

Der Frauendiakonat als Hebel zur Veränderung der Kirche

Kritische Bilanz einer theologischen Tagung

Von *Manfred Hauke, Lugano*

Vom 1.–4. April 1997 fand in Stuttgart eine theologische Tagung zum Diakonat der Frau statt. Die Ergebnisse sind inzwischen publiziert¹. »Die Tagung wurde veranstaltet von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, der Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart, dem Katholischen Deutschen Frauenbund, der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands. Finanziell beteiligten sich darüber hinaus die Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Deutsche Caritas-Verband« (P. Hünermann: 10). Die rund 300 Teilnehmerinnen und Teilnehmer verfaßten abschließend einstimmig eine Resolution, wonach die Bischöfe beim Apostolischen Stuhl »ein Indult ... erwirken« sollen, »das die Ordination von Frauen zu Diakoninnen in ihren Diözesen ermöglicht« (138).

Der Tagungsband, eingeleitet von Peter Hünermann (10–12), umfaßt die Hauptreferate (14–136), die abschließende Resolution (138–140) sowie meist kürzere Beiträge zu den Arbeitskreisen und Foren (142–302). Es folgt ein Anhang mit einem Überblick zu bereits erfolgten Initiativen zugunsten des Frauendiakonates (304–366), mit historischen und kirchenamtlichen Texten zum Diakonat der Frau und der Stellung der Frau in der Kirche (367–411) sowie einer Literaturliste (412–417). Da sich die wichtigsten Themen in verschiedenen Beiträgen wiederholen, sei für die Besprechung ein thematischer Zugang gewählt.

I. Der biblische Ausgangspunkt

»Reaktivieren oder neuschaffen?« Mit diesem Titel überschrieb die Herder-Korrespondenz ihren Bericht zur Tagung². In der Tat ist es eine entscheidende Frage, ob die vom Kongreß geforderte Teilhabe der Frau am sakramentalen Amt des Diakonates etwas Neues darstellt oder aber nur eine längst bekannte Tradition wiederbelebt. Diese Frage stellt sich vor allem im Blick auf den altkirchlichen Befund, aber anfanghaft schon bezüglich des Neuen Testaments.

¹ Hünermann, Peter u. a. (Hg.), *Diakonat für Frauen. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* Schwabenverlag: Stuttgart 1997, 420 S., kart., ISBN 3-7966-0904-X.

Informativ ist auch ein ausführlicher Tagungsbericht: Nientiedt, Klaus, »Reaktivieren oder neuschaffen? Kongreß fordert Zulassung von Frauen zum Diakonat«: *Herder-Korrespondenz* 51 (5/1997) 248–253.

Zur angesprochenen Frage hat sich der Verfasser dieses Artikels schon früher geäußert: Hauke, Manfred, »Überlegungen zum Weihediakonat der Frau«: *ThG* 77 (1987) 108–127; ders., »Diakonat der Frau?« *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 36–45.

² Siehe Anm. 1.

Die Grußliste des Römerbriefes erwähnt an erster Stelle »Phöbe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchräa (*ousan diákonon tes ekklesías tes en Kenchreais*) ...; sie ... hat vielen, darunter auch mir, geholfen (*prostátis pollôn egenéthe kai emoû autoû*)« (Röm 16,1–2)³. Der Erste Timotheusbrief spricht außerdem im Abschnitt über die Diakone von den »Frauen«, die bestimmte Kriterien erfüllen müssen (1 Tim 3,11). Auch diese Stelle wird des öfteren als Ausgangspunkt für das weibliche Diakonat gedeutet.

Nach Peter Hünermann sprechen der Römerbrief und »aller Wahrscheinlichkeit nach« auch der Erste Timotheusbrief von Frauen als Diakoninnen. Allerdings fänden sich in 1 Kor 14,34f und 1 Tim 2,11f Aussagen, welche der Frau »die gemeinde-öffentliche Wahrnehmung von Lehrfunktionen verbieten« (98). Offensichtlich habe sich in der neutestamentlichen Zeit selbst ein grundlegender Wandel ereignet. In der Zeit der Pastoralbriefe, so zeige jetzt ein breiter exegetischer Konsens, habe »sich eine Verdrängung der Frauen aus den Gemeindeämtern vollzogen« (105). Hünermann stimmt L. Oberlinner zu, wonach 1 Tim 3,11 mit dem Lehrverbot in 1 Tim 2,11 zusammen zu sehen sei. »Der zuletzt genannte Text wendet sich gegen Frauen in den Gemeinden, die noch als Diakone tätig sind« (105)⁴. Demnach hat sich »die junge Kirche ... von einer früheren frauenfreundlichen und offenen Praxis abgewandt« (98). An diese ursprüngliche Praxis, so wird nahegelegt, ist nun wieder anzuknüpfen.

Anne Jensen dagegen meint in einem kirchengeschichtlichen Beitrag, bei Phöbe und den »Frauen« in 1 Tim 3,11 gehe es um ein Amt in einem »allgemeinen Sinn« (34). Es handele »sich noch nicht um die Ämter, die sich später herausgebildet haben« (35). Auch Hünermann muß zugestehen, der Römerbrief stamme aus einer »Zeit, in der die Amtsstrukturen noch relativ flüssig sind« (98). Die drei Autorinnen, die für die Kommentierung des Textanhangs verantwortlich sind, meinen sogar (zu Phöbe), es sei »auf Grund der erst beginnenden Entwicklung der kirchlichen Ämter anachronistisch, hier bereits ein fest etabliertes, von einer Frau bekleidetes Amt festmachen zu wollen« (H. Grieser/R. Nürnberg/G. Muschiol: 367).

Mit anderen Worten: es ist höchst fragwürdig, ein sakramentales Frauendiakonat aus dem NT abzuleiten. Hier scheint sich der Einfluß der neueren historischen Forschung durchzusetzen. Unter Hinweis auf die gründlichen Darstellungen von Roger Gryson⁵ und (vor allem) A.-G. Martimort⁶ betont Hünermann: »Wenige theologische Fragen dürften – was die historischen Fakten betrifft – in der jüngeren Zeit so gründlich und nachhaltig bearbeitet worden sein« (103). Zu bedauern ist nur, daß die genannten französischsprachigen Arbeiten noch nicht ins Deutsche übersetzt worden sind. Mag das daran liegen, daß Martimort in seiner magistralen Monographie zum Diakonat der Frau zu Ergebnissen kommt, die der Stuttgarter Resolution diametral entgegengesetzt sind?

³ Deutsch gemäß der Einheitsübersetzung.

⁴ Unter Berufung auf Oberlinner, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief (HThK XI, 2/1), Freiburg i. Br. 1994.

⁵ Gryson, Roger, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne, Gembloux 1972.

⁶ Martimort, A.-G., Les diaconesses. Essai historique (BEL, Subsidia 24), Rom 1982.

Immerhin betont nun auch Hünermann, in Spannung zu dem oben bezüglich Phöbes Gesagten, daß es (erst) »gegen Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts nach dem Zeugnis der Didaskalie zur Ausbildung eines Diakonates für Frauen kommt« (98). Für die systematische Bewertung der Geschichte ist demnach der altkirchliche Befund wichtig, während eine Rückprojektion des Frauendiakonates auf das NT anachronistisch erscheint.

Sehr problematisch ist die Behauptung, innerhalb der neutestamentlichen Schriften den Übergang von einer »frauenfreundlichen« zu einer »frauenverdrängenden« Praxis anzusetzen. Diese These hängt entscheidend ab von der Deutung des »Redeverbotes« für die Frau im Ersten Korintherbrief (1 Kor 14,33b–38): im Gefolge von Hans Conzelmann wird diese Stelle oft als nachpaulinische Interpolation betrachtet, die (so G. Dautzenberg) mißbräuchlich mit den höchsten theologischen Qualifikationen arbeite⁷. Bei Paulus habe es, so nach einigen Deutungen, eine völlige Gleichheit von Mann und Frau im Amt gegeben, und erst die nachpaulinischen Schriften (darunter werden vor allem die Pastoralbriefe verstanden) hätten sich wiederum der patriarchalischen Umwelt angepaßt. Die Interpolationshypothese wird aber von anderen Exegeten aus guten Gründen abgelehnt und findet nicht einmal in feministischen Kreisen ungeteilten Beifall⁸. In der Tat finden wir schon in einem paulinischen Text, der im allgemeinen von niemandem dem Apostel abgesprochen wird, sehr betonte Differenzierungen zwischen dem Verhalten von Mann und Frau im Gottesdienst (1 Kor 11,3–16); und umgekehrt bieten gerade die Pastoralbriefe sehr ausführliche Weisungen zum Verhalten der Frau, die wesentlich offener sind als die jüdische Praxis⁹.

Einen kontradiktorischen Widerspruch in das NT hineinzutragen, zwischen »Gleichheit« und »Unterordnung« der Frau, führt im übrigen zu weitreichenden Konsequenzen. Kardinal Ratzinger meint zu einem Beitrag Elisabeth Schüssler-Fiorenzas, der widersprüchliche Positionen im Kanon des NTs feststellt: hier wird »sichtbar, daß den neutestamentlichen Kanon auflösen muß, wer Frauenpriestertum verlangt«¹⁰. Das gleiche Problem gilt auch für die Argumentation Hünermanns zugunsten des Frauendiakonates.

II. Der Diakonot der Frau in der Alten Kirche

Deutlich sichtbar wird ein institutionalisiertes Diakonot der Frau mit der syrischen Didaskalie in der Mitte des 3. Jh.s, und die Apostolischen Konstitutionen im 4. Jh.

⁷ Dautzenberg, Gerhard, »Tradition, paulinische Bearbeitung und Redaktion in 1 Kor 14,26–40«: B. Jendorff/G. Schmalenberg (Hg.), Tradition und Gegenwart, Bern – Frankfurt 1974, 17–29, hier 28; vgl. ders., Urchristliche Prophetie (BWANT 104), Stuttgart 1975, 253–273.291–298.

⁸ Vgl. die Übersicht bei Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn⁴1995, 511f.

⁹ Vgl. Hauke (Anm. 8) 398f.512 (Lit.).

¹⁰ Ratzinger, Joseph, »Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination«: IKaZ 23 (1994) 337–345, hier 342, Anm. 8.

bezeugen erstmals ein Weihegebet. Rosemarie Nürnberg betont freilich: »Der historische Befund zeigt, daß Stand und Funktion von Frauen, die im 1. Jahrtausend als ›Diakonin‹ und ›Diakonisse‹ bezeichnet werden, sich wesentlich von denen des männlichen Diakons unterscheiden. Es gilt für sie z. B. das altkirchliche Lehrverbot« (172). Allerdings gehe dieses Lehrverbot nur auf zeitbedingte Schicklichkeitsgründe zurück. Heute dagegen weise die »Schicklichkeit«, die Rücksicht auf den gesellschaftlichen Kontext, auf eine Zulassung der Frau zu den Ämtern (174–177).

Anne Jensen behauptet dagegen: die Unterschiede in der Weiheliturgie für Diakone und Diakonissen seien zwar »kleine Indizien eines gewissen Gefälles zwischen männlichen und weiblichen Diakonen, aber ein ›qualitativer Unterschied‹ ist nicht festzustellen« (47). Unter Berufung auf den orthodoxen Theologen Evangelos Theodorou meint Jensen: die Weihe der Diakonin »ist zweifellos eine höhere Weihe, bleibt aber dennoch ein ganz klein wenig dahinter zurück« (49).

Dieses »ganz klein wenig« betrifft »eindeutig die Nähe zum Altar und zu den eucharistischen Gaben von [sic] Brot und Wein« (49). Die unterschiedliche Nähe von Diakon und Diakonisse zur Eucharistie ist zweifellos ein deutlicher Grund, die altkirchliche Diakonissenweihe nicht als sakramental anzusetzen. Die Hinordnung des sakramentalen Amtes auf die Eucharistie wird aber von Jensen bedauert: es wäre heute leichter, den Frauendiakonat einzuführen, wenn sich nicht leider im Lauf der Kirchengeschichte »die Hierarchisierung und Sacerdotalisierung der kirchlichen Ämter« vollzogen hätte. »D. h. die ursprünglich eigenständigen kirchlichen Ämter wurde[n] in eine Hierarchie zueinander gebracht und alle als Stufen des einen Priestertums angesehen, das wiederum ganz auf die Eucharistie hingeeordnet war« (49f).

Auf die Struktur des sakramentalen Amtes ist später noch einzugehen. Festgehalten sei freilich schon jetzt, daß in der Alten Kirche die Lehrfunktion und die Nähe zum Altar Diakon und Diakonisse voneinander unterschieden. Das gleiche gilt für den Inhalt der Weihegebete und für signifikante Details des Weiheritus. Die Tatsache, daß z. B. in der byzantinischen Weihe der Diakon die Stirn auf den Altar legt und ein Knie beugt, die Diakonin aber nicht, ist keinesfalls »geringfügig« (Jensen: 48). Beides weist nach Pseudo-Dionysius auf eine unterschiedliche Vollmacht bezüglich der Eucharistie¹¹. Arbeitsbereich der Diakonisse ist nicht der liturgische Dienst, sondern neben der Taufhilfe vor allem die Caritas und die Betreuung der christlichen Frauen. Selbst angesichts der am weitesten reichenden Parallelen zwischen der Weihe von Diakon und Diakonisse in der byzantinischen Liturgie folgert darum Martimort: die byzantinische Diakonisse ist kein Diakon, sondern bekleidet ein völlig anderes Amt¹².

Zu korrigieren ist die Behauptung, nach »dem lateinischen Ritus« der Diakoninnenweihe sei das »Weihegebet ... dasselbe wie bei der Weihe des Diakons« (Biesinger: 60). Der als Beleg zitierte Aufsatz von Thiermeyer bezieht sich auf einen Text aus dem 12. Jh. (in den ersten vier Jahrhunderten hat es im Westen ohnehin keine Diakoninnen gegeben) und erwähnt, daß ein kurzes Gebet innerhalb des Ritus

¹¹ Vgl. Martimort (Anm. 6) 152–155.

¹² Martimort (Anm. 6) 155.

der Diakoninnenweihe auch für die Weihe des Diakons benutzt wurde¹³. Dies betrifft aber keineswegs das Weihegebet, das sich eingangs auf die Keuschheit und die prophetische Gabe der heiligen Witwe Anna bezieht¹⁴.

Fragwürdig ist auch die Meinung Rosemarie Nürnbergs, wonach das Verbot öffentlichen Lehrens in der Liturgie für die Frau nur auf Schicklichkeitsgründe zurückgeht, die heute nicht mehr gelten. Die »Schicklichkeit« ist in den altkirchlichen Quellen nur ein Motiv unter anderen; wichtiger sind die paulinischen Texte (1 Kor 14,34–36; 1 Tim 2,11) und der Hinweis auf das Verhalten Jesu sowie die Rolle Mariens. Wäre die »Schicklichkeit« das maßgebende Motiv gewesen, hätten Gnostiker, Markioniten und Montanisten kaum Frauen zu Lehraufgaben hinzuziehen können, die gemäß Nürnberg im gesellschaftlichen Kontext nicht möglich waren. Immerhin kannten schon montanistische Gruppen Bischöfinnen und Priesterinnen¹⁵. Bei den Montanisten und Markioniten gab es keineswegs den Kult weiblicher Gottheiten, den Nürnberg als Grund für die kirchliche Ablehnung des Frauenpriestertums namhaft macht (182). Die Praxis der christlichen Sekten ist dagegen durchaus im sozialen Kontext vorbereitet: In den Mysterienreligionen traten Priesterinnen auf, die auch Männern gegenüber Unterricht gaben und für sie den Aufnahmeritus vollzogen. Und lehrende Philosophinnen waren schon zur Zeit des Paulus bekannt¹⁶. Unpassend ist es darum, als den maßgeblichen Faktor für das Verhalten der Kirche früher und heute zum Amt der Frau das soziale Umfeld zu dekretieren. Bedeutet dies nicht, sich aus der theologischen Argumentation hinauszustehlen?

III. Die Theologie des sakramentalen Amtes

1) Der altkirchliche Frauendiakonat als sakramentales Amt?

In dem Beitrag eines Religionspädagogen¹⁷ wird behauptet, der »Diakonat der Frau« sei »in den verschiedenen Traditionen der ungeteilten Kirche Jesu Christi ... als Mysterion (Sakrament)« »nachzuweisen« (Biesinger: 61). Die Dogmatikerin Dorothea Sattler meint dagegen, die Ergebnisse eines Arbeitskreises zusammenfassend:

»Angesichts der historischen Forschung ist eine Kennzeichnung des von Frauen ausgeübten Diakoninnenamtes als »sakramental« weder auszuschließen noch als zwingend zu betrachten.« Die Weihe durch Handauflegung und Gebet wird in der

¹³ Thiermeyer, A.-A., »Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen«: W. Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 53–63 [= ThQ 173, 1993, 226–236], hier 61, Anm. 103. Biesinger gibt global als Beleg den ganzen Aufsatz von Thiermeyer an.

¹⁴ Thiermeyer (Anm. 13) 61; vgl. auch mit aufschlußreichen Anmerkungen Martimort (Anm. 6) 219–221.

¹⁵ Vgl. Hauke (Anm. 8) 403f; Jensen, Anne, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? Freiburg i. Br. 1992, 323f.

¹⁶ Vgl. Hauke (Anm. 8) 336.509.

¹⁷ Unter Berufung auf Thiermeyer (Anm. 13) 62f.

Alten Kirche »unterschiedlich bewertet und ist angesichts der Tatsache, daß auch andere Dienstämter früher durch Handauflegung übertragen wurden, kein hinreichender Grund für die positive Beantwortung der Frage nach der Sakramentalität der Diakoninnenweihe« (224).

Dieses Zugeständnis im Munde von Befürwortern der Diakoninnenweihe ist zweifellos beachtlich. Bestätigt es doch, was Andreas Heinz schon 1978 als Ergebnis einer Liturgikertagung zu den Diensten der Frau zusammenfaßte: »Einig war man sich, daß sich von der Geschichte her keine solide Basis ... für einen ... Diakonat der Frau gewinnen« läßt¹⁸.

Die Abklärung dessen, was »Sakrament« bedeutet, verdankt die Theologie der systematischen Bemühung des Hochmittelalters im 12. Jh. Sachlich geht es um ein in der Stiftung Jesu verankertes sichtbares Zeichen, das im Empfänger eine innere Gnadenwirkung hervorruft. Das Sakrament der Weihe wird dabei als gestufte Einheit gesehen, zu der die Ämter von Bischof, Priester und Diakon gehören. Das II. Vatikanum betont, daß die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes überträgt¹⁹. »Christus ... hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben. So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen«²⁰. Bischöfe, Priester und Diakone werden zusammengefaßt unter dem Stichwort »Priestertum des Dienstes« bzw. »Amtspriestertum« oder »hierarchisches Priestertum«²¹.

Die konziliare Bestimmung des Weihesakramentes spricht also von dem einen Amtspriestertum in der Nachfolge der Apostel, das in unterschiedlicher Abstufung weitergegeben wird. Der geschichtliche Befund, ausgiebig dargestellt durch Martimort, zeigt die deutliche Absetzung des Amtes der Diakonissen vom Weihepriestertum. Das deutet sich bereits an in der Terminologie: nach Epiphanius von Salamis etwa (4. Jh.) gehört der Diakon zur priesterlichen Hierarchie (*hierosúne*), die Diakonisse dagegen nicht²².

Theologisch problemlos wäre es, eine nichtsakramentale Diakoninnenweihe einzuführen, wozu eine gewisse Bereitschaft vatikanischer Institutionen bestehen soll²³. Aber dergleichen würde die zeitgenössischen Forderungen keineswegs zufriedenstellen: die Beiträge des Tagungsbandes fordern zweifellos die Gleichstellung

¹⁸ Heinz, Andreas, »Die liturgischen Dienste der Frau. Studenttag 1978 der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiker im deutschen Sprachgebiet«: LJ 28 (1978) 129–135, hier 130.

¹⁹ Lumen gentium 21b.

²⁰ Lumen gentium 28a.

²¹ Lumen gentium 10b. Vgl. dazu Hauke (1996) (Anm. 1) 39f.

²² Vgl. Martimort (Anm. 6) 111.

²³ Laut Nientiedt (Anm. 1) 250; siehe auch Lehmann, Karl, »Zur Wiederherstellung des Ständigen Diakonates in Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Versuch einer Zwischenbilanz«: Schauen, worauf es ankommt ... Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Ständigen Diakonats im Bistum Mainz (Mainzer Perspektiven 9), Bischöfliches Ordinariat: Mainz 1996, 149–172, hier 168.

der Frau in einer sakramentalen Diakoninnenweihe²⁴. Eine nicht-sakramental geweihte Diakonin, möglicherweise mit den gleichen Aufgaben wie der Diakon, empfände man heute wohl zu Recht als unsinnige Diskriminierung der Frau.

2) *Das Frauendiakonat – trennbar vom Frauenpriestertum?*

Um einer sakramentalen Diakonenweihe für die Frau den Weg zu ebnet, bietet sich die Methode an, das Diakonenamt stark von der Weihe zum Priester und Bischof abzusetzen. Denn andernfalls sind sakramental geweihte Diakonissen nur ein Anfang, der in logischer Konsequenz zum Frauenpriestertum führt. Innerhalb des einen Weiheamtes muß also eine eindeutige Zäsur gesetzt werden.

In dieser Methodik sind sich die Teilnehmer an der Tagung freilich nicht einig. Zitiert wird einerseits die warnende Stimme Bischof Lehmanns, die Diskussion zum Diakonat der Frau dürfe nicht an die Frage des Priestertums gekoppelt werden. »Wer dies tue, mache sich zum ›Totengräber des Diakonates der Frau‹ (354)²⁵. Hans Jorissen betont dagegen: »Die Möglichkeit eines sakramentalen Frauendiakonats steht und fällt mit der Möglichkeit des Frauenpriestertums« (95). Er fragt dann weiter: »Ist über das Frauenpriestertum wirklich schon das allerletzte Wort gesprochen? Indem ich diese Frage verneine ..., zeige ich die Richtung an, in der ich die Lösung erwarte« (95f).

Peter Hünermann versucht dagegen stärker eine Absetzung von Diakonat und Weihepriestertum. Die von ihm angeführten Argumente richten sich aber de facto auch gegen die lehramtliche Position zum Frauenpriestertum, und so wundert es nicht, schon im Vorwort folgendem Hinweis zu begegnen: »Die Zulassung von Frauen zum Diakonat wäre ein entscheidendes, weithin sichtbares Signal, daß die Kirche ihre Einsichten auch in ihrer Ämter- und Leitungsstruktur zu realisieren *beginnt*« (11)²⁶.

Die innige Verbindung von Frauendiakonat und Frauenpriestertum zeigt sich auch in anderen Beiträgen (z. B. Laurien: 133; Miller: 169; Raming: 230). Nicht zuletzt kommt sie zum Ausdruck in der Schlußresolution selbst, wo allgemein von »Vorsteherdiensten« die Rede ist:

»Die im kirchlichen Amtsverständnis früher gültigen Regeln, daß Frauen aufgrund ihres Geschlechtes nicht am Altar wirken und Vorsteherdienste in der Gemeinde wahrnehmen dürfen, sind als soziokulturell bedingte, heute aber als theologisch nicht mehr verantwortbare Leitsätze entlarvt« (138).

3) *Die Christusrepräsentation in Diakonat und Presbyterat*

Die Beiträge zur Theologie des Diakonates gehen in unterschiedliche Richtungen. Auf der einen Seite konzentriert man sich auf das weibliche Diakonat. Andererseits wird im Sinne einer Zusammenschau der drei Stufen des geweihten Amtes betont, daß auch der Diakon »in persona Christi« handelt (Biesinger mit Hinweis auf Weber:

²⁴ Vgl. Nientiedt (Anm. 1) 250f.

²⁵ Zit. nach FAZ, 7. 10. 96. Vgl. jetzt: Lehmann (Anm. 23) 167.

²⁶ Hervorhebung von mir.

64; Hilberath: 216). Einige Beiträge fordern, auch Diakone (und Diakonissen) sollten die Krankensalbung und das Bußsakrament spenden (Jensen: 50; Radlbeck-Ossmann/Hintersberger: 254), eine Vollmacht, die nach dem Konzil von Trient den Presbytern (und Bischöfen) vorbehalten ist²⁷. Eine Autorin verlangt, Diakoninnen und Diakone »gleichrangig neben den Priestern« direkt dem Bischof (und nicht den Pfarrern) zu unterstellen (Raming: 226). Die beiden zuletzt genannten Vorschläge setzten sich für eine Annäherung des Diakonates an den Presbyterat ein, die weit über den vorgegebenen kirchlichen Rahmen hinausgeht.

Der ausgeprägteste Versuch, Priester- und Diakonenamt zu unterscheiden, stammt dagegen von B. J. Hilberath (212–218). Danach repräsentiert das amtliche Priestertum »den ersten Aspekt der *communio*-Dimension, das ›nicht aus uns selbst‹, das »extra nos des Heils«. »Die neuerdings bevorzugte Beschreibung ›Christus als Herr und Haupt repräsentieren‹ stellt *eine* Metapher dar und beschreibt *einen* Aspekt dieses Dienstes« (214). Das Lima-Dokument des Weltkirchenrates spreche in einem umfassenderen Sinne von Personen, welche auf die »fundamentale Abhängigkeit [der Kirche] von Jesus Christus« hinzuweisen haben (Nr. 8) (215).

Das »Spezifikum des ordinierten Diakonates« sei es dagegen, »das ›nicht für sich selbst‹, den zweiten Aspekt der Grunddimension der Gemeinde zu repräsentieren. Während der Presbyterat das ›extra nos‹ des Heiles wachhält und im Verkündigungshandeln (einschließlich der Sakramente) repräsentiert, ruft der Diakon das pro nobis et pro omnibus des Heilshandelns Gottes in Erinnerung und sorgt für seine Realisierung ... Auch hierbei handelt es sich um ein ›in persona Christi agere‹, nämlich im Blick auf das pro nobis et pro omnibus« (216).

Würde diese Typologie zutreffen, müßte man im Blick auf die Predigt in der Eucharistiefeyer oder bezüglich der Kommunionsspendung sagen: der Presbyter ruft dabei die Abhängigkeit von Christus in Erinnerung, der Diakon dagegen die Tatsache, daß sich Christus für uns einsetzt. Kann dergleichen allen Ernstes behauptet werden? Oder werden hier nicht Wirklichkeiten auseinandergerissen, die schon in Christus selbst untrennbar verbunden sind? Christus ist Haupt und Diener im Blick auf die Kirche, aber er ist Haupt, gerade indem er sich für die Kirche einsetzt (vgl. Eph 5,23.25–33). Jedenfalls wird man von daher nicht behaupten können, »die Repräsentation Christi als des Dieners aller« sei »geschlechtsunspezifisch« (Hilberath: 217).

Die Christusrepräsentation des geweihten Amtes wird von der römischen Erklärung zum Frauenpriestertum, »Inter insigniores« (1976), ausdrücklich mit dem Bild des »Hauptes« umschrieben. Der Priester repräsentiert aufgrund seiner Weihe Christus als das Haupt der Kirche (repraesentatio Christi capitis ecclesiae). Diese Christusstellvertretung wird nicht geschlechtslos verstanden, sondern mit den neutestamentlichen Aussagen zur Verantwortung des Mannes als »Haupt« der Frau in Verbindung gebracht²⁸. Eine solche ausdrückliche Verbindung zwischen Anthro-

²⁷ DH 1710; 1719, Vgl. Ziegenaus, Anton, »Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die simulatio sacramenti«: Forum Katholische Theologie 12 (1996) 174–195, hier 180–183.

²⁸ Inter insigniores, Nr. 4–5 (VAS [= Verlautbarungen des Apost. Stuhls] 117, 19.24f); vgl. Römischer Kommentar (VAS 117, 43f): siehe auch u. Anm. 46.

logie und Amtstheologie findet sich schon im Hochmittelalter, besonders ausgeprägt bei Bonaventura, aber auch bei Thomas²⁹.

Johannes Paul II. weist, mit einer Zitierung Pauls VI., auf die genannte Verbindung hin: Christus hat die Kirche »mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie« ausgestattet; darin liegt »der wahre Grund«, Frauen nicht die Priesterweihe zu spenden³⁰. Ein Jahr darauf betont der Papst in seinem Brief an die Frauen, daß Christus »nur den Männern die Aufgabe übertragen hat, *durch die Ausübung des Amtspriestertums ›Ikone‹ seines Wesens als ›Hirt‹ und als ›Bräutigam‹ der Kirche zu sein ...*« Die Unterscheidung zwischen Mann und Frau darf dabei »nicht im Lichte der funktionellen Regelungen der menschlichen Gesellschaften ausgelegt werden, sondern mit den spezifischen Kriterien der *sakramentalen Ordnung*, das heißt jener Ordnung von ›Zeichen‹, die von Gott frei gewählt wurden, um sein Gegenwärtigsein unter den Menschen sichtbar zu machen«³¹.

4) Der Weihecharakter als Beziehung?

In Frage stellt Hilberath die bleibende Wirkung des Weihesakramentes mit dem schief formulierten Hinweis, die Ordination sei keineswegs »eine ontologische Persönlichkeitsveränderung« (218). Dieser Ausfall elementarer Grundlagen der Weihe-theologie zeigt sich auch bei Hünermann, der das Wesen des Amtes mit dessen Beziehung gleichsetzt:

»Nach der Kategorienlehre der Antike und des Mittelalters gehören die Ämter in der Kirche in die Kategorie der Relationen. Sie bezeichnen eine spezifische Beziehung dessen, der das Amt innehat, zu jenen, zu deren Dienst er bestellt ist.« Die Funktionen seien »in diesen Beziehungen eingeschlossen«. »Die Relationen selbst, die Ämter, sind qualitativ verschieden« (116f). »Diese Sicht der Ämter wurde durch das II. Vatikanische Konzil wiedergewonnen« (117). Eine solche Sicht entspreche (im Gegensatz zum *ordo*-Denken im Mittelalter) der Alten Kirche, die »nicht primär von *einem* Amt ausgeht«. Vielmehr würden »die verschiedenen Ämter ... nach ihren Funktionen differenziert benannt und dargestellt« (115).

Die Kategorie der Beziehung (*relatio*) wurde schon im Hochmittelalter in der Sakramentenlehre diskutiert. Man fragte, ob der sakramentale Charakter als Grundlage für die nur einmal empfangenen Sakramente (Taufe, Firmung, *Ordo*) eine absolute oder relative Wirklichkeit darstelle. Der Hauptstrom der systematischen Theologie betonte, im Unterschied zu nominalistisch angehauchten Strömungen, daß der sakramentale Charakter eine bleibende Prägung im Empfänger des Sakramentes begründet. Als das Konzil von Trient bestimmte, daß der sakramentale Charakter ein geistliches und auslöschliches Merkmal darstellt³², galt die Relationstheo-

²⁹ Vgl. Hauke (Anm. 8) 443–450.515; Butler, Sara, »The Priest as Sacrament of Christ the Bridegroom«: *Worship* 66 (1992) 499–517.

³⁰ *Ordinatio sacerdotalis*, Nr. 2 (VAS 117, 4).

³¹ Brief an die Frauen, Nr. 11 (VAS 122, 11).

³² DH 1609.

rie als überwunden³³. Auch das II. Vatikanum vertritt keinen weihetheologischen Nominalismus, sondern betont eine seinsförmige Christusförmigkeit als Folge der Weihe:

Die Priesterweihe »zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägema und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können«³⁴.

Zweifellos begründet die sakramentale Weihe eine Beziehung zu denen, für die sich der Amtsträger engagiert. Als seinsmäßiges Fundament der Beziehung ist der sakramentale Charakter aber nicht identisch mit der Beziehung selbst (ebensowenig wie mit der Funktion). Zweifellos stellt die ontologische Verankerung des Getauft-, Gefirmt- und Geweihtseins für ein nominalistisch angehauchtes empiristisches Denken eine Herausforderung dar. Aber es ist doch zu bedauern, wenn in einem Beitrag, der die Weihetheologie voranbringen will, zurückgefallen wird in eine dogmengeschichtlich längst versunkene Epoche.

5) Die Einheit des Weiheamtes in der apostolischen Sendung

Unzutreffend ist die oben beschriebene Auseinanderdividierung der verschiedenen Stufen des Weihesakramentes, wobei Hünermann die Alte Kirche und das »Mittelalter« gegeneinanderstellt. Freilich ist die systematische Reflexion in der Alten Kirche rudimentärer als in späteren Stadien der Kirchengeschichte. Aber schon die frühesten nachapostolischen Zeugnisse sind sich durchaus bewußt, daß Episkopat, Presbyterat und Diakonats die apostolische Sendung fortführen und damit die Sendung Jesu selbst im Gegenüber zur Kirche. Bereits der Erste Klemensbrief betont (im Jahr 96):

»Die Apostel empfangen die Frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen. Sie empfangen also Aufträge, wurden durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt und durch das Wort Gottes in der Treue gefestigt ... So predigten sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein«³⁵.

Einigen Beiträgen des Tagungsbandes möchte man wünschen, stärker die Verbindung des geweihten Amtes zum Sendungsauftrag der Apostel zur Geltung zu bringen. Zeichen einer defizienten Ekklesiologie scheint es jedenfalls, wenn die Kirche

³³ Vgl. Finkenzeller, Josef, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG IV/1b), Freiburg i. Br. 1981, 65f. 117–120; zur Systematik vgl. Rocchetta, Carlo, Sacramentaria fondamentale (Corso di teologia sistematica 2), Bologna 1989, 475–478.

³⁴ Presbyterorum ordinis 2c; vgl. Lumen gentium 21b.

³⁵ 1 Clem 42,1–4 (ed. J. A. Fischer 77.79). Kurz darauf wird nebenbei erwähnt, daß es sich bei den von den Aposteln eingesetzten Amtsträgern um »Männer« handelt: 1 Clem 44,2 (ed. J. A. Fischer 81).

Einen informativen Überblick über die Entwicklung der Amtstheologie bieten Ott, Ludwig, Das Weihesakrament (HDG IV/5), Freiburg i. Br. 1969; Gozzelino, Giorgio, Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato, Leumann (Torino) 1992, passim.

als »Hirtenvolk« bezeichnet wird (Biesinger: 66). Nicht besonders glücklich ist es wohl auch, eine Aussage des Paulus zum Apostelamt zu zitieren mit dem Hinweis: »Alle Getaufte sind ›Gesandte an Christi statt‹« (Sattler: 223)³⁶. Fehl am Platze ist es ebenfalls, »eine trinitarische Begründung der Kirche« gegen ein christologisches Fundament auszuspielen, das nach der Stiftung des Amtes durch Jesus Christus fragt (Biesinger: 62).

6) Das diakonale Berufsbild

Die Theologie des Diakonates ist schon zur Sprache gekommen im Blick auf die Amtstheologie im allgemeinen. Zu beachten sind freilich auch die Beschreibungen des diakonalen Amtes selbst, die mitunter kritische Fragen aufwerfen.

Angesprochen wird gelegentlich das Problem, den Diakonen fehle »bisher weitgehend ein klar umrissenes Berufsbild« (Mittler-Holzem 285). Ein Zeichen für die Konfusion liefern verschiedene Beiträge des Tagungsbandes selbst, die – wie schon erwähnt – die Spendung von Bußsakrament und Krankensalbung als Aufgaben des Diakons fordern. Eher seltsam mutet angesichts dessen das Argument Hannarenate Lauriens an, »daß wir die Pflicht haben, die Einführung des weiblichen Diakonats zu nutzen, um endlich zu einem klaren Berufsbild der Diakonie – männlich und weiblich – zu kommen« (134). Ob es sehr aussichtsreich scheint, eine Institution, deren Einführung – gelinde gesagt – sehr umstritten ist, die Unklarheiten des diakonalen Berufsprofils beseitigen zu lassen? Wäre nicht eher das Gegenteil zu erwarten?

Gänzlich unerkennbar wird das spezifische Profil des Diakons, wenn behauptet wird: »Der Diakon ist nicht *neben* dem Beruf Diakon, sondern und vor allem *in* seinem Beruf« (König: 279). Verdreht wird damit die im folgenden zitierte und durchaus treffende Aussage Bischof Kaspers, daß die Diakone »auch dann Diakone sind, wenn sie ihren Beruf ausüben« (280).

Im Blick auf die Ausbildungsschwerpunkte für Diakone wendet ein Beitrag das gängige Raster von »diakonia – martyria – leiturgia« an, um dann zu betonen: die »diakonia«, also der sozial-caritative Aspekt, sei »der Blickwinkel, aus dem auch die anderen Grunddienste – Martyria und Leiturgia – zu gestalten sind« (Strohmeier: 273). Diese Betonung ist freilich recht problematisch. Ist die caritative Sendung systematisch nicht eher vom Dienst am Wort und von der Eucharistie her aufzubauen? Immerhin kennt das geltende Kirchenrecht nur zwei Aufgaben, welche den Diakonatsamt von den Laien übertragenen Funktionen absetzen: die Homilie in der Eucharistiefeier und die Spendung des sakramentalen Segens³⁷. Angesichts des vollständigen diakonalen Amtsprofils ist es wohl auch zu kurz gedacht, »primäre Aufgabe« des Diakons (und der Diakonin) sei die Sendung zu denen, »die am Rand oder außerhalb der Gemeinde stehen« (Sattler: 223).

³⁶ Vgl. 2 Kor 5,20. Allerdings nennt die Autorin in der Folge durchaus das »Gegenüber« des geweihten Amtes zur »Gemeinde« (ibd.).

³⁷ Vgl. Zardoni, Serafino, I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologia sul diaconato, Bologna ²1991, 82; CIC/1983, can. 767 § 1; 943.

IV. Die Bedeutung der Anthropologie

Das grundlegende Problem in der Diskussion um das Weiheamt der Frau ist, nach Ausweis der vorliegenden Studie, nicht zunächst das sakramentale Amt als solches, sondern die damit verknüpfte Anthropologie. Hünermann betont, »daß sich die Frage nach der Zuordnung der Geschlechter – neben der Frage nach deren Relation in der Ehe – gerade im Blick auf das kirchliche Amt zugespitzt hat« (101). Gemeint ist damit das Bild des »Hauptes«, das gleichermaßen (im NT) die Aufgabe des Mannes in der Ehe kennzeichnet und (in der Weihetheologie) die des geweihten Amtsträgers. Die so umschriebene Rolle des Mannes sei aber nur eine überholte »sozio-kulturelle Option der frühen Christenheit«; vom II. Vatikanum und vom kirchlichen Lehramt sei sie »ausdrücklich zurückgewiesen« worden. Insbesondere Johannes Paul II. in »*Mulieris dignitatem*« führe, im »Gegensatz zur mittelalterlichen Theologie«, »die Vorherrschaft des Mannes im leiblich-gesellschaftlichen Bereich nicht auf die Schöpfungsordnung« zurück, »sondern auf die sündhafte Unordnung« (113f). Auch Stefanie Spindel meint, die »Geschlechterhierarchie« gründe in der »Ursünde«, von deren Folgen das Amt befreit werden müsse (80.84). In diesem Sinne betont die Schlußresolution: die Nichtzulassung der Frau für »Vorsteherdienste in der Gemeinde« widerspreche der Aussage des Papstes, wonach »die geschlechtsspezifische Unterordnung der Frau« eine »sündhafte Unordnung« sei (138).

Daß der Anthropologie für die Weihefrage die zentrale Rolle zugesprochen wird, berührt sich durchaus mit den neueren Dokumenten des Lehramts. In »*Ordinatio sacerdotalis*« zitiert Papst Johannes Paul II. eine Aussage Pauls VI., wonach der »wahre Grund« für die Nichtordination der Frau zum Amtspriestertum darin liege, »daß Christus es so festgelegt hat, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausstattete, der dann in der Folge die Tradition der Kirche stets gefolgt ist«³⁸. In »*Mulieris dignitatem*« nimmt der Papst Bezug auf die im Bild der Ehe ausgedrückte Geschlechtersymbolik: als »Bräutigam« gibt sich Jesus der Kirche hin, seiner »Braut«; diese Hingabe werde im Dienst des Priesters ausgedrückt, der zumal in der Eucharistie »in persona Christi« handle³⁹. Mann und Frau sind einander ebenbürtig, aber zugleich unterscheiden und ergänzen sie sich⁴⁰.

Der »Katechismus der Katholischen Kirche« bringt die christliche Geschlechteranthropologie auf den Punkt, wenn er betont: Mann und Frau sind »einerseits als Personen einander gleich«, aber »andererseits« »ergänzen« sie einander »in ihrem Mannsein und Frausein« (Nr. 372). Anthropologische Konvenienzgründe für die Haltung der Kirche in unserer Frage setzen eindeutig die Geschlechterkomplementarität voraus: Mann und Frau sind in ihrer geschlechtlichen Prägung und in der damit verbundenen Symbolfunktion nicht austauschbar.

In dieser Symbolfunktion ist aber der Hinweis auf den Mann als »Haupt« der Frau ein zentrales Argument. Wären die einschlägigen biblischen Texte nur Ausdruck

³⁸ *Ordinatio sacerdotalis*, Nr. 2 (VAS 117, 4); vgl.

³⁹ *Mulieris dignitatem*, Nr. 25–27 (VAS 86, 56–60).

⁴⁰ Vgl. *Mulieris dignitatem*, Nr. 25 (VAS 86, 57).

einer versunkenen patriarchalischen Kultur oder – schlimmer noch – eine »sündhafte Unordnung«, würde die lehramtliche Argumentation bezüglich des Frauenpriestertums in sich zusammenbrechen.

Trifft die Schlußresolution des Tagungsbandes mit dem Hinweis auf »Mulieris dignitatem« demnach so etwas wie eine »Achillesferse« in den Aussagen des gegenwärtigen Papstes zur Frauenordination? Der Hinweis auf die Unterordnung der Ehefrau im Epheserbrief wird vom Papst in »Mulieris dignitatem« als Ausdruck der »Sitte und religiösen Tradition der Zeit« verstanden und dann betont: »Sämtliche Gründe für die ›Unterordnung‹ der Frau gegenüber dem Mann in der Ehe müssen im Sinne einer ›gegenseitigen Unterordnung‹ beider ›in der Ehrfurcht vor Christus‹ gedeutet werden«⁴¹. Hünemann bringt die neutestamentlichen Stellen zur Unterordnung der Frau in Verbindung mit einem vorausgehenden Text des päpstlichen Schreibens: das »Herrschen« des Mannes über die Frau (Gen 3,16) ist Folge der Sünde (112–114; vgl. Mul. dign. 10). Ist demnach das von »Inter insigniores« als Teil der Schöpfungsordnung benannte »Haupt«-Sein des Mannes nach »Mulieris dignitatem« eine Folge der Sünde?

Eine solche Folgerung wäre leicht zu widerlegen, wenn sich in den Lehraussagen Johannes Pauls II. ein Hinweis auf die Ehezyklika »Casti connubii« Papst Pius XI. finden würde, die schon 1930 den im Prinzip durchaus akzeptierten Wandel im Geschlechterverhältnis mit den biblischen Grunddaten verbindet:

»Rechtsgleichheit« zwischen Mann und Frau besteht »hinsichtlich der Persönlichkeitsrechte und der Menschenwürde und in dem, was dem [Ehe-]Vertrag entspringt und der Ehe eigentümlich ist«. Gleichzeitig muß »in den übrigen Dingen aber eine gewisse Ungleichheit und Abstufung herrschen, wie sie das Familienwohl und die notwendige Einheit und Festigkeit der häuslichen Gemeinschaft und Ordnung fordern«.

Im Gegensatz zu zeitgenössischen Forderungen, die eine völlige Gleichheit der Geschlechter in Führungsaufgaben anstrebten, betont Papst Pius XI. eine besondere Verantwortung des Ehemannes für die Leitung der Familie:

»Denn wie der Mann das Haupt ist, dann ist die Frau das Herz, und wie er das Vorrecht der Leitung, so kann und soll sie den Vorrang der Liebe als ihr Eigen- und Sondergut in Anspruch nehmen. Grad und Unterordnung der Gattin unter den Gatten können sodann sehr unterschiedlich sein, je nach den verschiedenen persönlichen, örtlichen und zeitlichen Verhältnissen. Wenn der Mann seine Pflicht nicht tut, ist es sogar die Aufgabe der Frau, seinen Platz in der Familienleitung einzunehmen. Aber den Aufbau der Familie und ihr von Gott selbst erlassenes und bekräftigtes Grundgesetz einfachhin umzukehren oder anzutasten, ist nie und nirgends erlaubt«⁴².

Eine vergleichbare Aussage findet sich m. W. in den zahlreichen Stellungnahmen des gegenwärtigen Papstes zum »Frauen«-Thema nicht. Ist darum das Bestehen des Papstes auf der Nichtordination der Frau eine durch volltönende Dokumente überspielte logische Inkonsequenz, wie Hünemann nahelegt?

⁴¹ Mulieris dignitatem, Nr. 24 (VAS 86, 56).

⁴² Pius XI., Casti connubii, auszugsweise zitiert in Beinert, Wolfgang (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 113–115.

Doch bei einem genaueren Hinsehen besteht eine logische Inkonsequenz nicht. Es läßt sich auch nicht behaupten, die zitierten Aussagen Pius' XI. und Johannes Pauls II. seien untereinander nicht kompatibel. »Mulieris dignitatem« wendet sich nicht gegen die biblischen Aussagen, wonach der Mann als »Haupt« der Frau bezeichnet wird. Der Papst besteht nur – zu Recht – darauf, daß der Epheserbrief vor den einschlägigen Aussagen auch von einer gegenseitigen Unterordnung der Ehepartner spricht⁴³. Darin sieht der Papst das »Neue« des Evangeliums. Damit wird aber nicht geleugnet »das ›Alte‹, das, was auch in der religiösen Tradition Israels, in seiner Weise des Verständnisses und der Auslegung der heiligen Texte, wie zum Beispiel von Gen 2, verwurzelt ist, durchaus noch spürbar ist«⁴⁴. In der Fußnote werden dann neutestamentliche Aussagen zitiert, welche die besondere Führungsverantwortung des Mannes betonen, zum Teil mit dem Bild des »Hauptes«. Der Papst verbindet diese Texte nicht mit Gen 3,16 – dem »Herrschen« des Mannes als Sündenfolge –, sondern mit dem zweiten Kapitel der Genesis, das von der Schöpfung spricht. Systematisch gesehen, läßt sich Gen 3,16 als negative Schlagseite dessen deuten, was in der Schöpfung als Hingabe und Dienst zu verstehen ist: die besondere (wenn auch keineswegs exklusive) Verantwortung des Mannes für Führungsaufgaben. Freilich muß die konkrete Umsetzung des »Haupt«-Seins behutsam erklärt und vor Mißverständnissen geschützt werden⁴⁵.

Für diese Interpretation der päpstlichen Aussagen spricht der offiziöse »Römische Kommentar« zu »Inter insigniores«:

»Ist nicht diese anthropologische Sicht [der »Mann als Haupt der Frau« nach Paulus], die auf das Alte Testament zurückgeht, die Grundüberzeugung des hl. Paulus und der kirchlichen Tradition, daß eben die Frauen kein auf der Weihe beruhendes Amt annehmen können? Hier handelt es sich um eine Meinung, die die moderne Gesellschaft kategorisch ablehnt, und bei der viele Theologen unserer Tage zögern würden, sie ohne Differenzierung einfachhin zu übernehmen. Es sei jedoch angemerkt, daß der hl. Paulus sich nicht auf die philosophische Ebene begeben will, sondern auf das Gebiet der biblischen Geschichte; wenn er z. B. hinsichtlich der Ehe den Symbolcharakter der Liebe darlegt, möchte er nicht die Überordnung des Mannes im Sinne eines Herrschaftsanspruches verstehen, sondern als ein Geschenk, das nach dem Vorbild Christi opfernde Hingabe verlangt«⁴⁶.

In seinem »Brief an die Frauen« (1995) weist der Papst auf »einen gewissen Rollenunterschied«, der »sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt«. Diese spezifische Eigenart sieht der Papst verwirklicht auch im »innerkirchlichen Bereich«, namentlich im Amtspriestertum: dort ist nur Männern die Aufgabe übertragen, »Ikone« Christi »als ›Hirt‹ und als ›Bräutigam‹ der Kirche zu sein«⁴⁷.

⁴³ Eph 5,21: Mulieris dignitatem, Nr. 24 (VAS 86, 55).

⁴⁴ Mulieris dignitatem, Nr. 24 (VAS 86, 56).

⁴⁵ Vgl. Hauke, Manfred, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993, 86–101; ders., »Ordinatio Sacerdotalis«: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion«: FKTh 11 (1995) 270–298, hier 291–295.

⁴⁶ VAS 117, 43f.

⁴⁷ Brief an die Frauen, Nr. 11 (VAS 122, 11).

Diese Aussagen, welche die Geschlechterkomplementarität betonen, sind freilich den anthropologischen Bemerkungen des Tagungsbandes fremd. Ein Beitrag wendet sich etwa gegen das »Paradigma einer allen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen vorausliegenden und unveränderlichen Wesensnatur der Geschlechter« (Heimbach-Steins: 24; vgl. 16: gegen ein »Wesen« von Mann oder Frau). In diese Richtung geht schon eine Aussage in einem Brief Karl Rahners, wonach es zwar den Unterschied von Mann und Frau gebe. Aber über Wesenseigentümlichkeiten der Geschlechter lasse sich nichts überzeitlich Gültiges sagen (360)⁴⁸.

Bei einem solchen evolutionistisch und nominalistisch eingefärbten Verzicht auf Ontologie lassen sich theologisch über Mann- und Frausein dann überhaupt keine Aussagen mehr machen. Und soziologisch ist zu fordern ein radikaler Abschied von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung (17f). Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Binnenkritik, die argwöhnt: wenn der Frau bloß das Diakonenamt geöffnet werde, nicht aber gleichzeitig die höheren Stufen der Hierarchie, dann bleibe dies hinter der modernen Rollenveränderung zurück und verfestige »eher das traditionelle Frauenbild« (Dennebaum: 161). Nur einmal meldet sich schüchtern eine Autorin, die von einer für das Diakonat der Frau sprechenden »spezifisch weiblichen Lebenssituation« spricht (Radlbeck-Ossmann: 245). Aber schon kurz darauf wird diese Aussage korrigiert mit dem Hinweis: »Es wäre sehr bedenklich, ... allgemein frauenspezifische Aufgabenbereiche und Dienste für den Frauendiakonat vorzusehen bzw. zu erwarten« (Radlbeck-Ossmann/Hintersberger: 257).

Allerdings meldet sich auch eine Stimme, die beklagt, daß gerade in neuerer Zeit wiederum »neue geschlechtsspezifische Typisierungen« entstehen, »welche die Geschlechterhierarchie erhalten« (Knab: 155). Gibt es nicht vielleicht doch ein »Wesen« von Mann und Frau, das sich allen soziologistischen Ideologien und Akademietagungen zum Trotz auch heute durchhält?

V. Ergebnis

Der Tagungsband bildet zweifellos eine repräsentative Widerspiegelung der Argumentationen, die zugunsten eines sakramentalen Frauendiakonates vorgebracht werden. Die Gegenargumente kommen dagegen weniger zum Zuge, wie schon die Auswahl der Referenten und das einstimmige Ergebnis der Schlußresolution zeigt⁴⁹. Wirklich Neues zum Thema zeigt sich dabei nicht, auch wenn zu begrüßen ist, daß a) nun manche sonst nur in Aufsätzen zu findenden Informationen in Buchform vorliegen und b) einige Texte aus der Alten Kirche durch den Textanhang jetzt auch

⁴⁸ Ähnliche Ausführungen Rahners finden sich in Röper, Anita, *Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner*, Düsseldorf 1979.

⁴⁹ Eingeladen zur Tagung wurde auch der Verfasser des vorliegenden Artikels, ohne allerdings Gelegenheit zu erhalten, vor dem Plenum zu referieren. Angeboten wurde nur die Teilnahme an einem Arbeitskreis mit der Möglichkeit, vielleicht einen schriftlichen Beitrag zu veröffentlichen. Diese Einladung habe ich abgelehnt.

einem breiteren deutschsprachigen Publikum zur Verfügung stehen. Doch dieser Zweck hätte sich leichter und gründlicher erreichen lassen durch die deutsche Übersetzung des auch im Tagungsband wiederholt erwähnten Standardwerkes von Martimort. Dem Vernehmen nach ist dieses vergleichsweise bescheidene Projekt bisher an Finanzmitteln gescheitert, die jedoch für die ungleich aufwendigere Stuttgarter Tagung offenbar reichlich zur Verfügung gestanden haben.

Die zusammengetragenen Stimmen zeigen deutlich, wie sehr die Themen des Frauendiakonates und des Frauenpriestertums zusammenhängen. Trotz aller diplomatischen Rücksichten, zunächst einmal nur das Diakonat der Frau zu fordern, kommt die Verbindung zum Gesamt des Weiheamtes klar zum Zuge. Ein gewichtiger Faktor ist dabei nicht zuletzt die Anthropologie, die als Bezugspunkt ins Spiel kommt für das sakramentale Amt als Ganzes. Manche Beiträge profitieren dabei von der Tatsache, daß die innere Konsistenz der neueren päpstlichen Aussagen sich durchaus deutlicher darstellen könnte. Ein völliges Unverständnis zeigt sich leider für die symbolhafte Dimension der Geschlechteranthropologie, die schon im Mittelalter mit dem Weihethema verbunden wurde⁵⁰. An die Stelle einer theologisch aufgearbeiteten Geschlechterkomplementarität tritt die Forderung, »die Spiritualität der Diakonin« solle »feministisch« sein (Tafferner: 270), und die Vorstellungen von Gott selbst hätten sich zu verändern (Spendel: 79; vgl. Radlbeck-Ossmann: 246).

Als ungenügend profiliert erweist sich im vorliegenden Tagungsband die Reflexion über die Position des Diakonates innerhalb des sakramentalen Amtes. Sehr viel wird über die Einführung von Diakoninnen geredet, ohne jedoch eine klare Vorstellung dessen zu artikulieren, was Diakonat bedeutet. Was über das Verhältnis von Presbyterat und Diakonat gesagt wird, geht über aphoristische Äußerungen kaum hinaus und ist obendrein höchst angreifbar. Doch dieser Mangel ist nicht nur dem vorliegenden Werk anzukreiden. Die Theologie des Diakonates überhaupt (auch unabhängig von der Fragestellung des Tagungsbandes) würde eine vertiefende Behandlung durchaus verdienen. Das Problem »Diakonat der Frau« würde dadurch zweifellos einer Lösung nähergeführt.

⁵⁰ Falsch ist die Behauptung Hünermanns, daß der Hinweis auf die symbolhafte Repräsentanz »der bisherigen theologischen Argumentation fremd« sei (120). Die Geschlechtersymbolik in Verbindung mit dem sakramentalen Zeichen zeigt sich überdeutlich schon im Werk Bonaventuras und liegt auch Thomas von Aquin nicht fern: vgl. o. Anm. 29.