

tion der Seinsphilosophie hin zu einer Philosophie der Liebe signalisiert werden können. Vor allem aber stellt sich für mich die Frage, ob der Sendungsbegriff, wie in der vorgelegten Arbeit, auf nahezu alle dogmatischen Traktate hin systematisiert werden soll. Ist es z. B. ein Gewinn, wenn die Urstandslehre mit dem Sendungsbegriff verknüpft wird? Besteht nicht die Gefahr, den Begriff zu überdehnen? So wichtig der Sendungsbegriff für die Theodramatik ist, würde ich ihm die vom Vf. eingeräumte Schlüsselfunktion nicht zubilligen.

Doch will diese Differenz die persönliche Leistung des Vf.s nicht schmälern. Er hat sich nicht nur das enorme Oeuvre Balthasars sicher angeeignet, sondern er zeigt sich ebenso in der internationalen Sekundärliteratur bestens bewandert. Es verdient in der Tat hohen Respekt, wenn ein polnischer Student über einen deutschsprachigen Theologen in italienischer Sprache promoviert. Wieviel leichter wird in dieser Hinsicht die Rezeption uns gemacht, die wir Balthasar in unserer Muttersprache lesen können. Solche Dissertationen wie die vorliegende öffnen Türen zwischen den Sprachräumen und werden so zu einem Reflex der Katholizität der Theologie. Das Literaturverzeichnis hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß inzwischen auch in Polen etliche – wohl jüngere – Theologen über Balthasars Theologie arbeiten und publizieren. Die Saat wird ihre Früchte bringen.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Scimmi, Moira, Le antiche diaconesse nella storia della Chiesa. Problemi di metodo (Dissertatio. Series Mediolanensis, 13), Edizioni Glossa, Milano 2004, 417 S., ISBN 88-7105-167-X, EUR 25.

Das Problem des weiblichen Diakonates wird intensiv diskutiert vor allem seit dem Zweiten Vatikanum, das den ständigen Diakonats wieder einführt. Das Thema wurde neuerdings behandelt in einem wichtigen Dokument der Internationalen Theologischen Kommission zum Diakonats, das nun auch in deutscher Übersetzung erschienen ist: G. L. Müller (Hrsg.), *Der Diakonats – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonats*, Verlag Echter, Würzburg 2004. Dabei wird auch relativ ausführlich auf die Diskussion um die Diakonissen in der alten Kirche eingegangen (S. 26–31. 40f. 92). Die Aktualität der Frage zeigt sich auch in der Veröffentlichung der oben genannten Studie. Die an der Theologischen Fakultät Norditaliens in Mailand bei Tullio Citrini erstellte Lizentiatsarbeit in

Fundamentaltheologie möchte die einschlägige Diskussion um die altkirchlichen Diakonissen auf ihre methodologischen Voraussetzungen hin befragen (S. 3). Da die Arbeit offensichtlich schon im Jahre 1998 abgeschlossen wurde (vgl. die historische Übersicht: S. 10–17; der einzige spätere Titel in der Bibliographie – Hourcade 2001 – wird im Text nicht verwandt), konnte die Autorin leider nicht mehr auf die neuesten Veröffentlichungen Bezug nehmen, wozu auch die 2003 erstmals veröffentlichte Studie der Internationalen Theologischen Kommission gehört. Überraschend ist auch die Behandlung des Themas im Bereich der Fundamentaltheologie, wobei nicht genügend Rücksicht genommen wird auf die primäre Verankerung der systematischen Aspekte in der Dogmatik. Wie ist es möglich, ein ganzes Buch zur »Methode« über die Diakonissen zu schreiben, ohne die damit verbundenen dogmatischen Themen zu entwickeln, beispielsweise das sakramentale Profil des Diakonates als Teil des Weihesakramentes? Dieser Mangel zeigt sich etwa in der Behauptung, wonach »die gesamte Überlieferung der Kirche dem Diakon niemals eine priesterliche Prägung zuerkannt hat« (S. 393). Gerade in der alten Kirche finden sich zahlreiche Zeugnisse, die den (männlichen) Diakon in die priesterliche Hierarchie einfügen und ihn gelegentlich sogar »Priester« nennen können (vgl. Hauke, FKTh 2001, 88–90. 113–120; Müller, op. cit., 83–86). Die Autorin beruft sich etwa auf Epiphanius, wonach die Kirche Diakoninnen brauche (S. 385), vergißt aber, daß für diesen Kirchenvater der männliche Diakonats zum »Priestertum« (hierosúne) gehört und er ein weibliches Weiepriestertum eindeutig ablehnt. Eine methodologische Studie über die Zulassung der Frau zum Diakonats zu schreiben, ohne die päpstliche Entscheidung zum Frauenpriestertum (1994) einzubeziehen, provoziert kritische Fragen gerade zum methodologischen Ansatz.

Die Studie gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil widmet sich einer Bestandsaufnahme der Debatte. Vorgestellt werden hier die wichtigen Studien von Kalsbach, Gryson und Martimort, aber auch einige andere Beiträge (S. 9–131). Der zweite Teil befaßt sich mit einer Analyse der Quellen, wobei die verschiedenen Deutungen (soweit sie der Verfasserin bekannt sind) gegeneinander gehalten werden (S. 135–343). Dabei zeigt sich das Bemühen, an dem Ergebnis von Martimort (*Les diaconesses*, 1982) zu nagen, dessen Studie im Prinzip als wichtigstes historisches Werk zur Frage anerkannt wird (S. 347) und für den die altkirchlichen Diakonissen keinesfalls als Teil des Weihesakramentes gelten (vgl. meine Zusammenfassung der Diskussion nach Martimort: L. Scheffczyk [Hrsg.],

Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 321–376). Der dritte Teil bietet eine kritische Zusammenschau und »hermeneutische« Überlegungen (S. 345–398).

Der Eigenart der Studie entsprechend sei vor allem ein Blick auf den »hermeneutischen« dritten Teil gerichtet. Diskutiert wird darin die Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem (Kap. 14), die Frage der historischen Objektivität (Kap. 15) und die Anwendung theologischer Kategorien (Kap. 16) (S. 348). Schon am Beginn dieses Durchganges stößt der Leser auf eine Aussage, die für die theologische Methode nicht akzeptiert werden kann: die Bibel sei »der einzige verbindliche Text« für die Deutung der Quellen (S. 349). Vergessen wird dabei, daß die Kirchenväter keinesfalls ein »sola Scriptura« vertreten, sondern die Schrift immer schon eingebettet ist in die Glaubensregel (*regula fidei*) und gedeutet wird von den Lehrentscheidungen der Kirche. Das Maßnehmen an der Glaubensregel mangelt auch, wenn die Autorin behauptet, die Rede von der göttlichen Einsetzung der Sakramente sei aufzugeben zugunsten eines »kirchlichen Verständnisses«, was wohl eine Ableitung aus dem Grundsakrament »Kirche« meint (S. 395; vgl. 396f). Die Einsetzung der Sakramente durch Jesus Christus, die Rückbindung an seinen Willen ist aber unverzichtbar, um sie vor menschlicher Willkür zu bewahren. Eine globale Rückbindung an die Kirche reicht dazu nicht.

Im Kapitel über die hermeneutischen Voraussetzungen für die Deutung der Geschichte (Kap. 14, S. 351–367) kritisiert die Autorin die These von Martimort, wonach es ein institutionell gefaßtes Diakonat der Frau erst seit dem 3. Jh. gebe (syrische *Didaskalie*). Die Erwähnung zweier »Dienerinnen« durch Plinius zeige dagegen die Möglichkeit der Existenz von Diakoninnen schon am Beginn des 2. Jahrhunderts (S. 356; vgl. S. 173–175). Diese Kritik scheint nicht berechtigt, denn männlicher und weiblicher Diakonat haben in der Tat eine voneinander getrennte Entwicklung genommen; dies zeigt allein schon die Abwesenheit von Diakoninnen in den ersten Jahrhunderten im Westen. Martimort leugnet nicht die Möglichkeit, daß der institutionell gefaßte weibliche Diakonat in der syrischen *Didaskalie* bereits durch frauliche Dienste vorbereitet sein kann. Der Streit darüber, ob die *Didaskalie* im strengen Sinn die »Geburtsurkunde« der Diakonissen darstellt oder nicht, ist auch nicht der entscheidende Punkt. Wichtig ist der tiefgreifende Unterschied zwischen dem weiblichen Dienst und der priesterlichen Hierarchie, die auf den Stiftungswillen Christi zurückgeführt wird und die von Anfang an in der gesamten Kirche gegenwärtig ist, auch in den Gegenden, wo es keine Diakonissen gab.

Die Gestalt der Diakonisse bekundet sich in derart unterschiedlichen Profilen, daß man an der strukturellen Konsistenz dieses Dienstes zweifeln kann. Auch die Autorin selbst offenbart ihre Enttäuschung über das ungreifbare Wesen des weiblichen Diakonates (S. 364), läßt dann aber dazu ein, die Aufmerksamkeit von »kontingenten« Faktoren abzuwenden und so zu einer Gesamtschau zu gelangen. Nach »einer ersten Definition des weiblichen Diakonates« ist dieser »eine deutlich kirchliche Institution, die mit dem Titel »Diakon« oder »Diakonisse« eine gewisse Amtlichkeit besitzt (*ufficialità*) und einen Dienst im Inneren einer kirchlichen Gruppe beinhaltet (S. 367). Diese Definition ist freilich so weit, daß sie schlechthin nichts aussagt über die ontologische oder gar sakramentale Konsistenz eines solchen Amtes. Ein phänomenologischer Ansatz ist nicht in der Lage, einen hermeneutischen Sprung in die Sakramententheologie zu vollziehen.

Ein Kapitel über die »Hermeneutik der geschichtlichen Quellen« (Kap. 15; S. 369–379) befaßt sich unter anderem mit Kanon 19 des Konzils von Nizäa (325), wonach die Diakonissen des Bischofs von Antiochien, Paul von Samosata, zum Stand der Laien gehören und keine Handauflegung zur Weihe erhalten haben. Scimmi betont, der Text sage nichts darüber, ob in der gleichen Zeit nicht vielleicht irgendwo anders in der katholischen Kirche Diakonissen geweiht worden seien (S. 374). Der nizänische Kanon ist jedenfalls ein kräftiges Indiz dafür, daß die Diakonissen nicht den Diakonen gleichgestellt wurden, die von Anfang an unter Handauflegung geweiht werden (schon Irenäus bezieht sich hier auf Apg 6). Auszuwerten wäre auch das zeitlich und geographisch nahe Zeugnis der Kappadozier: der Kanon 44 des Basilius sieht als Strafe für die Unzucht einer Diakonisse die gleiche Strafe wie für Laien vor (Ausschluß von der Kommunion für einige Jahre), nicht aber die für die Kleriker (die zum Laienstand zurückversetzt werden) (Basilius, Ep. 199,44). Die Diakonissen in Kappadozien sind Gott geweiht, aber nicht durch eine klerikale Weihe. Scimmi selbst erwähnt, wonach die Zugehörigkeit der kappadozischen Diakonissen zum Laienstand einen breiten Konsens unter den Fachgelehrten finde (S. 187). Die Autorin macht dagegen eine Frage der Textkritik geltend: gemäß den meisten Manuskripten kann die Diakonisse zur »Gemeinschaft« (*koinonia*) zugelassen werden, aber nicht zur (eucharistischen) »Darbringung«, während eine geringere Zahl von Textzeugen für »Kommunion« das Wort »Buße« setzt (*metanoia*). Die Bedeutung ändert sich freilich auch dann nicht, wenn man mit Scimmi (im Unterschied zu Gryson und Martimort) die erste Lesart vorzieht, wie der Kanon 11 des Nizänums zeigt: eine bestimmte

Gruppe von Büßern wird zur kirchlichen »Gemeinschaft« zugelassen und betet gemeinsam mit den anderen Christen, nimmt aber nicht teil an der »Darbringung«, also am eucharistischen Teil der Meßfeier. Da Scimmi selbst diese Tatsache erwähnt (S. 187), wird unverständlich, wieso dann die Deutung der kappadozischen Diakonissen als Laien von der unsicheren Lesart »metanoia« statt »koinonia« abhängen soll (S. 388).

Im Kapitel über »Hermeneutik und Kategorien des Verständnisses« (Kap. 16; S. 381–398) wendet sich Scimmi gegen Martimort, der den Unterschied zwischen Diakon und Diakonisse in den Weiheriten herausstellt. Die sehr unterschiedlichen Funktionen könnten ganz einfach von der damaligen niederen Stellung der Frau abhängen, ohne in irgendeiner Weise die gleiche diakonale Identität zu beeinträchtigen (S. 384). Die Autorin verwechselt dabei den Begriff »Amt« (den Martimort auch der Diakonin zuerkennt: Les diaconesses, 1982, 155: ministère) mit dem Weihesakrament, wenn sie behauptet, Martimort habe jedwedes »ministerium« der Diakonisse in Abrede gestellt (S. 385). Ein Teil der Quellen (vor allem die Apostolischen Konstitutionen und die byzantinische Weiheliturgie des 8. Jh.) kennt den weiblichen Diakonatsamt als durch Handauflegung übertragenes Amt, das von dem des Diakons unterschieden wird, während anderswo die Diakonisse als gottgeweihte Person oder Laienhelferin erscheint. Die Konfusion zwischen institutionellem Amt, das (wie im Fall der mittelalterlichen Äbtissin) auch als Sakramentale erscheinen kann, und dem Sakrament des hierarchischen Ordo sollte in einer methodisch präzisen Studie nicht vorkommen. Anstatt die Konsequenzen aus der Zugehörigkeit des männlichen Diakons zum Weihesakrament zu ziehen, läßt die Autorin dazu ein, die gesamte Sakramententheologie auf den Kopf zu stellen, nämlich die traditionelle Begrifflichkeit zu hinterfragen, die das Weihesakrament als Einheit betrachtet (S. 390; vgl. die Zustimmung von Citrini: S. XIV).

Angesichts der rezensierten Studie scheint es hilfreich, an das Ergebnis der oben zitierten Studie der Internationalen Theologenkommission zu erinnern:

»Was die Ordination von Frauen zum Diakonatsamt betrifft, sei angemerkt, dass sich aus dem bisher Dargelegten zwei wichtige Hinweise ergeben: 1. Die Diakonissen, die in der Überlieferung der frühen Kirche erwähnt werden, sind – entsprechend dem, was der Ritus der Einsetzung und die ausgeübten Funktionen nahe legen – nicht schlicht und einfach mit den Diakonen gleichzusetzen; 2. die Einheit des Weihesakramentes, in der klaren Unterscheidung zwischen den Dienstämtern des Bi-

schofs und der Presbyter auf der einen und dem diakonalen Dienstamt auf der anderen Seite, wird durch die kirchliche Tradition stark betont, vor allem durch die Lehre des II. Vatikanum und die nachkonziliare Lehre des Lehramts. Im Licht dieser Momente, die in der vorliegenden historisch-theologischen Untersuchung herausgestellt wurden, kommt es dem Amt der Unterscheidung, das der Herr in seiner Kirche eingerichtet hat, zu, sich mit Autorität zu dieser Frage zu äußern« (Müller, op. cit., 92).
Manfred Hauke, Lugano

Leo Scheffczyk: Der Einziggeborene. Christusbekennnis und Christusverehrung (Quaestiones non Disputatae, Bd. 9) Siegburg 2004, ISBN 0943-478X, 232 S., Euro 12,-.

Kardinal Leo Scheffczyk, der mit Büchern wie »Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens« (1976), »Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit« (1982) und verschiedenen Aufsätzen wichtige Arbeiten zur Christologie vorgelegt hat, bietet in dieser Aufsatzsammlung eine Auswahl von Beiträgen, die sich mit der dogmengeschichtlichen Begründung des kirchlichen Christus-Glaubens sowie der aus dem Glauben erwachsenden Christusverehrung befassen, aber auch eine Diagnose defizitärer zeitgenössischer Christologien anstellen. Die besondere Relevanz dieses Anliegens ergibt sich für den Vf. aus dem Tatbestand, dass die Christologie dem Gläubigen »nicht nur eine theoretische Wahrheit« vermittelt, sondern auch »praktisch auf sein Ziel in Christus hinverweist« (8). Angesichts der gegenwärtigen Krise der Christologie scheint es dringend geboten, einen zwar nicht voraussetzungslosen, jedoch unverstellten Zugang zum ganzen Christusgeheimnis zu eröffnen, wozu gerade der Weg über das kirchliche Dogma den Blick freigibt.

Für die chalcedonensische Christologie sind es drei Größen, die die Wirklichkeit Christi ausmachen: die göttliche und menschliche Natur, in deren Mitte die Einheit der Person steht. Dabei resultiert die Person nicht als drittes Etwas aus der Vereinigung der beiden Naturen, sondern nimmt als von Ewigkeit beim Vater existierende die menschliche Natur auf, welche erst in der Zeit entsteht. Manche Theologen neigen heute zu der Auffassung, daß sich die reine und uns in allem solidarische Mitmenschlichkeit Jesu von Nazaret erst dann gewinnen lasse, wenn man seine Gestalt aus dem Dogma von Chalcedon herauslöse, das ihm ja gerade ein gott-menschliches Sein zuschreibe. Die Frage ist aber, ob man wirklich ein »reineres«, unkomplizierteres Menschsein erhält, wenn man es aus der