

Der Diakonat der Frau*

Von Christoph Böttigheimer

Einführung

Die Frage nach dem Priestertum der Frau war in den letzten Jahren nicht nur innerhalb der theologischen Fachdiskussion, sondern auch in weiten Kreisen der Gläubigen ein viel diskutiertes Thema. Weil das kirchliche Lehramt in dieser Angelegenheit jedoch eine negative Entscheidung mit hohem Verbindlichkeitsgrad getroffen hat, steht eine mögliche Zulassung der Frauen zur Priesterweihe in absehbarer Zeit wohl nicht zur Disposition. Angesichts dieser Tatsache beschäftigen sich die folgenden Ausführungen mit der noch offenen Frage nach dem Diakonat der Frau, wobei die Frage nach der Zulassung der Frauen zum Priestertum bewußt ausgeklammert wird. Hinsichtlich des Diakonats besteht eine größere Offenheit auch in den kirchenamtlichen Aussagen. Zudem kannte die Kirche in ihrer Tradition schon Diakoninnen, und darüber hinaus haben sich gerade in jüngster Zeit verschiedene Partikular- und Diözesansynoden für die Zulassung der Frauen zum Diakonat ausgesprochen. Doch damit ist die inhaltliche Umschreibung eines solchen Amtes noch nicht geleistet.

Die Frage nach dem weiblichen Diakonat ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder aktuell geworden. Denn hier wurde zum einen der Diakonat als eigene und beständige Stufe der Hierarchie wiederhergestellt¹, und zum andern wurden die Frauen in ihrer kirchlichen Stellung aufgewertet. So heißt es in LG. 32: »Es gibt in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund der Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht«, und das Dekret »Über das Apostolat der Laien« zog die Konsequenz, daß Frauen »auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolats der Kirche wachsenden Anteil nehmen« (AA 9) sollten. In konsequenter Fortführung dieser Entwicklung befaßte sich die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) mit dem Dienst der Frauen, auch mit der Frage nach dem Diakonat der Frau. Dabei verwies sie nicht nur darauf, daß bereits in den neutestamentlichen Gemeinden Frauen zahlreiche und wichtige Dienste innehatten und in den ersten christlichen Jahrhunderten zu Diakoninnen geweiht wurden, sondern daß Frauen auch heute in vielen Ortskirchen eine Fülle von Tätigkeiten ausüben, die an sich dem Diakonenamt zukommen. Auf diesem Hintergrund kommt die Synode zu dem Ergebnis, daß »der Ausschluß der Frau von der Diakonatsweihe ... eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht«² bedeutet. Konsequenterweise bat die

* Probevorlesung zur Habilitation im Fach Dogmatik im Wintersemester 1995/96 an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

¹ Vgl. LG 29; AG 15f; OE 17f.

² Gemeinsame Synode, Beschluß »Dienste und Ämter«, 3.2. und 4.2., in: Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien ²1976, 617.

Würzburger Synode Rom um die Überprüfung der Möglichkeit der Zulassung von Frauen zum Diakonat³.

Im Gegensatz zur Frage nach dem Priestertum der Frau steht eine Entscheidung des kirchlichen Lehramts in Bezug auf den weiblichen Diakonat noch aus. Es gilt jener Vorbehalt, den die Römische Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem Kommentar zu der 1977 erschienenen »Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum« einräumte: »Es handelt sich hier um einen Fragekreis, der in seiner Gesamtheit ohne vorgefaßte Meinung aufgegriffen werden muß. Auch die Römische Kongregation für die Glaubenslehre hat es für gut befunden, sich diese Frage des Diakonats der Frau noch vorzubehalten«⁴. Angesichts der Forderung, den Fragekreis zum weiblichen Diakonat in seiner ganzen Komplexität anzugehen, kommt der Theologie eine originäre Aufgabe zu.

I. Der Blick in die Geschichte

1.1. Weiblicher Diakonat im Neuen Testament ?

Ein erster Hinweis für einen weiblichen Diakonat begegnet im Römerbrief des Paulus (Röm 16,1), wo Phoebe, eine Frau in Kenchreä, einer Hafenstadt am Golf von Korinth, als »Diakon« bezeichnet wird. Daß sie »διάκονος« und nicht »διακόνισσα« genannt wird, ist darin begründet, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten zwischen diesen beiden Begriffen noch nicht differenziert wird und mit dem Begriff »διάκονος« darum Frauen und Männer gleichermaßen gemeint sind. Der Titel »διακόνισσα« wird erstmals im Kanon 19 des 1. Konzils v. Nizäa (325) verwendet⁵. Im folgenden soll in Unterscheidung zur heutigen Diakonisseneinrichtung der Begriff Diakonin verwendet werden.

Es ist umstritten, ob Paulus bei der Bezeichnung der Phoebe als »διάκονος« bereits ein sachlich fest geordnetes Amt vor Augen hat. Eine solche Annahme muß wohl eher verneint werden, da die Ausbildung kirchenamtlicher Strukturen zur Zeit des Römerbriefes (um 55 n.Chr.) noch im Werden ist. Darum ist es angezeigt, hier von einem im kirchenamtlichen Sinne unspezifischen Gebrauch des Wortes Diakon auszugehen. Dennoch aber kann zumindest gesagt werden, daß Phoebe am Dienst des Diakons Anteil hat und die spezifische bzw. offizielle *Amtsbezeichnung* »Diakon« trägt⁶. Außerdem wird ihre hervorragende Stellung dadurch unterstrichen, daß sie von Paulus auch »προστάτις« genannt wird, was wörtlich übersetzt so viel bedeutet wie: »die vor anderen steht«, sei es in einem fürsorglichen oder in einem führenden Sinne. Demnach kommt der Diakonin

³ Vgl. ebd. 634.

⁴ Kommentar zur Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum, in: Osservatore Romano dt. 1977, Nr. 6. 9. Vgl. auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, Bonn 1981, 24.

⁵ Vgl. Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia, Hg. J. Mayer, Florilegium patristicum, Fasc. XLII, Bonn 1938, 10f.

⁶ Vgl. G. Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Gerhard Dautzenberg u.a. (Hgg.), Die Frau im Urchristentum (= QD 95), Freiburg – Basel – Wien 1982, 320–338, hier 325f; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 12–16), (EKK VI/3), Zürich-Braunschweig ²1986, 131f: »Die Formulierung klingt nach einer festen Amtsbezeichnung, so daß wir hier eines der frühesten Zeugnisse für die Entstehung des Diakonats haben«.

Phoebe über ihren diakonalen Dienst hinaus vielleicht noch eine besondere, die Gemeinde leitende Funktion zu⁷.

Ein weiteres Indiz dafür, daß der Dienst des Diakons möglicherweise auch von Frauen ausgeübt wurde, findet sich im Pastoralbrief 1 Tim (3,11). Denn hier ist inmitten verschiedener Anweisungen für Diakone davon die Rede, daß »die Frauen ehrbar ..., nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig sein« sollten. Allerdings ist auch diese Schriftstelle in ihrer Auslegung nicht unumstritten. Denn der Text läßt offen, ob diese Aufforderungen auf Diakoninnen oder aber auf Frauen von Diakonen zu beziehen sind. In jüngster Zeit sehen hier manche Exegeten, wie beispielsweise Anton Vögtle oder Norbert Brox, eine Anweisung für Diakoninnen⁸, während sich andere für einen weiblichen, in der Nähe zum Diakon stehenden, aber nicht amtlich-institutionalisierten Dienst aussprechen⁹.

In der Deutung dieser Stellen ist zu berücksichtigen, daß die Ämterentwicklung in dieser Zeit noch fließend und aufgrund soziokultureller sowie pastoraler Bedingtheiten regional unterschiedlich war. Gleichwohl lassen die neutestamentlichen Schriften erkennen, daß schon in apostolischer Zeit die Kirche in der Ausübung ihrer Sendung ohne die engagierte missionarische und sozial-caritative Mitwirkung der Frauen nicht auszukommen vermochte, weshalb Frauen, selbst wenn sie noch nicht eindeutig Diakoninnen im späteren Sinn des Begriffs waren, zunächst mit der Aufgabe des Diakons in Zusammenhang gebracht werden. Auf diesem Hintergrund fiel es dann nicht schwer, als man in nachapostolischer Zeit damit begann, Diakoninnen einzuführen, »Vorbilder, Voraussetzungen, Vorgänge dafür im Neuen Testament zu finden«¹⁰.

1.2. Entwicklung des Diakonats der Frau in der östlichen Kirche

Der Stand der Diakoninnen entwickelte sich vor allem in der Ostkirche. Zu ihnen werden schon früh nicht nur unverheiratete und enthaltsam lebende verheiratete Frauen zuge-

⁷ Philippi äußert die Vermutung, daß das in Apg 6,1–6 erwähnte Siebenerkollegium die Leitungsverantwortung der örtlichen Gemeinde übertragen bekommen hat, »bei welcher der Sozialdienst in das Umfeld der Gemeindeversammlung ebenso integriert war wie die Verkündigung und ›Liturgie‹. In der kollektiven Leitung (etwa durch ein Siebenmännerkollegium) konnte jeder *ἡγουμενος* noch sein wie ein *διακωνῶν* (LK 22,26). Diakonie-Bereitschaft und leitende Stellung sind bei Stephanas (1 Kor 16,15) noch in einer Person (oder in einem Haushalt?) vereinigt. Ähnliches kann man von Phoebe (Röm 16,1f) vermuten, die *διάκονος* und zugleich *προστάτις* war« (P. Philippi, Diakonie I. Geschichte der Diakonie, in: TRE VIII (1981), 621–644, hier 622). Anders dagegen: G. Lohfink (s. Anm. 6), 325; J.H. Vogt, Bemerkungen zur frühen Amts- und Gemeindestruktur, in: ThQ 175 (1995), 192–198, hier 192f.

⁸ Vgl. A. Vögtle, Die Tugenden und Lasterkataloge im NT (= Neutestamentliche Abhandlungen, 16,4/5), Münster 1936, 53; N. Brox, Die Pastoralbriefe (= Regensburger NT), Bd. 7,2, Regensburg 1969, 154; G. Lohfink (s. Anm. 6), 332f.; H. Frohnhofen, Weibliche Diakone in der frühen Kirche, in: StZ 204 (1986), 269–278, hier 270; J. Colson, Der Diakonats im Neuen Testament, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Diaconia in Christo, Freiburg 1962, 3–22, hier 20f.

⁹ Vgl. B. Weiss, Zum Diakonats der Frau, in: TThZ 84 (1975), 14–27, hier 15; A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (= Religionswissenschaftliche Quellen und Studien, Suppl. 22), Freiburg 1926, 11; M. Hauke, Überlegungen zum Weihediakonats der Frau, in: ThGl 77 (1987), 108–127, hier 114.

¹⁰ Y. Congar, Gutachten zum Diakonats der Frau, in: Synode 1973 H. 7, 23–27, hier 23.

lassen, sondern auch Witwen¹¹. Es liegt nahe, daß es anfänglich wohl auch Überschneidungen mit der urkirchlichen, asketischen, seelsorgerlich-caritativen Einrichtung des Witwenstandes gegeben hat. Dies ist wohl mit ein Grund dafür, daß erst ab dem 3. Jahrhundert vom Diakonat der Frau als einem festen und von anderen Funktionen eindeutig abgrenzbaren Stand gesprochen werden kann. Zwar legt ein Brief von Plinius d.J. an Kaiser Trajan (zwischen 111 u. 113) Zeugnis darüber ab, daß bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts die Bezeichnung »Diakonin« in der heidnischen Öffentlichkeit bekannt war¹², doch verbietet es sich, diese Stelle als Beleg für ein bereits in dieser Zeit fest institutionalisiertes Diakoninnenamt zu werten. Denn zum einen gibt sie keinen Aufschluß über Stand und Aufgaben der Diakoninnen in den Gemeinden, und zum andern wird in den kirchlichen Quellen des 2. Jahrhunderts ein Diakonat der Frau im Gegensatz zu dem des Mannes nirgends erwähnt. Außerdem muß berücksichtigt werden, daß sich selbst im 2. Jahrhundert die kirchlichen Ämter noch immer unterschiedlich ausformten¹³.

Im 3. Jahrhundert kommt es vor allem im hellenistisch-syrischen Raum zur Ausbildung einer festen Amtsstruktur der Diakoninnen, welche jetzt auch in kirchlichen Quellen greifbar wird. Begünstigt wird diese Entwicklung zum einen dadurch, daß sich der Vi-duat mehr und mehr zur Askese hin entwickelt, aus der Stadt hinausdrängt und somit innerhalb der Gemeinden durch den weiblichen Diakonat abgelöst werden kann, wobei auch auf ihn asketische Züge übergehen. Zum andern erfordern die wachsenden missionarischen und katechetischen Aufgaben die besondere Mithilfe der Frauen in den Gemeinden, so daß gerade die starke Missionstätigkeit und damit verbunden die große Expansion der Kirche in der Zeit vor ihrer staatlichen Anerkennung zur Ausbildung des Diakoninnenamtes wie übrigens auch der sogenannten niederen Ämter führt.

Belege dafür, daß es zu Beginn des 3. Jahrhunderts zur Institutionalisierung des weiblichen Diakonates kommt, finden sich zunächst bei Clemens v. Alexandrien († vor 215) und Origenes († um 254). Sie nennen die Diakoninnen als einen kirchenamtlichen Stand nach dem der Bischöfe, Priester und Diakone¹⁴. Allerdings richten sie in ihren Ausführungen den Blick auf die bereits genannten Stellen des Römer- und 1. Timotheusbriefes und nicht auf eine Institution ihrer Zeit¹⁵. Dennoch aber kann ihren Äußerungen ent-

¹¹ Vgl. J. Colson, (s. Anm. 8), hier 20f. Von einer Verbindung zwischen dem Stand der Witwen und der Diakoninnen zeugen noch die *Constitutiones Apostolicae*, indem es heißt: »Man soll zur Diakonissin eine reine Jungfrau nehmen, oder doch wenigstens eine treue, ehrbare Witwe, die nur einmal verheiratet war« (*Constitutiones Apostolicae* 3,8, zit. bei J. Colson (s. Anm. 8), hier 21).

¹² Plinius d.J., Statthalter von Bithynien, berichtet nach Rom an Kaiser Trajan (um 112 n. Chr.): »Necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere« (*C. Plinius ad Traianum*, ep. XCVI, 8 (Monumenta, 5)).

¹³ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt, in: *ThQ* 173 (1993), 173–185. Daß die Stelle aus dem Plinius-Brief nicht als Beleg für ein fest institutionalisiertes Diakoninnenamt gewertet werden kann, legt die Tatsache nahe, daß die nachapostolischen Quellen keinen Diakonat der Frau im Gegensatz zu dem des Mannes erwähnen (vgl. D. Ansoerge, Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand, in: *Th. Berger – A. Gerhards* (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage*. St. Ottilien 1990, 31–65, hier 35). Anders dagegen Lohfink (vgl. G. Lohfink (s. Anm. 6), 334).

¹⁴ Vgl. Origenes, Comment. in ep. ad Rom. X, 17 (Monumenta, 9); Clemens Alex., *Stromata* III, 6,53 (Monumenta, 7f). Clemens v. Alexandrien nennt jene Frauen, die den Aposteln bei der Glaubensverkündigung halfen, »syndiakonoi« ihrer Männer.

¹⁵ Vgl. Y. Congar (s. Anm. 10), 23.

nommen werden, daß sie, ausgehend von der neutestamentlichen Ämtertheologie, die Möglichkeit eines Diakonats der Frau grundsätzlich einräumen¹⁶.

Das erste eindeutige Zeugnis über die Existenz eines weiblichen Diakonats im amtlichen Sinne findet sich in der syrischen *Didascalia apostolorum* (um 230). In dieser Kirchenordnung werden nicht nur die Aufgaben des Diakoninnenamtes genau umschrieben und die Zuordnung dieses Amtes zu den anderen kirchlichen Dienstämtern geregelt, sondern es werden auch die Bischöfe aufgefordert, Diakoninnen aus Gründen des Anstands zu bestellen. »Es gibt nämlich Häuser, in die du mit Rücksicht auf die Heiden keinen Diakon zu den Frauen senden kannst«¹⁷. So kommt es den Diakoninnen zu, an kranken Frauen Liebesdienste zu verrichten, die weiblichen Katechumenen vor der Taufe mit Öl zu salben und sie anschließend zu bekleiden und katechetisch zu unterweisen¹⁸. Im Gegensatz zu den männlichen Diakonen ist ihnen das Taufen und Lehren untersagt¹⁹, Dienste im eucharistischen Bereich werden nicht erwähnt, sie waren wohl ausgeschlossen. Damit ist der liturgische Aufgabenbereich der weiblichen Diakone gegenüber dem der männlichen deutlich eingeschränkt. Dennoch werden beide theologisch gleichgeachtet, da zum einen die Diakonin als *Typos* des Heiligen Geistes angesehen wird, während der Bischof als *Typos* für Gott, den Vater, und der Diakon als *Typos* für den Gottessohn gilt²⁰, und zum andern wird betont, daß Diakone und Diakoninnen wie eine Seele in zwei Körpern sein sollen, eines Sinnes und eines Geistes²¹. Im Zuge der weiteren Ausgestaltung dieser typologischen Rangordnung und ihrer spezifischen Ämtertrias ist dann »in der Praxis ... hauptsächlich der Aufgabenbereich des Diakons gewachsen«²², während der der Diakoninnen jedenfalls im liturgischen und katechetischen Bereich zunehmend eingeschränkt wurde.

Im 4. Jahrhundert ist eine weitere Wandlung des weiblichen Diakonats festzustellen. So finden sich in den syrischen *Constitutiones apostolorum* (um 380) Aussagen, welche belegen, daß den Diakoninnen weitere außerliturgische Tätigkeiten zugewachsen sind, welche sie in eine deutlichere Nähe zum Diakonat des Mannes bringen²³. Aufgrund der

¹⁶ Vgl. P. Hünemann, Gutachten zum Diakonat der Frau; in: Synode 1973 H. 7, 28–33, hier 29.

¹⁷ *Didasc. apost.* III 12,1 (Monumenta, 23); vgl. H. Krimm (Hg.), Quellen zur Geschichte der Diakonie, Bd. I: Altertum und Mittelalter, Stuttgart 1960, 63f.

¹⁸ Vgl. *Didasc. apost.* III 12,2–4 (Monumenta, 23f); A.-A. Thiermeyer, Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen, in: ThQ 173 (1993), 226–236, hier 228ff; Y. Congar (s. Anm. 10), 24; H. Frohnhofen (s. Anm. 8), 271ff.

¹⁹ Vgl. *Didasc. apost.* III 6,1 (Monumenta, 21).

²⁰ In der *Didaskalia* heißt es über die hierarchische Rangordnung: »Der Bischof sitzt für euch an der Stelle Gottes; der Diakon aber steht an der Stelle Christi, und ihr sollt ihn lieben; die Diakonin aber soll nach dem Vorbild des Heiligen Geistes von euch geehrt werden; die Ältesten sollen euch gleich den Aposteln sein; und die Witwen und Waisen sollen bei euch dem Altar gleichgeachtet werden« (*Didasc. apost.* II, 26, 4–8 (*Didascalia et constitutiones apostolorum*, ed. Fr.X. Funk, Bd. I, Paderborn 1905, 104,5ff); vgl. A.-A. Thiermeyer (s. Anm. 18), 229; H. Vorgrimler, Gutachten über die Diakonatsweihe von Frauen, in: Synode 1973 H. 7, 34–36, hier 34).

²¹ *Didasc. apost.*, III 13,1–2 (Monumenta, 24f).

²² A.-A. Thiermeyer (s. Anm. 18), 229. Vgl. A. Kalsbach (s. Anm. 9), 27: »Wo die klerikale Tätigkeit anfängt, hört die Zuständigkeit der Diakonisse auf.«

²³ Vgl. *Const. apost.* III, 19,1f (Monumenta, 24f); A.-A. Thiermeyer (s. Anm. 18), 229f; M.B. von Stritzky, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche, in: LJ 28 (1978), 136–154, hier 144ff; A. Kalsbach, Diakonisse, in: RAC III, Sp. 917–928, hier Sp. 919ff. — Die *Canones eccl. apost.* (4. Jh.) geben über die Diakonin im

raschen Verbreitung des Diakonats der Frau werden u.a. die Übertragung des Türhüterdienstes²⁴, die Mithilfe in der Diakonie sowie die Vermittlung zwischen Frauen und dem Bischof bzw. dem Diakon erwähnt²⁵. Doch auch hier ist es den Diakoninnen untersagt, am Altar zu dienen. Zudem dürfen sie grundsätzlich keine Funktionen ausüben, welche sie in eine gegenüber den Männern vorgeordnete Stellung gebracht hätten²⁶. Außerdem fällt auf, daß die Diakonin wiederum Typos des Heiligen Geistes ist, gerade darin nun aber dem männlichen Diakon deutlich untergeordnet wird: »Die Diakonisse werde nach Art des Heiligen Geistes geehrt; sie tut und redet nichts ohne den Diakon gleichwie auch der Paraklet von sich aus nichts redet oder tut, sondern indem sie Christus verherrlicht, erwartet sie seinen Willen«²⁷. Dennoch aber gehört die Diakonin als ordinierte Amtsträgerin dem Klerus an²⁸. Sie wird durch den Bischof während der Eucharistiefeyer im Altarraum, in Anwesenheit des übrigen Klerus ordiniert. Dabei ist ihre Ordination der der Diakone gleichgestaltet²⁹, sie wird ebenso als »Cheirotonia« bezeichnet. Sie erfolgt, wie der Name besagt, durch Handauflegung und Gebet des Bischofs sowie durch Überreichung der Stola (Orarion) und des Kelches (im Altarraum). Liturgisch wird die Diakonin zumeist zwischen männlichen Diakonen und den Subdiakonen eingeordnet³⁰.

Im 4. und 5. Jahrhundert ist die Ordination der Diakoninnen durch Handauflegung und Gebet des Bischofs im syrisch-palästinensischen Bereich allgemein bezeugt, so etwa durch die Konzilien von Nizäa und Chalcedon. Wengleich der Kanon 19 des ersten ökumenischen Konzils, der eine Weihe durch Handauflegung für die Diakoninnen der Paulianisten verbietet, in seiner Interpretation umstritten ist, so ist ihre Ordination durch Handauflegung dem Kanon 15 des Konzils von Chalcedon sicher zu entnehmen³¹. Indem

(wahrscheinlich) ägyptischen Bereich Aufschluß: Die Diakonin zählt zum Viduat, der aus drei Witwen besteht, von denen jedoch nur eine den Titel »eudiakonos« trägt, ihr Aufgabenfeld wird mit Krankenpflege und Vermittlung umschrieben. Sie ist vom Altardienst ausgeschlossen und steht innerhalb des Viduates, im Gegensatz zum syrischen Bereich, wo sich neben dem Viduat ein selbständiges Amt der Diakonin entwickelt (vgl. Monumenta, 6f). — Im Testimonium Domini Jesu Christi (Syrien, 2. Hälfte des 5. Jh.s) tritt zu den in den Constitutiones apostolorum genannten Aufgaben der Diakonin ergänzend das Bringen der Osterkommunion an kranke Frauen hinzu (vgl. *Test. Dom.* II, 20 (Monumenta, 32f).

²⁴ Vgl. *Const. apost.* VIII, 20,1 (Funk I 524,13ff).

²⁵ Vgl. *Const. apost.* II, 26,6 (Funk I 105,15–21).

²⁶ Vgl. *Const. apost.* VIII, 28,6 (Monumenta, 26): »Die Diakonisse erteilt keinen Segen und übt keine Tätigkeit aus, die Priester oder die Diakone verrichten; sie hat nur den Türdienst und hilft den Priestern bei der Taufspendung aus Gründen des Anstands«.

²⁷ *Const. apost.* II, 26,6 (Funk I 105, 16–18).

²⁸ Vgl. *Const. apost.* VIII, 31,2 (Monumenta, 26); *L. Ott*, Das Weihesakrament (HDG IV/5), Freiburg i.Br. 1969, 39; *H. Vorgrimler* (s. Anm. 20), 34; *A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 18), 234.

²⁹ Die *Const. apost.* VIII, 19–20 schildern den Weiheritus der Diakone gleich dem der Diakoninnen (vgl. Monumenta, 55; *H. Krimm* (s. Anm. 17), 71f); vgl. auch Basilius v. Caesarea, ep. 199, c. 44 (Monumenta, 15).

³⁰ Im Reichsgesetz Theodosius' II. und Valentinians III. (434) werden die Diakoninnen zum Klerus gezählt und nach den männlichen Diakonen und vor den Subdiakonen aufgezählt (*Novellae Iustiniani*, 3,1 (Monumenta, 34f)). In den Constitutiones apostolorum gibt es dagegen keine einheitliche Aufzählung kirchlicher Ämter (vgl. *A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 18), 230).

³¹ Der Kanon 19 des Konzils von Nizäa (vgl. Monumenta, 10f) verbietet eine Weihe durch Handauflegung für die Diakoninnen der Paulianisten. »Dies besagt, daß die Weihe durch Handauflegung allgemein üblich war« (*A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 18), 231). Allerdings ist diese Deutung umstritten (vgl. *D. Ansoerge* (s. Anm. 13), 48). Sicher spricht sich das Konzil von Chalcedon Kanon 15 (vgl. Monumenta, 28) für die Ordination durch

einerseits die Weihe der Diakoninnen wie die der Diakone, Priester und Bischöfe wiederum als »Cheirothesia« bezeichnet wird, andererseits die Diakoninnen aber stets vom Altardienst ausgeschlossen wurden³², wird deutlich, daß die östliche Kirche davon überzeugt war, daß zwar jeder Amtsträger am Amt partizipiert, ohne aber dadurch schon ipso facto am liturgisch bestimmten Priestertum teilzuhaben. Nur so konnte sich der weibliche Diakonat aus dem Viduat als ein eigenständiges Amt in der Kirche herausbilden³³.

Auch in der mittelalterlichen byzantinischen Tradition³⁴ werden die Diakoninnen in ordine ministrorum geweiht³⁵, und sie gehören dem Klerus an³⁶. Voraussetzung für die Zulassung der Frauen zum Diakonat war allgemein die Ehelosigkeit und ein bestimmtes Mindestalter, das zwischen 40 und 60 Jahren schwankte³⁷. Wenn sich die Anzahl der Diakoninnen anfangs nach den Erfordernissen der jeweiligen Gemeinden richtete und damit begrenzt war³⁸, belegen die *Novellae Iustiniani* zu Beginn des 6. Jahrhunderts (539), daß an der Hagia Sophia unter den 425 Klerikern 100 Diakone und 40 Diakoninnen dienten³⁹. Seit etwa dem 10. Jahrhundert verkümmerte das Amt der Diakonin in der östlichen Kirche jedoch mehr und mehr⁴⁰. Infolge ihrer Konsolidierung verlor die Kirche ihren missionarischen Charakter, wodurch die Erwachsenentaufe und damit ein wichtiges Aufgabengebiet der Diakonin zurückging. Zugleich rückte der Kult ins Zentrum der Gemeindeversammlung, während die spezifischen Aufgaben der Diakoninnen eingegrenzt bzw. anderweitig verteilt wurden, was zum Aussterben des Diakoninnenamtes führte. Aufgrund asketischer Gemeinsamkeiten ging die Bezeichnung Diakonin auf die Äbtissinnen der Frauenklöster über⁴¹.

Handauflegung aus (vgl. *Y. Congar* (s. Anm. 10), 23; *P. Hünermann* (s. Anm. 16), 29; *D. Ansoerge* (s. Anm. 13), 42; *L. Ott* (s. Anm. 28), 39).

³² So schließen die *Constitutiones apostolorum* und das Konzil von Laodikeia (c. 11) (vgl. *Monumenta*, 11) die Frauen vom Altardienst aus, wie dies bereits Epiphanius (vgl. *Epiphanius Adv. haer.* 79,3 (*Monumenta*, 11f) und Chrysostomos (vgl. *Joh. Chrysostomos*, *Homilia in illud: Vidua eligatur* (1 Tim 5,9) (*Monumenta*, 16f) im Hinblick auf das Priestertum tun, ohne sich jedoch gegen das Amt der Diakonin auszusprechen. Vgl. *Y. Congar* (s. Anm. 10), 24; *Have van der Meer*, *Priestertum der Frau?* (= QD 42), Freiburg 1969, 60ff; *K. Algermissen*, *Diakonissen*, in: *LThK Bd. III* (21959), Sp. 327f.

³³ Vgl. *P. Hünermann* (s. Anm. 16), 30.

³⁴ Vgl. *A. Kalsbach* (s. Anm. 23), Sp. 922ff; *D. Ansoerge* (s. Anm. 13), 43ff; *A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 18), 231ff.

³⁵ Die alten Euchologien betonen, daß Subdiakone und Lektoren in der Sakristei bzw. im Narthex, der übrige Klerus dagegen im Altarraum zu weihen sind (vgl. *A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 18), 231). Im byzantinischen Weiheritus der Diakoninnen sind gegenüber dem der Diakone allerdings Differenzen in Bezug auf die Gebete, die Tragweise der Stola, die Haltung bei der Weihe sowie die Rückgabe des Kelches auszumachen (vgl. *D. Ansoerge* (s. Anm. 13), 44; *A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 18), 233).

³⁶ Vgl. *Novellae Iustiniani*, 3,1 (*Monumenta*, 34).

³⁷ Das Mindestalter schwankte: Das theodosianische Gesetz (390) fordert 60 Jahre (vgl. *Codex Theodosianus* XVI, II, 27 (*Monumenta*, 16)), auf dem Konzil von Chalcedon (381) wurde es auf 40 Jahre festgesetzt (vgl. *Monumenta*, 28); ein Reichsgesetz aus dem Jahre 535 fordert 50 Jahre (vgl. *Novellae Iustiniani*, 6,61 (*Monumenta*, 35)). Außerdem wurde die Lebensweise der Diakoninnen ähnlich der der ordinierten Priester sakralisiert (sexuelle Enthaltsamkeit bzw. einmalige Ehe).

³⁸ Vgl. *Didasc. apost.*, III 12,1f (*Monumenta*, 23).

³⁹ Vgl. *Novellae Iustiniani*, 3,1 (*Monumenta*, 34f).

⁴⁰ Vgl. *W. Jannasch*, *Diakon*, in: *RGG* (31986) II, Sp. 160.

⁴¹ Vgl. *M.B. von Stritzky* (s. Anm. 23), hier 150f. Dies trifft insbesondere auf die Monophysiten zu, bei denen es die Diakonin als amtliche Taufhelferin bis ins 7. Jahrhundert hinein gibt, wobei sie aufgrund der klösterlichen

1.3. Entwicklung des Diakonats der Frau in der westlichen Kirche

Während sich im 4. Jahrhundert das Diakoninnenamt in der Kirche des Ostens in seiner höchsten Entfaltung befand, war es bis dahin dem lateinischen Westen fremd⁴². Nachdem jedoch durch die Übersetzung der *Didaskalia* und anderer Schriften der östlichen Kirche auch in der westlichen die Institution des Diakonats der Frau bekannt geworden war, gab es wohl auch im Westen Tendenzen, den weiblichen Diakonats einzuführen. Jedenfalls bemühten sich im 4. bis 6. Jahrhundert manche westlichen Bischöfe und Partikularsynoden, die Ordination von Frauen zu Diakoninnen durch Handauflegung zu verbieten, wie etwa die Synode von Nîmes (394 bzw. 396) oder das Konzil von Orange (441)⁴³. Trotz dieser ablehnenden Haltung sind in der lateinischen Kirche ab dem 6. bis ins 13. Jahrhundert hinein Diakoninnen bezeugt. Im 11. Jahrhundert ist ihre Weihe mit der der Diakone identisch⁴⁴, und das Weiheformular »ordo ad diaconam faciendam« aus dem 12. Jahrhundert ist dem byzantinischen Weiheritus nachgestaltet und mit einer Jungfrauenkonsekration verbunden⁴⁵. Allerdings ist es höchst unwahrscheinlich, daß die Diakoninnen in der römischen Kirche ein spezifisches Amt mit einem fest umschriebenen Aufgabenfeld bekleidet haben. Die Tatsache, daß es sich bei den Diakoninnen oft um Witwen bzw. Äbtissinnen handelt, legt vielmehr den Schluß nahe, daß die Bezeichnung Diakonin hier im Sinne eines Ehrentitels verwendet und die Ordination wohl eher als Stärkung für das asketische Ideal und im Sinne eines Gelübdes verstanden wurde⁴⁶.

Die Gründe, daß die Institution des Diakonats der Frau in der westlichen Kirche nicht Fuß fassen konnte, obgleich es hierzu immer wieder Bestrebungen gab, sind verschiedener Art. Zunächst war hier im Gegensatz zum hellenistischen, syrisch-palästinischen Raum aufgrund anderer Geschlechterrollen die Mithilfe der Frauen im pastoral-liturgischen wie auch im seelsorgerlich-caritativen Bereich existentiell offensichtlich weniger wichtig⁴⁷. Zudem hatte der Viduat von Anfang an nicht die diakonalen Aufgaben wie in der östlichen Kirche, weshalb es auch nicht zur Herauslösung der diakonalen Funktionen und zu deren Verselbständigung im Sinne eines spezifischen Diakoninnenamtes kommen konnte⁴⁸. Jedenfalls wurde ein weibliches Diakonamt im Westen nicht heimisch.

Bedürfnisse eine große Blüte erlebt: In Personalunion mit der Äbtissin spendet sie die Kommunion an Frauen und Kinder und darf im Gottesdienst der Frauenklöster Epistel und Evangelium vortragen, solange kein Priester oder Diakon anwesend ist (vgl. *Monumenta*, 52ff).

⁴² Vgl. *M.B. von Stritzky* (s. Anm. 23), hier 151f.

⁴³ Neben dem Konzil von Nîmes und Orange auch das von Epaone (571) und von Orléans (533). Ferner verboten beispielsweise der Ambrosiaster (um 370) entgegen den Montanisten sowie das 1. Arausicanum (441 / c. 26) wie auch das 2. Arausicanum (533 / c. 17) die Spendung der Diakonatsweihe an Frauen (vgl. *Monumenta*, 44, 48). Vgl. *Y. Congar* (s. Anm. 10), 24; *W. Croce*, Aus der Geschichte des Diakonats, in: *K. Rahner/H. Vorgrimler*, *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (= QD 15/16), Freiburg 1962, 92–128, hier 112ff; weitere Belege bei *A. Kalsbach* (s. Anm. 9), 78–94.

⁴⁴ Vgl. *Have van der Meer* (s. Anm. 32), 109.

⁴⁵ Vgl. *A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 18), 234f.

⁴⁶ Vgl. *M.B. von Stritzky* (s. Anm. 23), hier 152; *A. Kalsbach*, *Diakonisse*, in: *RAC* III, 917–928, hier 925.

⁴⁷ Vgl. *A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 18), 234; *D. Ansorge* (s. Anm. 13), 41; *A. Hamman*, *Die ersten Christen*, Stuttgart 1985, 60–66.

⁴⁸ Vgl. *P. Hünermann* (s. Anm. 16), 30.

I.4. Zusammenfassung und Bewertung

Der Diakonat der Frau setzte sich als eine feste Institution vor allem in solchen Kirchenprovinzen durch, in denen Frauen aufgrund einer strengen Geschlechtertrennung gesellschaftlich weniger in Erscheinung traten, und dies zu einer Zeit, in der die Kirche im hohen Maße missionarisch tätig war. Insofern das Diakoninnenamt im Grunde stets geschichtlichen Wandlungen und regionalen, soziokulturellen wie auch pastoral-liturgischen Bedingtheiten unterworfen war, fällt das Zeugnis der historischen Quellen über Aufgaben, Dienste und Vollmachten der Diakoninnen keineswegs einhellig aus. Darum lassen sich in Bezug auf den Diakonat der Frau im Grunde widersprechende Thesen anführen⁴⁹; über die Stellung der Diakoninnen innerhalb der Hierarchie kann kein pauschales Urteil getroffen werden. Statt dessen ist jedes Traditionszeugnis als Einzelfall zu begutachten und zu bewerten. Trotz dieses Umstandes lassen sich jedoch auch einige durchgängige und charakteristische Züge des weiblichen Diakonats feststellen.

Allgemein fällt auf, daß die Diakonin im Gegensatz zum Diakon keine liturgischen Funktionen wahrnahm und ihr auch immer wieder die öffentliche Lehrtätigkeit verboten wurde, während im außerliturgischen Bereich eine Angleichung zwischen weiblichem und männlichem Diakonat auszumachen ist. Wichtiger als die Betonung der Unterschiede ist indes die Tatsache, daß die Diakonin nicht durch eine bloße Segnung, sondern wie die Diakone durch eine Weihe in ihr Amt eingesetzt wurde. Durch diese Ordination, die konsequent als »Cheirothesia« bezeichnet und im Altarraum in Anwesenheit des übrigen Klerus vom Bischof durch Handauflegung und Gebet vollzogen wurde, war die Diakonin von den niederen Ämtern eindeutig unterschieden, trotz aller Einschränkung im liturgischen Aufgabenbereich. Sie gehörte dem durch Ordination verliehenen Amt an.

II. Systematisch-theologische Überlegungen

II.1. Die Diakoninnenweihe ein Sakrament?

Ein wichtiger Punkt in der Beurteilung des historischen Zeugnisses ist die Frage, in welchem Verhältnis weiblicher und männlicher Diakonat zueinander standen, genauer, ob die Weihe der Diakoninnen in der Alten Kirche als ein Sakrament oder lediglich als Sakramentale anzusehen ist. Bei der Beantwortung dieser Frage muß berücksichtigt werden, daß sie einer Sakramententheologie entspringt, die sich erst im 2. Jahrtausend herausgebildet hat. Die heute verbindlichen Einsichten über Wesen und Zahl der Sakramente können folglich für die ersten Jahrhunderte nicht vorausgesetzt werden. Trotz dieser Schwierigkeit kann jedoch gesagt werden, daß im syrisch-byzantinischen Raum die Ordination der Diakoninnen der der Diakone gleichgestaltet war, daß sie ebenso wie diese als »Cheirotonia« bzw. »Cheirothesia« bezeichnet wurde, weshalb die Diakonin

⁴⁹ Für eine »völlige Gleichbewertung des männlichen und des weiblichen Diakons« spricht sich beispielsweise Frohnhofen aus (vgl. *H. Frohnhofen* (s. Anm. 8), 277), während Hauke behauptet, daß die Alte Kirche »einen weiblichen Diakonat, der dem männlichen gleichgeordnet würde, ... nicht gekannt« habe (vgl. *M. Hauke* (s. Anm. 9), 120; *B. Weiss* (s. Anm. 9), 14–27).

auch stets dem Klerus angehörte. Die gleichlautende Bezeichnung des Ordinationsaktes von Bischof, Priester, Diakon und Diakonin weist darauf hin, daß den Diakoninnen bei ihrer Weihe pneumatische Gaben und amtliche Vollmachten übertragen wurden. Dies legt zumindest den Schluß nahe, daß es in der Alten Kirche eine sakramentale Ordination von Diakoninnen gegeben hat, die mit jener der Bischöfe, Priester und Diakone zusammengesehen werden muß und jener der Diakone entsprach; sie ist in heutiger Terminologie als sakramental zu werten⁵⁰. Angesichts des dogmengeschichtlichen Befundes, daß es in der Kirche beinahe ein Jahrtausend hindurch den weiblichen Diakonats im Sinne eines mit sakramentaler Weihe verliehenen Amtes gab, können keine dogmatisch begründeten Einwände gegen die Zulassung von Frauen zum Diakonats vorgebracht werden. Dies auch deshalb nicht, da »weder ein ökumenisches Konzil noch ein gesamtkirchlich verbindlicher Text der Tradition der Kirche ... dogmatische Überlegungen gegen den Diakonats der Frau«⁵¹ anführt.

II.2. Die Erneuerung der Ämtertheologie durch das Zweite Vatikanum

In bezug auf die heutige Frage einer Zulassung der Frauen zum Diakonats reicht es nicht aus, mit Hilfe dogmengeschichtlicher Argumentation den Nachweis zu führen, daß keine theologischen Bedenken vorliegen. Zwar kommt diesem Argument ein überaus großes Gewicht zu, doch muß es durch den Aufweis ergänzt werden, daß sich eine Neu- oder Wiederbelebung des weiblichen Diakonats dogmatisch und pastoral mit der Ämtertheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils vereinbaren läßt, wobei zu berücksichtigen ist, daß der Diakonats der Frau sich innerhalb der heutigen soziokulturellen Gegebenheiten bewegen und den pastoral-liturgischen Bedürfnissen angepaßt werden müßte⁵².

Der Blick in die Alte Kirche mit ihrer fließenden Ämtergestaltung hat gezeigt, daß die Kirche grundsätzlich die Möglichkeit besitzt, das eine, von Gott eingesetzte Amt entsprechend den soziokulturellen und pastoralen Erfordernissen auszugestalten und weiterzuentwickeln. Gerade in bezug auf den Diakonats der Frau hat Kardinal Ratzinger darauf hingewiesen, daß Theologie und Struktur kirchlicher Ämter auch heute noch keineswegs abgeschlossen sind und daß darum Veränderungen heute ebenso legitim sind wie in der frühen Kirche. »Das Diakonatsamt ist von seinem Ursprung her Ausdruck einer dynamischen Reaktion auf neue Anforderungen; es bietet die Möglichkeit, ähnliches wieder zu tun, und umschreibt einen Rahmen, der weit genug ist, um beträchtliche Variations-

⁵⁰ Vgl. P. Hünermann (s. Anm. 16), 29; ders., Stellungnahme zu den Anmerkungen von Professor Otto Semmelroth SJ betreffend Votum der Synode zum Weihediakonats der Frau, in: *Diaconia* 10 (1975) H. 1, 33–39, hier 36f; E. Theodorou, Der Diakonats der Frau in der griechisch-orthodoxen Kirche, in: *Diaconia* 21 (1986) H. 2, 29–33, hier 30ff; *Novellae Iustiniani*, 6,6 (Monumenta, 35ff). — Da Pius XII. bei seiner Bestimmung der Wesenselemente der drei Weiheriten die Sakramentalität des Diakonats voraussetzt (vgl. *Sacramentum ordinis*, DH 3857–3861 – AAS 15 Ser. 2 (1948), 5ff), kann die Lehre, daß der Diakonats ein Sakrament sei, heute als allgemein und sicher gelten, obgleich sie vom kirchlichen Lehramt zu keiner Zeit als Glaubenslehre definiert wurde.

⁵¹ A.-A. Thiermeyer (s. Anm. 18), 236; vgl. D. Ansoerge (s. Anm. 13), 61f.

⁵² Vgl. A. Heinz, Die liturgischen Dienste der Frau. Studientagung 1978 der »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiker im deutschen Sprachgebiet«, in: LJ 28 (1978), 129–135, hier 130; Gemeinsame Synode (s. Anm. 2), 617. Zumindest wäre der heutigen Emanzipation der Frau insofern Rechnung zu tragen, daß zwischen männlichem und weiblichem Diakonats nicht mehr differenziert werden dürfte.

möglichkeiten nach den unterschiedlichen Bedürfnissen der verschiedenen kirchlichen Regionen zuzulassen«⁵³.

Einer den heutigen Bedingtheiten und Erfordernissen angepaßten Wiedereinführung des weiblichen Diakonats kommt entgegen, daß durch das Zweite Vatikanische Konzil eine Neubesinnung auf die Theologie kirchlicher Ämter in die Wege geleitet wurde, insbesondere der Theologie des Bischofsamtes. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Sakramententheologie wurde hier der Episkopat nicht mehr vom sacerdotium her interpretiert, vielmehr wurde in Übereinstimmung mit der altkirchlichen Ämtertheologie wieder die Fülle des Weihesakramentes im Bischofsamt verankert⁵⁴. Die Repräsentation des dreifachen Amtes Christi durch den Bischof bedeutet, daß die Amtspriester nicht mehr im Besitz des einen und ungeteilten Amtes sind, sondern an ihm, wie es heißt, lediglich partizipieren⁵⁵. Indem das Zweite Vatikanum die Ämtertheologie, ausgehend vom Episkopat, neu strukturierte, den Diakonat eindeutig dem Amt zuordnete und damit verbunden das Amt aus seiner kultisch-sacerdotalen Engführung befreite, wurde ein Raum zur Neuinterpretation des kirchlichen Amtes geschaffen. Eine Neustrukturierung des ordo ist derzeit zwar immer noch im Gang, doch hat das Konzil grundsätzlich deutlich gemacht, daß der ordo nicht mehr vom Priestertum und seiner Vollmacht zur Sakramentenverwaltung her zu entfalten ist. Dadurch werden auch solche kirchlichen Ämter denkbar, die in unterschiedlicher Weise am ordo partizipieren, ohne am sacerdotium Anteil zu haben.

II.3. Diakonat und Presbyterat getrennt im einen Weihesakrament

Nach Klärung der Sakramententheologie in der Scholastik wurde die Diakoninnenweihe der Alten Kirche deshalb nicht als ein Sakrament betrachtet, weil die ordines maiores im Sinne der Teilhabe am Priestertum allein dem Mann vorbehalten wurden⁵⁶. Waren die dogmatischen Gründe, welche für den Ausschluß der Frauen von den ordines maiores angeführt wurden, oftmals wenig überzeugend, so verloren sie durch das Zweite Vatikanum zusätzlich an Beweiskraft. Denn hier ist eben nicht mehr das sacerdotium, sondern der Episkopat Konstruktionspunkt des Amtes. Zugleich wurde durch die Wiedereinführung des Diakonats deutlich, daß es einen Anteil am Amt geben kann, der nicht ipso

⁵³ Vgl. J. Ratzinger, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt Nr. 7, 13.2.1987, 22, zit. bei M. Seybold, Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten: Dogmatische Orientierung, in: B. Mayer – M. Sebold (Hg.), Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten (= Extemporalia: Fragen der Theologie und Seelsorge 5), Eichstätt – Wien 1987, 87 Anm. 54.

⁵⁴ Vgl. LG 20; CD 15.

⁵⁵ Vgl. LG 28; PO 2.

⁵⁶ Nachdem in der Scholastik die Sakramententheologie zu einem gewissen Abschluß gefunden hat, versuchte Thomas von Aquin den Ausschluß der Frauen vom Weihesakrament mit anthropologischen Gründen zu rechtfertigen: Frauen sind unfähig zum Magisterium und Regimen/Jurisdiktion (vgl. H. Vorgrimler (s. Anm. 20), 35 mit Verweis auf *Have van der Meer* (s. Anm. 32), 131ff). Zu diesen Konvenienzgründen kam in der nachtridentinischen Theologie dann außerdem die Überzeugung hinzu, daß der Vorbehalt des Weihesakramentes für den Mann eine positiv göttliche Anordnung sei. Doch letztlich waren für den Ausschluß der Frauen von den ordines maiores »keine göttlichen bzw. prinzipiellen apostolischen Anweisungen maßgebend, sondern geschichtliche Entwicklungen in dem Vollzug des kirchlichen Heilsauftrages, welche sich zu festen Überzeugungen institutionalisiert haben« (M. Schmaus, Dogmatik – Der Glaube der Kirche, Bd. II, München 1970, 261f, zit. bei H. Vorgrimler (s. Anm. 20), 35).

facto auf eine Partizipation am sacerdotium angelegt ist oder eine solche impliziert. Denn in LG 29 heißt es, daß den Diakonen die Hände »nicht zum Priestertum (sacerdotium), sondern zur Dienstleistung (ministerium)«⁵⁷ aufgelegt werden. Damit soll in Übereinstimmung mit der altkirchlichen Tradition zum Ausdruck kommen, daß der Diakon, obgleich er zum Amt gehört, keine eucharistisch-konsekrierenden Vollmachten im Sinne der vorkonziliären Ämterlehre besitzt⁵⁸, weshalb er vom Konzil auch nur solche Aufgaben übertragen bekommen hat, welche auch Laien aufgrund ihrer Taufe und Firmung ausüben könnten⁵⁹. Das spezifisch Amtliche des Diakons äußert sich demnach weniger in seiner Weihewalt als vielmehr in der Weihenade⁶⁰, die ihn dazu stärkt, ein geeigneter Diener Jesu Christi zu sein⁶¹.

Von diesem Tatbestand ausgehend, muß gefolgert werden, daß der Diakonat nicht funktional vom Priestertum abgeleitet werden kann und demnach die Differenz zwischen Diakonat und Presbyterat *innerhalb* des Weihesakramentes bzw. der einen, im Weihesakrament vermittelten und von den Bischöfen in vollem Umfang ausgeübten Sendung der Apostel gesucht werden muß: Diakon und Priester partizipieren beide am bischöflichen Weihesakrament, aber auf eine eigenständige, ihrem jeweiligen Auftrag entsprechende Weise. Somit beweist die konziliare Ämtertheologie, daß es möglich ist, innerhalb des einen Weihesakramentes Diakonat und Presbyterat voneinander zu lösen und sie jeweils dem Bischofsamt zuzuordnen⁶². Indem der ordo nicht mehr als priesterliches Amt interpretiert werden darf und darum der Diakonat vom Priestertum getrennt werden kann, hat das Zweite Vatikanum die Möglichkeit geschaffen, Frauen zum Diakonamt zuzulas-

⁵⁷ LG 29 mit Verweis auf Const. Eccl. Aegypt., III, 2. In der Apostolischen Tradition heißt es, daß bei der Weihung des Diakons allein der Bischof die Hände auflegen soll, weil er nicht zum Presbyter geweiht wird, sondern zum Dienst für den Bischof, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt (non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi ut faciat ea quae ab ipso iubentur). Wenn im Pontificale auch der Zusatz »episcopi« weggefallen ist, so wird doch vor allem in der Traditio Apostolica des Hippolyt von Rom deutlich, daß der Bischof sowohl dem priesterlichen als auch dem diakonalen Bereich vorsteht und er das Amt der Diakonie durch den Diakon und die priesterlichen Aufgaben durch den Priester ausübt (vgl. *J. Colson*, Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, in: *K. Rahner/H. Vorgrimler*, *Diaconia in Christo*, Freiburg 1962, 23–30, hier 25; *H. Krimm* (s. Anm. 17), 51).

⁵⁸ Vgl. *H. Vorgrimler*, Kommentar zu LG III. Kap., Art 29, in: LThK (21968) Erg.-Bd. I. 256–259, hier 258. Allerdings ist diese Redewendung insofern problematisch, als der Diakon zur Hierarchie, zum Stand der sakramental Geweihten (sacerdotium) gehört und das Zweite Vatikanum das kirchliche Amt als Dienstant (ministerium) charakterisiert hat (vgl. ebd.).

⁵⁹ Vgl. LG 29: Leitung der Liebestätigkeit der Kirche, Taufspendung, Eucharistie verwahren und austeilen, bei der Ehe assistieren und sie segnen, Überbringung der Wegzehrung, Verkündigung der Schrift, Unterweisung und Ermahnung des Volkes, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorstehen, Sakramentalien spenden, Begräbnisse sowie priesterlose Gottesdienste leiten sowie »Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs« (AG 16).

⁶⁰ Vgl. AG 16; LG 29.

⁶¹ Vgl. DH 1326.

⁶² Auf eine solche Trennung zwischen Diakonat und Presbyterat innerhalb des einen ordo weisen nicht nur frühchristliche Zeugnisse (vgl. *G.L. Müller*, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in: MThZ 40 (1989), 129–143, hier, 132ff), sondern auch die altkirchliche Praxis eindringlich hin, wo der Diakon ausschließlich dem Bischof zugeordnet war und direkt zum Bischof ernannt werden konnte, ohne vorher zum Priester geweiht worden zu sein (vgl. *J. Colson* (s. Anm. 58)). Außerdem durfte »in den Ostkirchen ein Priester nicht die Aufgaben eines Diakons erfüllen ... (obwohl er doch vorher selbst Diakon gewesen war), genausowenig wie ein Diakon die Aufgabe eines Priesters erfüllen kann« (ebd. 29).

sen, und das auch dann, wenn sie vom Priesteramt ausgeschlossen werden: Da die Zulassung der Frauen zum Diakonat die Zulassung zum Priestertum nicht unmittelbar impliziert oder auf eine solche hinzielt, treffen die Konvenienzgründe, die den Ausschluß der Frauen vom sacerdotium legitimieren sollen, nicht zu.

Wenn hier dafür plädiert wird, Frauen den Zugang zum Diakonat zu eröffnen, dann bedeutet dies nicht, daß auf diese Weise der Ausschluß der Frauen vom sacerdotium festgeschrieben werden sollte oder daß Frauen aufgrund anthropologischer oder gesellschaftlicher Gründe allein das Amt des »Dienstes« zuzusprechen wäre⁶³. Vielmehr geht es darum, das Argument zu entkräften, die Zulassung der Frauen zum Diakonat bedeute einen ersten Schritt auf dem Weg zum Priestertum der Frau und sei insofern abzulehnen⁶⁴. Nach der Ämterlehre des Zweiten Vatikanums ist die Wiederbelebung der Institution des weiblichen Diakonats prinzipiell möglich, unabhängig davon, wie in der Frage nach dem Priestertum der Frau entschieden wird.

III. Ergebnis

Die Überlegungen haben ergeben, daß aus dogmatischer Sicht keine begründeten Einwände gegen den Diakonat der Frau existieren. Dieser wäre mit der konziliaren Ämtertheologie nicht nur zu vereinbaren, vielmehr legt sich der Schluß nahe, daß dieses Amt vom Priestertum getrennt und damit grundsätzlich wiederbelebt werden kann, und dies auch dann, wenn Frauen der Zugang zum Priestertum auch in Zukunft verwehrt bleiben sollte. Ob allerdings die Einführung des weiblichen Diakonats tatsächlich notwendig und wie dieses Amt gegebenenfalls auszugestaltet ist, darüber hat letztlich nicht allein die Dogmatik, sondern insbesondere die Pastoraltheologie und die Kanonistik, im Verein mit den Inhabern des Lehramtes zu befinden. Doch bedeutet es wohl keinen Vorgriff, wenn im Blick auf die Situation der abendländischen Kirche gefolgert wird, daß die Kirche heute aufgerufen ist, ihren missionarischen Charakter wieder neu zu entfalten, und daß hierbei – wie schon in der frühen Kirche – auf die pastorale und sozial-caritative Mitarbeit gerade der Frauen nicht verzichtet werden kann.

Ein Blick in die derzeitige kirchliche Gemeindesituation zeigt, daß Frauen vielfach pastoral-caritativ tätig sind und manche von ihnen bereits insofern ein Dienstant ausüben, als ihre innere Berufung zu einer sozial-caritativen Aufgabe von der Kirche in Form einer Beauftragung anerkannt wird⁶⁵. Ihnen muß ein angemessener Ort innerhalb der Kirche zugewiesen werden, vor allem aber darf ihnen die sakramentale Weihe und damit

⁶³ Darauf hat insbesondere die feministische Theologie kritisch hingewiesen (vgl. *E. Schüssler Fiorenza*, »Der Dienst an den Tischen«. Eine kritische feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie, in: *Conc(D)* 24 (1988), 306–313).

⁶⁴ Insbesondere die Kritiker der Zulassung von Frauen zum Diakonat weisen darauf hin, daß zum einen nach kirchlicher Tradition und Lehre Frauen vom Priestertum ausgeschlossen seien und zum andern, ausgehend vom dreifach gestuften ordo im Sinne eines hierarchischen Delegationsmodells, die Frauen mit dem Diakonat zugleich auch Zugang zum sakramentalen Priestertum erhalten würden. Vgl. *M. Hauke* (s. Anm. 9), 111; *A. Frotz*, Zur Frage des Diakonates der Frau, in: *Diaconia* 16 (1981) H. 3, 14–17, hier 15. Zur Widerlegung von Haukes Argumentation vgl. *D. Ansoerge* (s. Anm. 13), 52–55.

⁶⁵ Vgl. *B. Weiss* (s. Anm. 9), 26.

verbunden die sakramentale Gnade als Stärkung für ihren Dienst und dessen ekklesiale Anerkennung nicht vorenthalten werden. Somit treffen dieselben Gründe, welche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die Neubelebung des männlichen Diakonats angeführt wurden, auch auf den Diakonats der Frau zu⁶⁶.

Angesichts der derzeitigen Kirchensituation erscheint der weibliche Diakonats als ein Desiderat, zumal der ökumenische Dialog mit der Ostkirche durch ihn keinen Schaden erleiden würde⁶⁷. Darüber hinaus wäre er nicht nur eine Bereicherung für alle kirchlichen Ämter, sondern zugleich ein Schritt, um in der Kirche die Gleichberechtigung zwischen Frau und Mann herzustellen. Dadurch würde auch der gesellschaftlich gewandelten Stellung der Frau Rechnung getragen⁶⁸, was insofern von Bedeutung ist, als das kirchliche Leben mit dem gesellschaftlichen aufs engste verknüpft ist. Gerade aber der Öffentlichkeit gegenüber kann über den Ausschluß der Frauen vom Diakonats heute nur schwer einleuchtend Rechenschaft abgelegt werden.

⁶⁶ Vgl. AG 16.

⁶⁷ Vgl. A.-A. *Thiermeyer* (s. Anm. 18), 235f; *K. Arant*, Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche, in: *Th. Berger – A. Gerhards* (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage*, St. Ottilien 1990, 67–76; *E. Theodorou*, Der Diakonats der Frau in der griechisch-orthodoxen Kirche, in: *Diaconia* 21 (1986) H. 2, 29–33; *L. Doens*, Der Diakonats in der griechischen und slawischen Kirche, in: *K. Rahner/H. Vorgrimler*, *Diaconia in Christo*, Freiburg 1962, 136–177, hier 145ff; 165.

⁶⁸ Vgl. *Gemeinsame Synode* (s. Anm. 2), 617: »Die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft [läßt] es heute unverantwortlich erscheinen ..., sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen«.