

Diakonat der Frau?

Von Manfred Hauke, *Lugano*—

1. Die lehramtliche Vorgabe

Im letzten Heft dieser Zeitschrift hat der Verfasser des vorliegenden Beitrages Stellung genommen zur Diskussion um das Apostolische Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis«, das eine Priesterweihe der Frau ausschließt¹. Inzwischen ist (mit Datum vom 28. 10. 95) eine offizielle Antwort der Glaubenskongregation erschienen (»responsum ad dubium«), die vom Papst ausdrücklich approbiert wurde und die den theologischen Rang des Apostolischen Schreibens konkretisiert. Danach gehört »die Lehre, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden«, zum »Glaubensgut« (depositum fidei). Sie »erfordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist«². Bestätigt ist hiermit sowohl der Anspruch der genannten Lehre auf Unfehlbarkeit wie deren Qualifikation als »de fide«.

2. Zum historiographischen Ausgangspunkt der Diskussion

Mit der definitiven Ablehnung der Priesterweihe (ordinatio sacerdotalis) für die Frau ist noch nicht ausdrücklich beantwortet die Frage, ob denn ein weiblicher Diakonat möglich sei. Der vatikanische Kommentar zu »Inter insigniores« hob 1976 hervor, die Glaubenskongregation habe sich diese Frage noch vorbehalten, die durch ein direktes Studium der historischen Texte wieder aufgegriffen werden müsse³.

Die einschlägige Forschung hat inzwischen große Fortschritte gemacht, vor allem durch die umfassende historische Monographie von A.-G. Martimort, die auch in der deutschen Liturgiewissenschaft eine überaus positive Aufnahme erfahren

¹ Hauke, Manfred, »Ordinatio Sacerdotalis«: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion«: FKTh 11 (1995) 270–298.

² Dt. Übers. nach KNA, Nr. 19771, 21. 11. 95; vgl. die Übersetzung und den ungezeichneten Kommentar in: L'Osservatore Romano (dt.), 24. 11. 1995, S. 4.

³ Römischer Kommentar zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt: Verlautbarungen des Apost. Stuhles (= VAS) 3 (1977) 23–50, hier 30/= VAS 117 (1994), 31–58, hier 38.

Die deutschen Bischöfe meinten 1981 zur Forderung der Würzburger Synode von 1975, »die Frage des Diakonates der Frau ... zu prüfen und ... womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen«: »Diese Frage bedarf noch weiterführender Diskussion, vor allem aber einer größeren Übereinstimmung der Meinung in der gesamten Kirche« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft [Die deutschen Bischöfe 30], Bonn 1981, 23f).

hat⁴. Seltsamerweise hat dieses gewichtige Standardwerk, das im Original bereits seit 1982 vorliegt, bislang noch keine deutsche Übersetzung erfahren, vermutlich deshalb, weil es für die Freunde des weiblichen Diakonates sicherlich keine Ermutigung darstellt: nach Martimort ist die Institution des Frauendiakonates geschichtlich faßbar erst seit dem 3. Jh.; sie ist vom männlichen Diakonat wesentlich unterschieden und nicht sakramental zu verstehen⁵.

Das, was dem Leser des deutschen »mainstream«-Katholizismus als »Stand der Forschung« präsentiert wird, klingt jedoch anders. In seinem Aufsatz für die Herder-Korrespondenz behauptet z. B. Dirk Ansorge: »Zumindest in Teilen der Alten Kirche hat es mehrere Jahrhunderte hindurch ein diakonales Amt für Frauen gegeben, das in einer sakramentalen Weihe verliehen wurde und in die kirchliche Hierarchie eingliederte«⁶. In einem breiter angelegten Aufsatz hatte Ansorge immerhin eingangs noch geschrieben, daß die Fragen, ob der weibliche Diakonat sakramental zu verstehen sei und welche Vollmachten ihm zukommen, »auch heute noch keineswegs abschließend beantwortet« seien⁷. Seiner persönlichen Einschätzung, daß der Frauendiakonat sakramental sei, fügt Ansorge noch hinzu, in der Alten Kirche habe die Diakoninnenweihe keineswegs Anteil am besonderen Priestertum verliehen. Das verstehe sich von selbst⁸. Doch gerade diese Einschränkungen werden in dem Aufsatz für den größeren Leserkreis vorsichtshalber verschwiegen.

In gleicher Weise wie Ansorge äußert sich A.-A. Thiermeyer: »Der Diakonat der Frau ist in verschiedenen Traditionen der ungeteilten Kirche Jesu Christi gültig nachzuweisen, und zwar als Weihe und als Mysterion/Sakrament«⁹. Wolfgang Beinert behauptet gar einen gewissen »Konsens« in der Theologie für die Spendung der sakramentalen Diakonatsweihe an Frauen. Daß es in der Alten Kirche sakramental geweihte Diakonissen gegeben habe, sei »wenigstens nicht auszuschließen«¹⁰; ein Jahr später ist dies für Beinert bereits »wenigstens sehr wahrscheinlich«¹¹. Bei einer solchen Vorinformation braucht man sich nicht zu wundern, wenn dann Frau Laurien

⁴ Martimort, A.-G., *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca »Ephemerides liturgicae«, »Subsidia« 24), Rom 1982; vgl. die Rezensionen von Lengeling, E. J.: *Theol. Revue* 80 (1984) 227–230; Kleinheyer, Bruno: *Liturgisches Jahrbuch* 34 (1984) 58–64; ders., »Ordinationen und Beauftragungen«: ders. u. a., *Gottesdienst der Kirche 8. Sakramentliche Feiern II*, Regensburg 1984, 7–65, hier 17f. Vgl. auch Theodorou, E. D.: *Theologia* 58 (1982) 819–821; Moll, Helmut: *Römische Quartalschrift* 79 (1984) 272–275; Hauke, Manfred: *FKTh* 3 (1987) 159–161.

⁵ Vgl. Martimort (Anm. 4); ders., »A propos du ministère des femmes«: *Bulléin de littérature ecclésiastique* 74 (1973) 103–108.

⁶ Ansorge, Dirk, »Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau«: *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 581–586, hier 584.

⁷ Ansorge, Dirk, »Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand«: Berger, T./Gerhards, A. (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage*, St. Ottilien 1990, 31–65, hier 32.

⁸ Ansorge (Anm. 7) 47.49.

⁹ Thiermeyer, A.-A., »Der Diakonat der Frau. Liturgiewissenschaftliche Kontexte und Folgerungen«: *Theol. Quartalschrift* 173 (1993) 226–236, hier 236; cf. ders., »Ein Amt auch für Frauen«: *Frau im Leben* 6/1995, 16f. 62f, hier 62.

¹⁰ Beinert, Wolfgang, »Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau«: *Theol. Quartalschrift* 173 (1993) 186–204, hier 189.

¹¹ Beinert, Wolfgang, »Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?«: *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 723–738, hier 723.

folgt: »Der Bischof weihet den Diakon. Warum nicht auch eine Diakonin? Da würde keine Tradition gebrochen, vielmehr eine Tradition wieder aufgenommen«¹².

Ansorge begründet die »Sakramentalität« der Diakoninnenweihe damit, daß man sich dessen bewußt gewesen sei, »eine Weihe in dem Sinne zu spenden, daß hier die Gnade des Heiligen Geistes wirksam und bleibend vermittelt wurde. Ein solcher Akt kann nur als »sakramental« qualifiziert werden«¹³. Würde eine solche Beschreibung hinreichen, dann wäre etwa auch die Königs- oder Jungfrauenweihe ein Sakrament¹⁴.

Die gleiche Oberflächlichkeit findet sich bei Thiermeyer, der den Begriff »mysterion« einfachhin mit »Sakrament« gleichsetzt. Abgesehen davon, daß dessen Anwendung auf die Diakonissen nicht namhaft gemacht wird¹⁵, hat der Terminus in der Alten Kirche eine sehr weite Bedeutung, die auch Riten umfaßt, die heute nicht als sakramental gelten¹⁶.

Für den historischen Befund, der an dieser Stelle nicht mehr ausgiebig dargelegt zu werden braucht¹⁷, seien nur wenige Punkte hervorgehoben: Die altkirchliche Diakonin hat Funktionen, die sich wesentlich von der des männlichen Diakons unterscheiden. Sie bestehen im wesentlichen in der Salbung des weiblichen Körpers bei der Erwachsenentaufe, im Besuch von Frauen in einer Männergesellschaft (im Orient, denn im Westen waren die gesellschaftlichen Verhältnisse freizügiger) sowie in caritativen und katechetischen Aufgaben gegenüber Frauen. Die altkirchliche Diakonin ist kein Zeichen für eine größere weibliche »Emanzipation« im kirchlichen Bereich im Vergleich zu heute, sondern an ihrem Ursprungsort (im Orient) Ausdruck einer starken Trennung zwischen den Geschlechtern; der Westen dagegen kennt vor dem 4. Jh. keine Diakonissen. Die Diakonin durfte weder im Gottesdienst predigen noch (von einzelnen extremen Notfällen abgesehen) die Kommunion austeilen, ja noch nicht einmal taufen. Der Weiheritus der byzantinischen Diakonin weist eine morphologische Ähnlichkeit mit dem des Diakons auf, aber zugleich beachtliche Differenzen, zumal im Weihegebet. Während der Diakon (was selbst Ansorge zugibt) auf der Linie des besonderen Priestertums gesehen wird, trifft das für die Dia-

¹² Laurien, H.-R., Abgeschrieben? Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau, Freiburg i. Br. 1995, 84.

¹³ Ansorge (Anm. 7) 46f.

¹⁴ Vgl. etwa zur Jungfrauenweihe die Hinweise von Bommes, Karin, »Die Sakramentalien der Kirche«: Luthé, Hubert (Hg.), Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer ³1994, 631–706, hier 693–697.

¹⁵ Im griechischen Register von Martimort (Anm. 4) 258f fehlt der Begriff »mystérion«.

¹⁶ Finkenzeller, Josef, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Patristik (HDG IV/1a), Freiburg i. Br. 1980, 16–23.36.

¹⁷ Vgl. Martimort (Anm. 4); auf der gleichen Linie bezüglich des Ansatzes im 3. Jh. schon Gryson, Roger, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne (Recherches et synthèses, section d'histoire IV), Gembloux 1972; beachtenswert ist auch noch Kalsbach, Adolf, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (Römische Quartalschrift, 22. Supplementheft), Freiburg i. Br. 1926; ders., »Diakonisse«: RAC 3 (1957) 917–928.

S. a. die Zusammenfassungen des Befundes bei Hauke, Manfred, »Überlegungen zum Weihediakoniat der Frau«: Theologie und Glaube 77 (1987) 108–127, hier 113–120; Olson, J. E., Deacons and Deaconesses through the Centuries. One Ministry/Many Roles, St. Louis 1992, 22–49; Courth, Franz, Die Sakramente, Freiburg i. Br. 1995, 286–291.

konin gerade nicht zu. »(I)hr Stand ist ... nur schwerlich dem Amt des Diakons zu vergleichen ... Aufgrund dieses historischen Befundes würde mit dem Versuch, heute ein Amt der Diakonin zu schaffen, eine neue Praxis begründet, die an keine einheitliche, kontinuierliche Tradition anknüpfen kann«¹⁸.

3. Problempunkte in der Theologie des Diakonates

3.1 Der Diakonat als Bestandteil des »besonderen Priestertums«?

Die Befürworter des sakramentalen Frauendiakonates müssen einen scharfen Trennungsstrich ziehen zwischen Diakonat einerseits sowie Presbyterat und Episkopat andererseits. Hierbei ergeben sich freilich Schwierigkeiten mit dem, was das II. Vatikanum über die Einheit des Weihesakramentes lehrt: sowohl Diakonat wie Presbyterat sind Ausgliederungen aus der bischöflichen Vollmacht. Beide haben Anteil an dem einen Weihesakrament¹⁹. Selbst Ansorge, der zunächst die Eigenständigkeit des Diakonates betont, meint dann schließlich, daß »die Einheit des Ordo letztlich wohl doch die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Priesteramt fordert«²⁰. Zu bedenken ist hier auch, daß die Vollmachten des Diakons nach dem II. Vatikanum und dem Dekret Pauls VI., »Sacrum diaconatus ordinem« (1967), noch weit enger dem Profil des Amtspriesters angeglichen sind als vor der Reform²¹.

Die Trennung zwischen Diakonat und Weihepriestertum wird gerne mit einem Hinweis auf den einschlägigen Artikel in »Lumen gentium« begründet, wonach der Diakon nicht zum »Priestertum« (sacerdotium), sondern zum »Dienst« (ministerium) geweiht sei (Art. 29)²². Selten bedacht wird der Ursprung der Formulierung, die auf die »Traditio apostolica« des Hippolyt zurückgeht: »Bei der Weihe des Diakons soll allein der Bischof die Hände auflegen, weil er nicht zum Priestertum (sacerdotium) geweiht wird, sondern zum Dienst für den Bischof, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt«²³. Während die Presbyter bei der Weihe von Presbytern die Hände mit auflegten, geschah dies bei der Diakonenweihe nicht. Von der Sache her geht es darum, daß der Diakon nicht im Blick auf die Feier der Eucharistie (in ihrer Fülle) geweiht wird (wie der Presbyter), sondern auf den Dienst im Auftrag des Bischofs²⁴.

¹⁸ Faber, Eva-Maria, »Diakon. II. Historisch-theologisch«: LThK³ 3 (1995) 179–181, hier 180f.

¹⁹ Vgl. Lumen gentium 20f.28–29. Müller, G. L., »Diakonat III. Systematisch-theologisch«: LThK³ 3 (1995) 181f.: »Der Ansatz zu einer Wesensbestimmung (des Diakonates) ergibt sich aus der eindeutigen dogmatischen Aussage des Lehramtes, daß der Diakonat kraft göttlicher Einsetzung und Anordnung zum Weihesakrament gehört... Presbyter und Diakon haben in je spezifischer Weise Anteil an der einen, im Weihesakrament vermittelten Sendung der Apostel, die in vollem Umfang von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel ausgeübt wird«.

²⁰ Ansorge (Anm. 7) 60.

²¹ Vgl. Hauke, Weihediakonat (Anm. 17) 112.

²² So Ansorge (Anm. 7) 53; (Anm. 6) 585.

²³ Traditio apostolica 8 (vgl. Fontes christiani 1, 232f).

In Lumen gentium 29 wird nicht die »Traditio apostolica« zitiert, sondern eine verkürzte Fassung der Formulierung in der späteren »Ägyptischen Kirchenordnung«.

²⁴ Vgl. Zardoni, Serafino, I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato, Bologna²1991, 32–34 (zu Hippolyt); 52f (zu Lumen gentium 29).

Der zitierte Satz aus der Kirchenkonstitution ist insofern zweideutig, als in den Konzilstexten einerseits der »Dienst« kein Spezifikum des Diakons ausmacht und dieser andererseits als Mitglied des »besonderen Priestertums« gilt²⁵. Im dritten Kapitel von *Lumen gentium* über die Weihehierarchie können auch die anderen Weihestufen als »ministerium«/»ministeria« bezeichnet werden²⁶; umgekehrt wird der Diakon implizit unter die Bezeichnung des »sacerdotium« (im Sinne des besonderen Priestertums) gefaßt²⁷. Auch der »Katechismus der Katholischen Kirche« führt den Diakon einerseits als unterste Stufe des hierarchischen Priestertums auf²⁸ und zitiert andererseits *Lumen gentium* 29 mit der Differenzierung zwischen Priestertum und Dienst²⁹.

Der Diakon kann demnach nicht vom besonderen Priestertum und dessen sakramentaler Wehevollmacht getrennt werden. Allerdings ist die konziliare Kennzeichnung zum Wesen des Diakonates³⁰ so allgemein und mißverständlich, daß Gisbert Greshake meint: »Es ist dringlich, bezüglich der sakramentalen Wesensgestalt des Diakonats eine gesamtkirchliche Entscheidung zu treffen«³¹.

Die mangelnde Präzision wird man dem Konzil freilich nicht vorwerfen können, denn die Theologie des Diakonates stand damals (wie im Grunde noch heute) am Anfang. Schon 1962 konnte ein Mitautor des bis heute wichtigsten Sammelbandes zum Diakonats pointiert feststellen: »Eine Theologie des Diakonates gibt es nicht«³².

3.2 Ableitung der Diakonenweihe aus faktisch ausgeübten Funktionen?

Mitunter wird behauptet, Frauen übten »vielerorts in der Kirche eine Fülle von Tätigkeiten aus, die ihrem Inhalt nach dem Diakonenamt zukommen«³³. Die Würzburger Synode 1975 schloß daraus: »Der Ausschluß dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht«³⁴.

Hierbei beruft man sich gerne auf eine analoge Aussage des II. Vatikanums zur Einführung des ständigen Diakonats für Männer:

»... es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten ..., sei es in der Leitung abgelegener christlicher Ge-

²⁵ Vgl. Zardoni (Anm. 24) 34, Anm. 5: »... la frase è rimasta ambigua per il diverso valore che ha assunto il termine »sacerdozio«; si ha l'impressione che pur vivendo in un »popolo sacerdotale« e appartenente al »sacerdozio ministeriale«, solo il diacono non partecipi del sacerdozio di Cristo.

²⁶ *Lumen gentium* 18a, 20b/c, 24a, 26a, 28a/b.

²⁷ *Lumen gentium* 10b; vgl. 41d.

²⁸ Nr. 1539–1553.

²⁹ Nr. 1569; vgl. 1554.

³⁰ Das gleiche gilt für das Motuproprio Pauls VI., »Sacrum diaconatus ordinem«.

³¹ Greshake, Gisbert, »Diakon V. Gegenwärtige Diskussion«: LThK³ 3 (1995) 183f, hier 184.

³² Kerkvoorde, Augustinus, »Die Theologie des Diakonates«: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hg.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg i. Br. 1962, 220–284, hier 221.

³³ Ansorge (Anm. 7) 31; ähnlich Aubert, M.-J., *Il diaconato alle donne?* (or. fr.: *Des femmes diacones*, Paris 1987) Cinisello Balsamo 1989, 11f.

³⁴ Gemeinsame Synode, Beschluß »Dienste und Ämter«, 4. 2. 2.: Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1985, 617.

meinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und mit dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können³⁵.

Die Formulierung, es gebe einen »tatsächlichen« diakonalen Dienst durch Laien, der nachträglich durch die sakramentale Gnade gestärkt werde, ist nicht unproblematisch. Das Weihesakrament ist kein notarieller Akt, der eine schon existierende Realität anerkennt, sondern schafft gerade erst die neue Wirklichkeit, indem es den Weihekandidaten auf spezifische Weise Christus dem Haupt der Kirche angleicht³⁶.

Von der »Funktion« her ist ein spezifisch diakonales Handeln im übrigen auch gar nicht auszumachen, was der Theologie des Diakonates größte Schwierigkeiten bereitet, wenn sie das »proprium« dieses Amtes bestimmen will. Die einzigen Aufgaben des Diakons, die nach dem geltenden Kirchenrecht nicht Laien übertragen werden, sind die Homilie in der Eucharistiefeier und die Spendung des sakramentalen Segens³⁷. Und daß die beiden letztgenannten Aufgaben nicht von Laien wahrgenommen werden, ist zwar in höchstem Maße angemessen, aber (wenigstens im zweiten Fall) nicht dogmatisch zwingend.

Zu Konfusionen in der gegenwärtigen Theologie des Diakonates hat gewiß die Tatsache beigetragen, daß das treibende Motiv zur Wiedereinführung des ständigen Diakons wohl eher pragmatischer Art war (Linderung des Priestermangels) und die theoretische Grundlegung, wie bereits betont, extrem stark ausbaufähig ist.

3.3 Der Weihecharakter des Diakons und die Vertretung Christi als des Hauptes der Kirche

Um das Proprium des Diakons zu bestimmen, darf nicht primär von der Funktion ausgegangen werden (die in der Gegenwart stärker der Leitungsaufgabe des Priesters angeglichen worden ist als im vorkonziliaren Kirchenrecht), sondern vom »Sein« her, d. h. von der spezifischen sakramentalen Gleichformung mit Christus kraft des »character indelebilis«. Abwegig ist die funktionalistische Engführung, wonach »das Diakonat kein Sakrament ist, da alles, was der Diakon macht, auch ein einfacher Laie tun kann«³⁸. Bei einer rein funktionalen Sicht könnte man auch »von Mann und Frau im Ehesakrament sagen, daß sie nichts anderes tun, als was auch andere tun »können«, die das Sakrament nicht empfangen haben ...«³⁹. Das II. Vatikanum betont bezüglich des Diakons, daß er zu dem »aus göttlicher Einsetzung« kommenden kirchlichen Dienstant gehört⁴⁰ und (kraft seiner Weihe) »mit sakramentaler

³⁵ Ad gentes 16.

³⁶ Vgl. hier die kritischen Bemerkungen von Zardoni (Anm. 24) 55, Anm. 68. Auch Müller (Anm. 19) 182 meint: die Weihe des Diakons »bedeutet nicht die Anerkennung faktisch ausgeübter Laiendienste«.

³⁷ Vgl. CIC/1983, can. 767 § 1; 943; Zardoni (Anm. 24) 82.

³⁸ So der römische Kirchenrechtler Jean Beyer laut Tornielli, Andrea, »Frauen auf der Karriereleiter«: 30 Tage 4 (7/8, 1994) 16–19, hier 18.

³⁹ Weber, Hermann, »Diakon – Diakonat – Diakonia: Zur Wesensbestimmung des Diakonenamtes«: Lebendiges Zeugnis 50 (1995) 62–77, hier 74.

⁴⁰ Lumen gentium 28 a.

Gnade gestärkt« wird⁴¹. Das »Handeln in der Person Christi des Hauptes«, das z.T. bei der Taufe im Grenzfall selbst von Nichtchristen vollzogen werden kann, bekommt beim Diakon eine sakramentale Stützung, die der Funktion vorausgesetzt ist und nicht im funktionellen Handeln aufgeht⁴².

In einem neueren Beitrag zur Sakramententheologie wird behauptet, »daß die Symbolik der qualifizierten Christusrepräsentanz nur beim Bischofs- und Priesteramt geltend gemacht wird, nicht aber beim Diakon«⁴³. Diese These widerspricht jedoch dem Apostolischen Schreiben Pauls VI. über die Erneuerung des ständigen Diakonates, »Sacrum diaconatus ordinem«: dort wird ausdrücklich betont, daß auch der Diakon in der Weihe einen spezifischen »character indelebilis« empfängt⁴⁴. Weihecharakter und Christusrepräsentanz (configuratio con Christo) sind theologisch untrennbar⁴⁵. Von einer Repräsentanz Christi als des Hauptes der Kirche auch durch den Diakon spricht jetzt ausdrücklich der »Katechismus der Katholischen Kirche«⁴⁶ und für das Weihesakrament allgemein der CIC/1983⁴⁷. Die Repräsentanz Christi als des Hauptes der Kirche läßt sich nicht auf die Funktionen einengen, deren Setzung die priesterliche bzw. bischöfliche Weihewalt erfordern (Bußsakrament und Krankensalbung, eucharistische Konsekrationsvollmacht, Firmung und Ordination). Sie umfaßt das gesamte amtliche Handeln des Diakons.

4. Die ökumenische Situation

4.1 Diakoninnen bei Anglikanern und Altkatholiken

Hilfreich für die Diskussion ist auch ein Blick auf die ökumenische Situation⁴⁸. In der Anglikanischen Gemeinschaft war die Weihe von Diakoninnen ein wichtiger Schritt für die Einführung der »women priests«. Die theologische Konfusion war hier besonders groß: 1920 erklärte die Lambeth-Konferenz, die Diakonissen würden

⁴¹ Lumen gentium 29 a.

⁴² Ansorge (Anm. 7) 53 liest in meinen Aufsatz zum Frauendiakoniat von 1987 die Deutung hinein, »daß ausschließlich ein sakramental geweihter Mann in persona Christi handeln könne«. Dies habe ich nicht behauptet, wohl aber, »daß in bestimmten Aufgaben der Diakon eine sakramental gestützte Vertretung Christi als des »Hauptes« vollzieht, etwa in Taufe, Kommunionsspendung und Predigt« (Hauke, Weihediakoniat [Anm. 17] 111; vgl. 112f). Ebensovienig habe ich die Aussagen des Priesterdekrets (Art. 2) zum Weihecharakter unmittelbar auf den Diakon bezogen, sondern betont, daß der Weihecharakter als solcher die Grundlage bildet für ein Handeln »in persona Christi« (a. a. O.).

⁴³ Courth (Anm. 17) 315. Ähnliche Stimmen erwähnt (kritisch) Hauke, Weihediakoniat (Anm. 17) 111, Anm. 12 (Congar! und Pottmeyer).

⁴⁴ Paul VI., Motuproprio »Sacrum diaconatus ordinem«, Einführung: Nachkonziliare Dokumentation 9, Trier 1968, 28.

⁴⁵ Vgl. z. B. zur Theologie des »character indelebilis« (Taufe, Firmung, Weihe) Thomas von Aquin, STh III q. 63, insbesondere a. 3; Sattler, Dorothea, »Charakter, sakramentaler«: LThK³ 2 (1994) 109–113.

⁴⁶ Nr. 1549; 1581.

⁴⁷ Can. 1008.

⁴⁸ Zum folgenden vgl. die Belege in Hauke, Weihediakoniat (Anm. 17) 121–125.

teilhaben am Weiehpriestertum (»Holy Orders«); 1930 schloß sie dagegen die Diakonisse vom dreifachen Weiheamt aus, sah aber für eine Diakonissenweihe das gleiche Weiheformular vor wie für den männlichen Diakon; 1968 zählte die Lambeth-Konferenz die Diakonisse wiederum zu den »Holy Orders«, und seit den 70er Jahren wurden die ersten weiblichen »Diakone« geweiht, die in jeder Hinsicht (im Unterschied zu den vorhergehenden »Diakonissen«) mit den männlichen Diakonen gleichgestellt waren. Wie deutlich die Vorbereitungsfunktion auf das Priestertum hin sich auswirkte, zeigt etwa das Beispiel der anglikanischen Gemeinschaft in Kanada: 1970 wurden dort die ersten weiblichen Diakone geweiht, 1975 die ersten Priesterinnen.

Die altkatholische Kirche scheint den gleichen Weg zu gehen. 1982 stimmte die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz einer Diakonenweihe für Frauen grundsätzlich zu. 1984 wurde beschlossen, ein für beide Geschlechter gleichlautendes Weiheformular zu erarbeiten, mit dem inzwischen die ersten Diakonissen geweiht wurden⁴⁹. Im gleichen Monat, als das päpstliche Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis« erschien, beschloß die altkatholische Kirche in Deutschland eine Zulassung von Frauen auch zum Priesteramt⁵⁰. Eine innere Logik befindet sich in dieser Entwicklung zweifellos, wie eine engagierte Feministin betont: »In unserem Jh. scheint sich in Kirchen mit kath. Tradition der Weg zur Frauenordination über die Wiedereinführung des weiblichen Diakonates zu entwickeln«⁵¹.

4.2 Ein orthodoxer Vorschlag

1988 tagte in Rhodos die Interorthodoxe Konsultation, ein Theologenkongreß, der ein Dokument zur Stellung der Frau und zur Frauenordination veröffentlichte. Dort wird empfohlen, das »apostolische Amt für Diakonissen« wieder aufleben zu lassen und dabei die Weihegebete zu verwenden, die in den Apostolischen Konstitutionen und in den byzantinischen liturgischen Büchern verwendet worden seien. Die Aufgaben der Diakonin seien auszudehnen auf den sozialen Bereich⁵².

⁴⁹ Vgl. Jensen, Anne, »Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?« Internationale Kirchliche Zeitschrift 84 (1994) 210–228, hier 220–223; Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn ⁴1995, 500.

Ein vergleichbarer Fall findet sich im Armenischen Patriarchat von Konstantinopel. Dort weihte 1982 der Patriarch eine Frau zur Diakonin mit der gleichen Weiheformel wie männliche Kandidaten. »Es wurden lediglich die Sätze, die sich auf das zukünftige Priestertum des Weiehekandidaten beziehen, ausgelassen« (Thiermeyer, Anm. 9, 235). Diese Neuerung ist freilich der früheren Praxis auch bei den Armeniern entgegengesetzt, wo die überlieferten Weihegebete für Diakone und Diakonissen verschiedenen Inhalts sind; vgl. Arat, Kristin, »Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche«: Berger/Gerhards (Anm. 7) 67–76, hier 69–71; Martimort (Anm. 4) 178–182.

⁵⁰ Vgl. Der Dom, 29. 5. 94 (KNA).

⁵¹ Jensen, Anne, »Diakonin«: Gössmann, E. u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 58–60, hier 60.

⁵² Ökumenisches Patriarchat (Hg.), »Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen«: Orthodoxes Forum 3 (1989) 93–102, hier 100.

Undiskutiert vorausgesetzt wird hier die in der neueren Forschung bestrittene Auffassung (Roger Gryson, A.-G. Martimort etc.) vom apostolischen Ursprung des Amtes der Diakonissen. Wichtiger ist freilich das Überspielen innerorthodoxer Differenzen. Der Text zum Diakonat der Frau vermeidet bewußt das Wort »Ordination« (cheirotonía)⁵³. Umstritten ist nämlich unter orthodoxen Theologen die Frage, ob das Diakonissenamt sakramental war oder nicht. Ioannis Karmiris z. B. sieht den Diakonat bewußt als dritte Stufe des Weihesakramentes, wozu aus wesentlichen Gründen die orthodoxe Kirche keine Frauen zulassen könne⁵⁴. Evangelos Theodorou dagegen gibt dem Diakonat eine eigenständige Bedeutung, die von priesterlichen Aufgaben klar getrennt sei. Zu einem solchen eigenständigen Amt, das nicht auf das Priestertum hin gerichtet sei, könnten auch Frauen berufen werden⁵⁵. Theodorou hält allerdings auch (mit einer Minderheit anderer orthodoxer Theologen) das Frauenpriestertum für möglich, wengleich zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht für opportun⁵⁶.

Die Unklarheit in der Deutung des Amtes der Diakonissen zeigt sich auch in einem Konsenstext, der gemeinsam mit Altkatholiken erstellt wurde: »Die ungeteilte Kirche hat, abgesehen von der nicht geklärten Einrichtung der Diakonissen, die Ordination von Frauen nicht zugelassen«⁵⁷.

Die Empfehlung der Interorthodoxen Konsultation von Rhodos, wiederum Diakonissen zu weihen, kann angesichts des ungeklärten Status dieses Amtes nicht befriedigen. Im gegenwärtigen Kontext kann nicht in der Schwebe gelassen werden, ob eine Diakoninnenweihe sakramental ist oder nicht. Vielleicht hat auch deshalb das Dokument von Rhodos, soweit dem Verfasser dieses Beitrags bekannt, bezüglich des Frauendiakonates noch keine konkreten Folgen gehabt. Im übrigen ist die unterschiedliche Ausgangslage der Orthodoxie im Vergleich zur katholischen Kirche zu sehen: es gibt dort nicht den Reichtum an Frauenorden, die sich caritativen und katechetischen Aufgaben widmen⁵⁸.

⁵³ Behr-Sigel, Elisabeth, »The Ordination of Women. An Ecumenical Problem«: *Theology* 97 (1994) 9–26, hier 17.

⁵⁴ Karmiris, Ioannis, *He thésis kai he Diakonia tón Gunaikón en tē Orthodóxo Ekklesía*, Athen 1978; vgl. die Zusammenfassung bei Karidoyanes-FitzGerald, Kyriaki, »The Characteristics and Nature of the Order of the Deaconess«: Hopko, Th. (Hg.), *Women and the Priesthood*, New York 1983, 73–95, hier 84–86.

⁵⁵ Theodorou, Evangelos, *He »Cheirotonía e »Cheirotesía tón Diakonissón*, Athen 1954; ders., »Das Amt der Diakonissen in der kirchlichen Tradition«: *Una Sancta* 33 (1978) 162–172; ders., »Die Tradition der Orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination«: Gössmann, E./Bader, D. (Hg.), *Warum keine Ordination der Frau?* Freiburg i. Br. – Zürich 1987, 26–49.

⁵⁶ Theodorou (1987; Anm. 55) 31.44; ähnlich Behr-Sigel (Anm. 53); vgl. Hauke, *Frauenpriestertum* (Anm. 49) 500 f.

⁵⁷ Gemischte Orthodox-Alt-katholische Kommission, *Gemeinsame Erklärung von Kavala 1987*, V/7, Nr. 4: Meyer, Harding u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung II (1982–1990)*, Paderborn – Frankfurt a. M. 1992, 41. Vgl. dazu Jensen (Anm. 49) 219.226.

⁵⁸ Vgl. Aubert (Anm. 33) 166.

5. Ergebnis und Ausblick

Um die Sache auf den Punkt zu bringen: eine sakramentale Diakonenweihe für Frauen ist historisch nicht zu rechtfertigen und systematisch nicht zu trennen von einer Zulassung zu den anderen Weihestufen. Eine »nichtsakramentale Diakonenweihe« wäre im Blick auf das Vorbild der Alten Kirche möglich, würde aber die zeitgenössischen Forderungen kaum zufriedenstellen⁵⁹. Denkbar ist freilich eine feierliche Beauftragung von Laien (Männern und Frauen) im pastoralen Dienst, die den Charakter eines »Sakramentale« tragen könnte, ohne dabei mit einer Teilhabe am Weihesakrament verwechselt zu werden. Doch die entscheidende Lösung in dieser Frage dürfte nicht der Blick auf das kirchliche »Amt« sein (das sich nicht auf das sakramental geweihte Amt beschränken muß), sondern auf die vom II. Vatikanum forcierten Aufgaben des Laien, die von beiden Geschlechtern gleichermaßen wahrgenommen werden und vom gemeinsamen Priestertum her die Kirche tragen. Nicht vergessen werden sollte außerdem, daß schon längst ein vielfältiger Dienst für Frauen existiert, der auch für die gegenwärtigen Bedürfnisse offen ist und eine Weihe voraussetzt (in Form des »Sakramentale«): die verschiedenen Formen der gottgeweihten Jungfräulichkeit. Bevor fragwürdige Experimente vollzogen werden, sollte zunächst einmal der Reichtum der vorhandenen Möglichkeiten ausgeschöpft werden⁶⁰.

⁵⁹ Zu den Aussichten einer »appeasement«-Politik in dieser Frage äußert sich sehr deutlich Streithofen, H. B., »Vorboten einer neuen Kirchenspaltung. Zur Diskussion über das Weiheamt für Frauen«: Die neue Ordnung 48 (1994) 129–145, hier 135 f. 140.

⁶⁰ In diesem Sinne Hourcade, Janine, *La femme dans l'Église. Étude anthropologique et théologique des ministères féminins* (Croire et savoir 7), Paris 1986, 246: »Mais il est dans l'Église un ministère féminin beaucoup moins douteuse et beaucoup moins contesté que le diaconat: la virginité consacrée«.