist: »Seelsorgehelferin«. Dieser Terminus dürfte durchaus sinnentsprechend den Gehalt des Begriffes »Pastoralassistentin« wiedergeben.

Nach der kritischen Besinnung auf die grundlegenden Begriffe »Seelsorge« und »Seelsorger« seien nun die übrigen Einzelbeiträge vorgestellt. Hanneliese Steichele befaßt sich mit der »Rolle der Frau in der urchristlichen Seelsorge« (21–39). Als Grundmuster der Exegese erscheint dabei der nicht gerade unumstrittene feministische Ansatz von Elisabeth Schüssler-Fiorenza (auch unter dem Stichwort »Hermeneutik der Verdächtigung« bekannt) (vgl. 21; 38f; siehe dazu: Zeitschrift für NT 2, 4/1999, 41–51). Die Autorin behauptet u. a., Phöbe (Röm 16,2) sei »die Diakonin der Gemeinde von Kenchreä« gewesen sowie »Vorsteherin«: »Das weist daraufhin, daß Phöbe für die gesamte, auch sozial-karitative Gemeindegemeinschaft in Kenchreä

zuständig und verantwortlich war« (30). Natürlich darf in diesem Zusammenhang auch die »Apostelin Junia« nicht fehlen (34f). Die *mulier-taceat*-Verse hingegen seien keineswegs von Paulus (36f). Frauen seien »gleichrangig mit den Männern in der Verkündigung und bei den gottesdienstlichen Feiern eingesetzt« gewesen und hätten »wohl« (!) »auch ganz selbstverständlich die Gottesdienste geleitet« (31). Daß sich diese Darstellung der Urkirche mit den neutestamentlichen Quellen beißt, muß die Autorin selbst zugeben (vgl. 31). Eine apostolische Nachfolge im geweihten Amt gibt es für Steichele offenbar nicht: statt dessen spricht sie von »Funktionen«, die sich nach und nach herauskristallisiert hätten, »um die anfallenden pastoralen Aufgaben zu meistern« (32). Eine vermeintliche emanzipatorische Gleichheit zwischen Mann und Frau in der Urkirche wird gegen die kirchliche Ordnung (und das Neue Testament) aufgespielt.

Auf die alte Kirchengeschichte bezieht sich der Beitrag von Hildegard König: »Seelsorge von Frauen an Frauen in frühchristlicher Zeit« (40–57). Die Autorin konzentriert sich auf die Syrische Didaskalie, welche die Grenzüberschreitungen des Witwenstandes im Bereich der Lehre und Bußdisziplin zurückweist und die Kompetenzen des Bischofs betont. Positiv herausgehoben wird das, was die syrische Kirchenordnung zurückweist: bei den Witwen »wird ein erstaunlich umfangreiches seelsorgliches Wirken sichtbar, das deutlich mit dem des Bischofs konkurriert« (48). Für die Seelsorgehilfe von Frauen in der Alten Kirche gäbe es wahrlich bessere Beispiele als die in ihre Schranken gewiesenen Witwen in der Didaskalie. Sollten seelsorgliche Mißbräuche als Vorbild der »Seelsorgerinnen« erscheinen, dann bräuchten wir uns über die Reaktion der Bischöfe von heute nicht zu wundern.

Mit der »Seelsorge vom Mittelalter bis zur Gegenwart« beschäftigt sich Gisela Muschiol (58–80). Der Begriff »Seelsorge« sei im Sinne des biblischen Menschenbildes (das dem platonischen »Dualismus« entgegengestellt wird) »eher als »Lebenssorge« zu verstehen« (59). »Lebenssorge« wird im nachhinein definiert als »Sorge um Leben und Glauben« einzelner Menschen und Gemeinschaften (66). Dadurch ergibt sich für die Autorin »die Gelegenheit, in einem erweiterten Begriff der »Lebenssorge« weibliches Tun zu erfassen, das traditionellerweise nicht unbedingt als Seelsorge verstanden worden ist« (60). Immerhin werden einige grundlegende Fakten mitgeteilt zur Begriffsgeschichte des Terminus *cura animarum* (60). Die Sympathie von Muschiol gehört Martin Luther, wonach »nicht nur Inhaber eines kirchlichen Amtes

als Seelsorger gelten, sondern ... alle Christen ...« (63). Diese Ausweitung »scheint [aber] selbst im protestantischen Begriff von Seelsorge verlorengangen zu sein« (66). Hilfreich sind dagegen die Hinweise auf einige hervorragende Frauengestalten, insbesondere Lioba (67f), Dhuoda (9. Jh., mit einem erzieherischen »Handbuch« für ihren Sohn) (68), Hildegard von Bingen (68f) und Johanna Franziska von Chantal (70f). Nicht korrekt ist die Behauptung, das Amt der Äbtissinnen als »institutionalisierte Seelsorgerinnen« sei »dem eines Bischofs oder Abtes gleichgestellt« gewesen (72). Dabei wird der Eindruck erweckt, als hätten Äbtissinnen das Bußsakrament verwaltet. Dagegen richtet sich beispielsweise eine Intervention von Papst Innozenz III (vgl. Hauke, Frauenpriestertum, 1995, 459f).

Die »Seelsorge von Frauen im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils« wird behandelt von Sabine Pemsel-Maier (81–105). Das Kirchenbild des II. Vatikanums erscheint als demokratistische Karikatur: als »entscheidende Kategorie« für das Konzil gilt der Autorin »das Bild vom »Volk Gottes«« (was nachweislich falsch ist: vgl. meine Rezension zu Stefano Alberto über die Kirche als Leib Christi im ersten Kapitel von *Lumen gentium*: FKTh 14, 1998, 149–151); nach der »Communio-Ekklesiologie des Konzils« werde die hierarchisch gegliederte »Pyramide« durch den »Kreis« der Gleichen »aufgebrochen«, nur leider nicht konsequent (82). Daß die kirchliche Gemeinschaft nach den Texten des Konzils eine *communio hierarchica* bildet, wird anscheinend als inkonsequenterweise beibehaltenes Erbe der Vergangenheit gewertet (vgl. 102, Anm. 3). Nichtsdestoweniger wird später die Bedeutung des Weiheamtes gewürdigt, wenn auch mit einer falschen Zitation von *Lumen gentium*: »Vom gemeinsamen Priestertum ist es »dem Wesen« und nicht »dem Grade nach« (LG 10) unterschieden. Der Amtsträger steht demnach nicht höher ...« (86). Im Konzilstext heißt es dagegen: »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach«. Die Höherstellung des geweihten Priesters als Vertreter Christi des Hauptes ist durchaus zusammenzuhalten mit der gleichen Würde aller Christen für den Aufbau der Kirche, wovon *Lumen gentium* später spricht (LG 33c). Die Behauptung der Autorin, für das Konzil sei »Seelsorge« einfachhin »Aufgabe der ganzen Kirche, die von allen Mitgliedern wahrgenommen wird« (88), berücksichtigt nicht die hierarchische Struktur der Kirche und widerspricht dem Dekret über das Laienapostolat, in dem es heißt: »Schließlich vertraut die Hierarchie den Laien auch gewisse Aufgaben an, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind, etwa ... in der Seelsorge. Kraft

dieser Sendung unterstehen dann die Laien bei der Ausübung des Amtes voll der höheren kirchlichen Leitung« (AA 24d). Zur Verzeichnung der Konzilslehre paßt dann am Ende gut der Hinweis, »der Ruf nach der Zulassung von Frauen zu Priesteramt und Diakon« sei »nur verständlich«. Dieses Thema wird benannt als »Problemanzeige für die ungeklärten Fragen«, die aufgearbeitet werden müßten (100f). Die päpstliche Feststellung, wonach die Frage des Weiepriestertums der Frau definitiv negativ entschieden ist (*Ordinatio sacerdotalis*, 1994), wird hier offensichtlich zu den »ungeklärten Fragen« gerechnet.

Bei dem schon erwähnten Beitrag der Kirchenrechtlerin Riedel-Spangenberg sticht ins Auge, daß die einschlägige vatikanische Instruktion von 1997 zur Mitarbeit von Laien am priesterlichen Dienst überhaupt nicht erwähnt wird. Zum Thema »Empfänger des Weieesakramentes« (111) verweist die Autorin nur auf zwei Publikationen, die den Presbyterat und den Diakon der Frau einfordern (116, Anm. 9). Demgegenüber fällt wenig ins Gewicht ein kleiner Irrtum: die offizielle Bestellung von Ministrantinnen wurde erst 1994 gebilligt und nicht schon (so 117, Anm. 17) 1984.

Dem Thema »Seelsorgerinnen im Ehrenamt« widmet sich Gertrud Casel (118–138). Interessant sind u. a. die soziologischen Hinweise, wonach 40 Prozent der bislang nicht ehrenamtlich engagierten Bundesbürger an einer ehrenamtlichen Tätigkeit interessiert sind (119), was eine große Chance bedeutet auch für die Kirche. Die Autorin beklagt, »wie festgelegt die Rollenverteilung in den ehrenamtlichen Aufgaben in Gesellschaft und Kirche noch ist« (136), und erwägt eine »Quotierung des Ehrenamtes« für Leitungsaufgaben (133). Daß es eine Geschlechterkomplementarität gibt, welche die Neigung für bestimmte Aufgaben verschieden akzentuiert, wird in dem Beitrag leider nicht ausgewertet.

Den Übergang »von den Seelsorgehelferinnen zur heutigen Situation von Frauen in pastoralen Berufen« beschreibt Veronika Prüller-Jagenteufel (139–164). »Seelsorge« wird dabei definiert als »wechselseitige Unterstützung beim Christ(in)-Sein bzw. beim Aufbau des Reiches Gottes« (139). Dass die Seelsorgehelferinnen ihr weibliches Charisma einbringen wollten, wird von der Autorin belächelt: die »Geschlechterpolarität« und eine gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau erscheint ihr als überholter Ausdruck einer »spätromantischen Attitüde« (149f). Gelobt wird dagegen die Emanzipation vom Klerus im Titel der »Gemeindefreferentin«: »Hier ist die Hilfe für den Klerus endgültig von der Bezogenheit auf die Gemeinde als solche abgelöst« (144). »Hilfe für den Klerus« und

»Bezogenheit auf die Gemeinde« erscheinen hier als Gegensätze. Falsch sei es bereits, von einer »Mitarbeit der LaiInnen« zu sprechen (152). Prüller-Jagenteufel weist dabei auf einen Artikel von Stefanie Spendel, die den Begriff »Mitarbeit der Laien« als Häresie klassifiziert (152f; 163, Anm. 26). Der vatikanischen Laieninstruktion, die kurz erwähnt wird, schreibt die Autorin eine »dualistische Sicht von Kirche und Welt« zu (154). Die »Frauenordination« wird als »kirchenamtlich strittige Frage« benannt (158). Ein besonderes Lob empfangen die Feministinnen der »Frauenkirche«: »Frauen in pastoralen Berufen sind wichtige Trägerinnen dieser Bewegung, die für manche ihre eigentliche ekklesiale Heimat darstellt und ihrer Zukunftshoffnung Gestalt gibt« (156). »Wie im staatlichen oder betrieblichen Bereich sollte es längst auch in der Kirche Frauenförderungs- bzw. Gleichstellungspläne geben« (158). Die kirchliche Entwicklung wird beschrieben aus der Optik des (so dürfte man hinzufügen: spätmarxistischen) Gleichheitsfeminismus.

Mehr ein Niederschlag persönlicher Erfahrungen ist dagegen der abschließende Beitrag von Silvia Becker: »Eine Chance für die Kirche. Der spezifische Beitrag von Frauen für die Seelsorge« (165–183). Auch hier führt der Gleichheitsfeminismus die Feder, wenn etwa beklagt wird, »daß das Vaterbild in der Seelsorge immer noch eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt ... Selbst intellektuelle Frauen ... gestehen bisweilen errötend ein, daß in einem verborgenen Seelenwinkel die Sehnsucht nach einem geistlichen ›Vater‹ immer noch lebendig ist ...« Dies aber widerspreche dem Kirchenbild des Zweiten Vatikanums, »das Seelsorge als Aufgabe der ganzen Kirche definierte« (166f). Immerhin wird später gesagt, es gebe »zweifellos geschlechtsspezifische Tendenzen, die Seelsorge durch Frauen von der Seelsorge durch Männer unterscheidet« (180). Als spezifische Eigenschaft der »Seelsorge durch eine Frau« wird betont die »Begegnung ›gleich auf gleich‹« (169).

Die Publikation über die Geschichte, Theologie und Praxis der »Seelsorgerinnen« ist leider, auf ganze gesehen, eine vertane Chance. Die besondere Bindung der Seelsorge an das Weiepriestertum wird abgelehnt zugunsten einer Grundmelodie, die man als *non serviam* betiteln könnte. Ein demokratisches Kirchenbild und eine gleichheitsfeministische Anthropologie zerstören die positiven Ansätze, die in der Mitarbeit von Frauen in der Seelsorge liegen. Zu wünschen wäre eine erneute Behandlung des Themas durch engagierte Frauen aus kirchlicher Sicht.

Manfred Hauke, Lugano