

T. H., Diakonat der Frau, in: Margit Eckholt/Ulrike Link-Wieczorek/Dorothea Sattler/Andrea Strübind (Hgg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene (Freiburg i.B. 2018) 223-246.

Diakonat der Frau

Theresia Hainthaler

Einführung

Am 17. Februar 2017 (seinem Namenstag) weihte Patriarch Theodoros II. von Alexandria in Kolwezi in der Provinz Katanga im Kongo eine Katechetin zur Missionsdiakonin, sowie drei Nonnen und zwei Katechetinnen am Ende der Liturgie zum kirchlichen Dienst. Sie haben die Aufgaben, die Mission der Kirche zu unterstützen besonders bei den Sakramenten der Taufe und Ehe und in der Katechese.¹ Die Heilige Synode des orthodoxen Patriarchats Alexandria hatte in ihrer Sitzung vom 17. bis 19. November 2016 die Wiedereinführung der Diakoninnen beschlossen.² Die Entscheidung wurde häufig kommentiert.³

In einem Interview am 18. Februar 2017 gab der orthodoxe Theologe Evangelos Theodorou (*1921) von der Universität Athen, der sich wohl am meisten mit der Frage des Diakonats der Frau

¹ <http://www.patriarchateofalexandria.com/index.php?module=news&action=details&id=1242> (20.02.2018): „At the end of the Divine Liturgy the Primate of the Alexandrian Throne [...] consecrated the Catechist elder Theano, one of the first members of the Missionary staff in Kolwezi, to ‚Deaconess of the Missions‘ of the Holy Metropolis of Katanga and read the prayer for one entering the ‚ecclesiastic ministry‘ for three Nuns and two Catechists, in order for them to assist the missionary effort of the Holy Metropolis, particularly in the Sacraments of Baptisms of adults and marriages, as well as in the Catechetical department of the local Church.“

² <http://www.patriarchateofalexandria.com/index.php?module=news&action=details&id=1207> (20.02.2018), Second day of deliberations of the Holy Synod of the Patriarchate of Alexandria, am 16.11.2016: „Regarding the issue of the institution of Deaconesses, it was decided to revive this and a tripartite committee of Hierarchs was appointed for a detailed consideration of the subject.“

³ Vgl. etwa J. Dearie bzw. C. Doody in: <https://www.ncronline.org/news/theology/orthodox-move-women-deacons-called-revitalization-not-innovation> (14.01.2018) bzw. <http://www.patheos.com/blogs/europeancommunion/2017/11/orthodoxy-validity-women-deacons/> (14.01.2018).

befasst hat – schon seine Promotion 1954⁴ widmete sich diesem Thema und es folgten zahlreiche weitere Untersuchungen und Vorträge –, eine Deutung dieses Vorgangs. Die Frauen seien mit einer Handauflegung (*cheirothesia*) ähnlich der für einen Subdiakon in ihr Amt aufgenommen worden. Es sei u. a. kein Orarion (Diakon-Stola) übergeben worden. Er begrüßte die Weihe als „frischen und wichtigen Schritt“ und als einen „weisen ersten Schritt“, drückte aber seine Hoffnung aus, dass eher früher als später durch *cheirotonia* gläubige und geprüfte Dienerinnen Gottes in den Diakoniat aufgenommen werden⁵ – wie schon die hl. Phoebe (1. Jahrhundert), die hl. Olympias (4. Jahrhundert), die hl. Irene von Chrysovalanton (9. Jahrhundert), und zahlreiche andere heilige Frauen.

Offenbar ist in der Orthodoxie die Gültigkeit der Entscheidung der Heiligen Synode in Frage gestellt worden⁶ (u. a. in einem orthodoxen Kloster). Aus diesem Grund haben neun orthodoxe Liturgiker – angeführt von Theodorou, darunter aber auch Paul Meyen-

⁴ E. Theodorou, Die Weihe (Cheirotonia) oder Segnung (Cheirothesia) der Diakonissen, in: A. Jensen/G. Larentzakis (Hgg.), Diakoniat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition, Graz 2008, 36–128; das ist die deutsche Übersetzung der Diss. (griech.), Athen 1954, in: Theologia 25 (1954) 430–469, 576–601; 26 (1955) 57–76. Das Interesse an Diakoninnen kam von einer Begegnung mit deutschen evangelischen Diakonissen, woraus ein erster Artikel 1945/1946 resultierte. Ferner *ders.*, Heroines of Love. Deaconesses through the Ages, Athen 1949.

⁵ Interview in „Saint Catherine’s Vision“, 24. Februar 2017, in: [http://www.saintcatherinesvision.com/assets/files/SCV %20Prof. %20Theodorou %20interview %20February %202024, %20202017.pdf](http://www.saintcatherinesvision.com/assets/files/SCV%20Prof.%20Theodorou%20interview%20February%202024,%20202017.pdf) (20.02.2018). „This action undertaken by the Patriarchate of Alexandria, indeed is a wise first step. God-willing, may they sooner rather than later discern through cheirotonia (ordination) faithful and tested female servants of God to the diaconate; as were St. Phoebe (1st c.), St. Olympias (4th c), St. Irene of Chrysovalanton (9th c) and numerous other holy women.“

⁶ So berichtet der emeritierte Professor Petros Vassiliadis (Department of Theology at the University of Thessaloniki and president of the Center of Ecumenical, Missiological and Environmental Studies „Metropolitan Panteleimon Papageorgiou“ (CEMES)), dass ein orthodoxes Kloster Einwände gegen die Entscheidung des alexandrinischen Patriarchats, den Ordo der Diakoninnen wiederzubeleben, erhoben habe. Es gab Gerüchte, dass einige „missionary agencies“ (vermutlich verbunden mit dieser Mönchsgemeinschaft) gedroht hätten, die Unterstützung der Afrika-Missionen zu stoppen. (vgl. P. Vassiliadis, The Revival of the Order of Deaconess by the Patriarchate of Alexandria, in: <https://publicorthodoxy.org/2017/11/17/support-alexandria-deaconess/>, 20.2.2018)

dorff u. a.⁷ – ein „Statement of Support for the Revival of the Order of Deaconess by the Patriarchate of Alexandria“ am 24. Oktober 2017 unterzeichnet und veröffentlicht.

Darin wird ausgeführt:

- Der Ordo der Diakonin kam nach und nach bis Ende des 15. Jahrhunderts zum Erlöschen, überlebte in den orientalisches-orthodoxen Kirchen und einigen monastischen Gemeinschaften. Die Wiederbelebung des Ordo wurde in der russischen orthodoxen Kirche vor 1917 erwogen, und auch in jüngerer Zeit. Griechische Bischöfe haben im 20. Jahrhundert Diakoninnen geweiht (eine Schule für Diakoninnen in Griechenland, die schließlich [1990] zu einer Schule für Sozialarbeiter wurde).
- Der Ordo ist keine neue Erfindung, sondern Wiederbelebung eines Amtes, für öffentlich beauftragte und autorisierte Erzieher, Evangelisten, Prediger, Berater, Sozialarbeiter etc.
- Liturgische Funktionen im weiblichen Diakoniat scheinen ursprünglich begrenzt gewesen zu sein, der Weiheritus ist jedoch sehr ähnlich dem des männlichen Diakons, die liturgische Kleidung dieselbe. Es sei die Entscheidung der Bischöfe in der Synode, in der heutigen Zeit zusätzliche liturgische Funktionen hinzuzufügen.
- Wichtig sei eine entsprechende Vorbereitung und Bildung der Gläubigen in den Gemeinden. Man müsse Qualität und Qualifikation der Kandidatinnen festlegen (zwar ist das Mindestalter in *canones* festgelegt, aber nicht Ausbildung, Familienstand, Kleidung, Entlohnung, Ein- und Absetzung), vor allem sollten die Rolle und Funktionen der Diakonin klar geregelt werden.
- Schon 1988 hat das interorthodoxe Symposium in Rhodos die Wiederbelebung des weiblichen Diakonats gefordert.

⁷ Emeritus Professor Evangelos Theodorou, Theological School of the University of Athens, Alkiviadis Calivas, Emeritus Professor of the Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Paul Meyendorff, Emeritus Professor of St Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, George Filias, Professor of the Theological School of the University of Athens, Panagiotis Skaltsis, Professor of Theological School of the University of Thessaloniki, Stelyios S. Muksuris, Professor of the Byzantine Catholic Seminary, Nicholas Denysenko, Jochum Professor and Chair of Valparaiso University, Phillip Zymaris, Professor of the Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, and John Klentos, Professor of Graduate Theological Union.

- Bei der Wiederbelebung des weiblichen Diakonats sind keine dogmatischen Fragen noch autoritative Präzedenzfälle berührt. Eine Ortskirche kann eine solche liturgische Reform in ihrem Gebiet durchführen.⁸

Zusätzlich ist zu erwähnen, dass im Herbst 2017 in der Armenischen Kirche des Iran eine Diakonin geweiht wurde.⁹

Zur Forschung:

Überraschend viele Untersuchungen, auch Quellensammlungen¹⁰ lagen zu diesem Thema bereits in der 1990er Jahren vor, inzwischen haben die Publikationen nochmals sehr zugenommen. Auch gute Zusammenstellungen des historischen Befundes¹¹ und detaillierte

⁸ Vgl. dazu auch: P. Vasiliadis/N. Papageorgiou/E. Kassoulouri-Hatzivassiliadi (Hgg.), *Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology*, Cambridge 2017. – Das Buch ist dem Patriarchen von Alexandria gewidmet für seine Entscheidung, den Ordo der Diakoninnen neu zu beleben, und es wurde ihm am Rande der Konferenz zur Orthodoxen Spiritualität im September 2017 in Comunità di Bose, Italien überreicht. Der Patriarch drückte seinen Dank aus und bat die orthodoxen Theologen, seine Mission weiter zu unterstützen. („The book is dedicated to the Patriarch of Alexandria, for his decision to revive the order of Deaconesses, and it was presented to him in the margin of this year’s conference of Orthodox spirituality in Bose Monastery, Italy. The Patriarch expressed his thanks and requested the Orthodox theologians to continue to support his mission.“). Auf dieser Tagung in Saloniki trug Dr. Kyriaki Karidoyanes FitzGerald auch die Laudatio an Theodorou vor: [http://www.saintcatherinesvision.org/assets/files/Theodorou%20Laudatum%2022-1-15.pdf](http://www.saintcatherinesvision.org/assets/files/Theodorou%20Laudatum%202022-1-15.pdf) (27.06.2018). Darin wird berichtet, man sage „Orthodox men and women in favor of the ordination of deaconesses are the very same as ‚post-Christian‘ liberal westerners“.

⁹ Armenian Church of Iran has deaconess for first time in 100 years, 10.1.2018, in: <https://news.am/eng/news/430380.html#.WlfAv50XPd4> (14.01.2018): „Ani Kristi Manvelian has been serving at the Church for about 15 years, and she was ordained a deaconess in the fall of 2017, the Armenian Diocese of Tehran informed Armenian News-NEWS“.

¹⁰ J. Pinius, *Tractatus praeliminaris de ecclesiae diaconissis*, in: *Acta Sanctorum Septembris I*, i-xxviii; A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg i.Br. 1926; Quellen: J. Mayer, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*, Bonn 1938, 55–63; H. Krimm (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie*, Bd. 1 *Altertum und Mittelalter*, Stuttgart 1960. Auf eine ausführliche Bibliographie muss hier leider verzichtet werden.

¹¹ R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l’Église ancienne*, Gembloux 1972; A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Rom 1982 (unsere Untersuchung entstand unabhängig von Martimort). Vgl. A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töch-*

Diskussionen sind zu finden¹². So geht es im Folgenden vor allem darum, in Erinnerung zu rufen, was vielfach dargestellt wurde. Dazu gehören a) das biblische Zeugnis (wobei man auch die Auslegung der entsprechenden Stellen durch die Kirchenväter beachten muss), b) die synodale Gesetzgebung mit ihren Vorläufern, den Kirchenordnungen, aber auch c) einzelne Beispiele von Diakoninnen.

1. Das biblische Zeugnis – 1. bis 2. Jahrhundert

Für den weiblichen Diakonat ist im Neuen Testament zu diskutieren:

1.1 Röm 16,1–2

In der Grußliste am Ende des Römerbriefs wird als erstes Phœbe erwähnt, „unsere Schwester, die auch Diakonos der Kirche in Kenchreae ist“. Sie soll von der Gemeinde in Rom „im Herrn für die Heiligen würdig“ aufgenommen werden und diese soll „ihr in jeder Sache“ beistehen, „in der sie euch braucht“. Es folgt die Begründung: „Denn auch sie ist für viele zur Beschützerin (προστάτις, Vorsteherin) geworden, auch für mich selbst.“ Ohne auf die exegetische Diskussion einzugehen¹³: der *terminus technicus* der Diakonin fällt, der kontinuierlich gebraucht wird¹⁴; auch noch im 5./6. Jahr-

ter. *Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg i.Br. 1992, 141–164; *dies.*, *Diakonat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition*, Graz 2008.

¹² Vgl. D. Reiningger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*, Ostfildern 1999, 56–126; eine gute und knappe Zusammenfassung des Befunds findet man bei E. Theodorou, *Frauenordination in der Orthodoxen Kirche? Anmerkungen zum Diakonat der Frau*, in: D. W. Winkler (Hg.), *Diakonat der Frau*, Wien/Berlin 2010, 43–57. Der Band von Ph. Zagano, *Women Deacons? Essays with Answers*, Collegeville 2016, bietet eine gute Übersicht zum Diskussionsstand sowie die englische Übersetzung wichtiger Beiträge (aus dem Italienischen).

¹³ Hinweise dazu bei J. Ysebaert, *The deaconesses in the Western Church of late Antiquity and their origin*, in: G. J. M. Bartelink/A. R. Bastiaensen/A. Hilhorst (Hgg.), *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge 1991, 421–436.

¹⁴ Auf die Wahl der selben Amtsbezeichnung hat auch aufmerksam gemacht C.

hundert ist ἡ διάκονος die Bezeichnung für das Amt der Diakonin. Dass die kirchlichen Ämter zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes nicht entfaltet waren, ist offenkundig. Hier muss man sich nur vor Augen führen, dass Paulus in Phil 1,1 seinen Brief „an alle Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, mit Episkopen und Diakonen“ richtet. Die Episkopen im Plural in Philippi sind nicht die Bischöfe, wie wir sie heute verstehen. Für die spätere Entwicklung der Ämter ist allerdings festzuhalten, dass die Diakone zusammen mit den Episkopen erwähnt sind, also in einer gewissen Zuordnung zueinander stehen. Ihre Tätigkeit oder Funktion ist nicht genauer umschrieben.

Später werden Diakoninnen als „zweite Phoebe“ apostrophiert (4.–7. Jahrhundert Inschrift, Palästina¹⁵).

1.2 1 Tim 3,11

Im Rahmen eines Anforderungsprofils an die Diakone (1 Tim 3,8–13) gleich nach dem für die Bischöfe (also auch hier eine Zuordnung von *episkopoi* und *diakonoï*) kommt unvermittelt in Vers 11 (in Parallele zu Vers 8 mit den Anforderungen an die Diakone): „Frauen sollen genauso ehrbar, nicht verleumderisch, nüchtern, verlässlich in allen Dingen sein.“ Wer ist mit diesen „Frauen“ gemeint? Diskutiert wurde, ob es sich 1. um Frauen in der Gemeinde allgemein handelt, oder 2. Ehefrauen der Diakone, oder 3. eine getrennte Gruppe von Frauen, die Frauen dienen, oder 4. weibliche Diakone, die gemeinsam mit den Diakonen amtieren. Die Struktur des gesamten Diakonenspiegels zeigt, so Jennifer Stiefel¹⁶ in einer eingehenden exegetischen Ana-

Marucci, History and Value of the Feminine Diaconate in the Ancient Church, in: Ph. Zagano (Hg.), Women Deacons, 30–56, hier: 55, zu Röm 16,1: 30–31.

¹⁵ U. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien, Göttingen 1996, bes. 154–192, hier: 154–155.

¹⁶ J. H. Stiefel, Women Deacons in 1 Timothy. A Linguistic and Literary Look at ‚Women likewise [...]‘ (1 Tim 3.11), in: New Testament Studies 41 (1995) 442–457. Vgl. C. Wessely, Gekommen, um zu dienen. Der Diakonatsamt aus fundamental-theologisch-ekkesiologischer Sicht, Regensburg 2004, 323–330 (Exkurs zu 1 Tim 3,11), hält es für „eher wahrscheinlich, dass der Verfasser der Pastoralbriefe Frauen als Diakoninnen oder in einem relativ ähnlichen Dienstamt vorgefunden hat, sie aber [...] nicht mehr in einer amtlichen Position sehen will.

lyse nach Abwägung aller Argumente für und wider: Es handele sich um Frauen, die zusammen mit Männern als Diakone amtieren. In 1 Tim 3,8–10 kann inklusive Sprache vorliegen, die in 3,11 entfaltet ist in weibliche Diakone und 3,12 in männliche Diakone. Möglich ist, dass androzentrische Sprache die Realität eines diakonalen Dienstes von Männern und Frauen überdeckt. Es gibt den Dienst von Frauen, er kann nicht verboten werden, man kann es nicht unterlassen, ihn zu erwähnen, aber nicht als Diakone. Die ambivalente Situation der beschriebenen Frauen spiegelt sich in vielfältigen Signalen wider.

Die Anzeichen für ein diakonales Amt der Frauen sind nicht völlig zwingend, aber stark. Widersprüchliche Auslegungen sind verständlich, weil die syntaktischen Signale selbst mehrdeutig sind. Die Syntax von 3,11 und des gesamten Abschnitts unterstützen aber die Deutung eines diakonalen Amtes von Frauen als Partner der Männer. Die Aussageabsicht ist nicht darauf gerichtet, aber es ist eine Bezeugung des Amtes von Frauen in dieser Zeit.

Für Johannes Chrysostomus ist klar, dass es sich in 3,11 um Frauen handelt, die die Würde des Diakonats haben, und die Vorschrift der Einehe für Diakone in 3,12 gelte genauso für die Diakoninnen, denn dies sei notwendig, nützlich und angebracht in der Kirche¹⁷. Theodor von Mopsuestia bemerkt zu 1 Tim 3,11, dass es sich nicht um die Frauen von Diakonen handelt, sondern um Frauen, die selbst das Amt des Diakons ausüben.¹⁸ Theodoret von Cyrus deutet die Stelle ganz entsprechend. Auch Phoebe in Röm 16,1f. ist eine Diakonin für ihn.¹⁹

[...] sie werden [...] auf eine Nebenrolle reduziert, die weder ihrer Funktion noch ihrer Geschichte [...] entspricht“ (ebd., 329–330). Vgl. auch J. H. Stiefel, Women Deacons in 1 Timothy, Anm. 42.

¹⁷ R. Gryson, Le ministère des femmes, 135. *Joh. Chryst.*, Hom. 1 Tim 11,1 (PG 62, 553CD).

¹⁸ R. Gryson, Le ministère des femmes, 143. *Theodor v. Mops.*, Comm. 1 Tim 3,11, hg. von H. B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni In epistolas B. Pauli commentarii*, Bd. 2, I, Cambridge 1822, p. 128,9–129,12.

¹⁹ R. Gryson, Le ministère des femmes, 145.

1.3 Weitere Belege im Neuen Testament

Erwähnt sei, dass 1 Tim in 5,3–16 vom Witweninstitut handelt, in der doch deutlichen Absicht, etwas Bestehendes zu begrenzen²⁰. Das Mindestalter von 60 Jahren ist später auch für Diakoninnen in Anspruch genommen worden.²¹

Die Einsetzung der Sieben in Apg 6,1–6 ist zunächst ein Beleg für das Amt der Sieben, das aber offenbar erlischt. Ab Irenaeus von Lyon, „Adversus haereses“ (entstanden in der Zeit des Bischofs Eleutherius von Rom, ca. 174–189) ist belegt, dass Apg 6 als Einsetzung der Diakone verstanden wurde²². Auf der Synode von Neocaesarea (314–319) spricht can. 15 von sieben Diakonen in einer Stadt gemäß der Apg.²³

Im Neuen Testament trifft man insgesamt also auf eine Verbindung von *episkopoi* und *diakonoi* (Phil 1,1; 1 Tim 3), ohne dass eine genaue Umschreibung ihrer Funktionen gegeben wird. Die Bezeichnung *diakonos* ist für Männer und Frauen gebräuchlich (wie im paganen Umfeld) (Röm 16,1). Es ist wahrscheinlich, dass die Funktion des in 1 Tim 3 erwähnten *diakonos* von Frauen wie Männern ausgeübt wurde. Davon zu unterscheiden ist der in 1 Tim 5 erwähn-

²⁰ J. M. Bassler, The Widow's Tale. A Fresh Look at 1 Tim 5,3–16, in: Journal of Biblical Literature 103 (1984) 23–41, 36. Vgl. auch B. B. Thurston, The Widows, Minneapolis 1989, 40–55.

²¹ Vgl. R. Gryson, Le ministère des femmes, 143 mit Anm. 3; Theodor v. Mops. setzt sich damit auseinander.

²² Irenäus v. Lyon, Adversus haereses. I 26,3: „Die Nikolaiten haben Nikolaus als ihren Lehrer, einen von den Sieben, die von den Aposteln als die ersten Diakone eingesetzt wurden (Apg 6,5f). Sie kennen keine moralischen Hemmungen. [...] (Offb 2,14f.6)“ (N. Brox, FC 8/1, 1993, p. 317). Adversus haereses III 12,10: „Stephanus ferner, der von den Aposteln zuerst zum Diakon gewählt wurde, und der zuerst von allen Menschen den Leidensspuren des Herrn gefolgt ist, indem er wegen des Bekenntnisses Christi zuerst getötet wurde [...]“ (E. Klebba, BKV², 1912, p. 257). Adv. haer. IV 15: „Und Stephanus, der zuerst von den Aposteln zum Diakon auserwählt und zuerst wegen seines Zeugnisses für Christus getötet wurde, hat nach Lukas über Moses also gesprochen (Apg 7,38–43)“ (E. Klebba, BKV², 1912, p. 42f.).

²³ P.-P. Joannou, Discipline générale antique (IIe–IXe s.), 1,2, Les canons des synodes particuliers (Fonti IX 1,2) Grottaferrata 1962, p. 82; K. J. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 1, Freiburg i.Br. 2¹⁸⁷³, 251. Vgl. Trullanum 692, can. 16, in: P.-P. Joannou, Fonti IX 1,2, p. 144–148; FC 82 (2006).

te Witwenstand, der offenbar voll etabliert ist, aber den der Verfasser von 1 Tim durch hohe Anforderungen zurückdrängen will. Er erfordert eine Einschreibung, zahlreiche Bedingungen sind zu erfüllen, evtl. Versprechen (Gelübde?).

1.4 Plinius der Jüngere (2. Jahrhundert)

Plinius war seit etwa 111 als Statthalter in Bithynien (heute Izmir, Türkei) für Anzeigen aus der Bevölkerung gegen dort lebende Christen zuständig. In einem Briefwechsel mit Kaiser Trajan, den er später in seine zehnbändige Briefsammlung aufnahm (Plinius-Briefe), holte er sich rechtliche Bestätigung für sein Verfahren mit ihnen. In epistula X/96 beschrieb er seine Verhörmethoden, die ihm bekannt gewordenen christlichen Bräuche und seinen Eindruck von ihrem Glauben. Er erwähnt unter den Christen *ancillae quae ministrae dicebantur*.

2. Die montanistische Bewegung

Aus der montanistischen Bewegung, in der die Prophetie stark ausgeprägt war²⁴, berichtet Epiphanius von Constantia von einer Christus-Vision als Frau-Weisheit (49,1) und danach, dass sie [scl. die Montanisten] (49,2) „Frauen in den Klerus aufnehmen. [...] bei ihnen sind Frauen Bischöfe, Frauen sind Priester usw.: die Natur macht hier keinen Unterschied, denn in Christus gibt es weder Mann noch Frau (Gal 3,28).“²⁵ In einem Dialog zwischen einem Montanisten und Orthodoxen wird das Verbot (1 Tim 2,12) thematisiert, dass Frauen in Kirchen nicht reden oder über Männer herrschen dürfen, aber auch das Verbot, dass Frauen „Bücher schreiben in ihrem Namen. Denn dies heißt unbedeckt zu beten und zu propheteien und so das Haupt zu entehren (vgl. 1 Kor 11,5), d. h. den Mann. Hätte die hl. Gottesgebärerin Maria nicht in ihrem eigenen

²⁴ Dazu Eusebius von Caesarea, Historia ecclesiastica (CPG 3495), V 14.16.17.18. – Zur leichteren Identifizierung wird hier und im Folgenden die CPG-Nummer angegeben.

²⁵ Epiphanius, Panarion (CPG 3745), 49,1.2, nach: P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du montanisme, Fribourg/Paris 1913, 139–141.

Namen Bücher schreiben können? Aber sie hat es nicht getan, damit sie nicht das Haupt entehre, indem sie über die Männer herrsche.“²⁶ Im Dialog bekräftigt der „Orthodoxe“ diese Aussage auf Rückfrage des „Montanisten“²⁷.

3. Kirchenordnungen

Zu diesem literarischen Genus gehören: 1. *Didache* (um 100) (Syrien), 2. *Traditio apostolica* (frühes 3. Jahrhundert, um 215) (Rom), 3. (syr.) *Didascalía* (um 230) (Nordsyrien), 4. Apostolische Kirchenordnung (Ende des 3. Jahrhunderts oder Anfang 4. Jahrhundert) (vielleicht Ägypten, evtl. Syrien), 5. Apostolische Konstitutionen (CA), (um 380 in Antiochien), eine Bearbeitung und Kompilation der drei frühesten Kirchenordnungen²⁸; eine Sammlung von 85 apostolischen Canones (aus Nicaea, Antiochien [um 330], Laodicea [343–381], Ankyra [314], Neocaesarea [um 319]) ist angefügt²⁹; die CA gelten als Höhepunkt der Kirchenordnungen. Der Verfasser ist auch der der Ps.-Ignatianen und des arianischen Ijob-Kommentars. Allerdings haben die Apostolischen Konstitutionen durch die

²⁶ Ps.-*Didymus Al.*, *Dialexis Montanistae et orthodoxi* (CPG 2572), in: G. Ficker, *Widerlegung eines Montanisten*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 26 (1905) 447–463, auch in: P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire*, 93–108, 105f.

²⁷ „Montanist: Mit unbedecktem Haupt zu beten oder zu prophezeien ist also gleichbedeutend damit, Bücher zu schreiben? – Orthodoxer: Genau.“ – Vgl. (Ps.-)*Didym. Al.*, *De trinitate* (CPG 2570) nach: P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire*, 159–160. – Zu diesen Aussagen, die einer gewissen Komik nicht entbehren vgl. auch R. Nürnberg, „Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant“. Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988) 57–73.

²⁸ Die Sammlung besteht aus Texten von drei Hauptdokumenten, der *Didascalía* (CA I–VI), *Didache* (VII,1–32) und *Traditio apostolica* (VIII,3–45). In diesen Rahmen sind euhologische, konziliare und andere Traditionen aufgenommen, dazu aus weiteren Schriften, besonders der Bibel und der Ps.-Clementinen. Vom Redaktor stammen zahlreiche Interpolationen von unterschiedlicher Bedeutung. Die Sammlung ist aus einer Hand, auch die 85 Canones gehören dazu. Es gibt durchaus Widersprüche; sie gehen auf die Verschiedenheit der Quellen zurück, die der Redaktor nicht harmonisierte.

²⁹ Ungewiss ist, ob der Redakteur sie selbst zusammenstellte oder ob ihm bereits eine Sammlung vorlag.

Synode von Trullo (691) in den Kirchen der Orthodoxie – aber wohl auch vorher schon in den nicht-chalcedonischen Kirchen des Ostens (West syr, Ost syr, Armenier, Kopten, Äthiopier) teilweise oder in eigenen Kirchenordnungen – hohe Autorität, apostolisches Ansehen, gewonnen.

Die Texte müssen unter Berücksichtigung ihrer literarischen Gattung gelesen werden. Es gibt eine Debatte über den Abfassungszweck von Kirchenordnungen: Stellen sie a) ein Protokoll des Gemeindelebens dar, das sie mehr oder minder umfassend institutionell regeln wollen, oder handelt es sich b) um Tendenzschriften, die neue Fragestellungen (Probleme, Missstände) des Gemeindelebens aufgreifen und regeln wollen, ohne das Gros der Gemeindevollzüge ins Auge zu fassen³⁰. „Unwahrscheinlich“ sei es, so das Ergebnis von Schöllgen, dass sie „einfachhin die gängige Praxis der Gemeinden widerspiegeln und sie im kirchenrechtlichen Sinne festschreiben wollen“. Nicht nachweisbar ist, dass es sich dabei um „offizielle Gemeindedokumente“ handelt. Dass sich die Regelungen, die sich in ihnen finden, tatsächlich durchgesetzt haben, darf man „nicht unbesehen voraussetzen“³¹. Zu fragen ist m.E. auch nach ihrer regionalen oder überregionalen Gültigkeit (vgl. Syrische Didaskalia oder die Ägyptische Kirchenordnung).

Die syrische Didaskalia hält fest, eine Frau dürfe nicht taufen, weil auch Christus nicht von Maria getauft wurde, sondern von Johannes. Ein Diakon darf taufen, wenn er vom Bischof beauftragt wurde; eine Diakonissin (*mshamshanīta*) aber darf nicht taufen. Sie darf die Frauen unterrichten, die getauft werden.

Den Befund über die Diakonin in den Apostolischen Konstitutionen (CA) fasst der Editor Marcel Metzger³² wie folgt zusammen. Ihr Platz in den Listen des Klerus variiert. Im Weiheritual folgt sie sofort dem Diakon (VIII 19), ebenso in der Passage, die von der Didasc inspiriert ist und den Diakon mit Christus und die Diakonin mit dem Hl. Geist vergleicht (II 26). Andere Listen nennen die Dia-

³⁰ G. Schöllgen, *Der Abfassungszweck der frühchristlichen Kirchenordnungen*. Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steimers, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40 (1997) 55–77, 57.

³¹ G. Schöllgen, *Der Abfassungszweck*, 77.

³² M. Metzger (Hg.), *Les constitutions apostoliques III–VI*, in: SC 329, Paris 1986, 55–56.

koninnen nicht ausdrücklich, aber scheinen sie bei der Erwähnung des Diakonats oder der Diakone einzuschließen (VIII 10. 12. 13. 46). Anderswo werden die Diakoninnen nur anschließend an die männlichen Ämter genannt (II 26; VIII 28. 31), aber an erster Stelle unter den Frauen noch vor den Witwen (VIII 13), die ihnen untergeordnet sind (III 8). Ebenso ein Zögern was die Terminologie angeht. Der Kompilator schreibt bald ἡ διάκονος und bald ἡ διακόνισσα. Das hängt aber nicht von den Quellen der Kompilation ab, denn ἡ διάκονος steht nicht nur in Passagen aus der Didasc (II 58; III 8), sondern auch in VIII 13.

Nach den Angaben in den CA ist der Dienst der Diakonin zuerst während der Taufe von Frauen erforderlich (III 16; VIII 28). Andere Funktionen bei der liturgischen Versammlung betreffen das Bewachen der Türen, durch die die Frauen eintreten (II 57; VIII 11; 28); während des Einsetzungsberichts (VIII 20) ist das die einzige Funktion und sie umfasst auch die Prüfung von Fremden (II 58). Außer den liturgischen Funktionen haben die Diakoninnen am karitativen Dienst der Gemeinde Anteil in Abhängigkeit von den Bischöfen und Diakonen (III 16. 19); und sie dienen als Vermittler zwischen den Frauen und dem männlichen Klerus (II 26).

In den Apostolischen Konstitutionen (VIII 20) findet sich auch das Gebet zur Weihe einer Diakonin, das dem Apostel Bartholomäus in den Mund gelegt ist.

Bezüglich der Diakonissin verordne ich, Bartholomäus, dass ihr der Bischof im Beisein des Priestertums, der Diakone und Diakonissen die Hände auflege und spreche:

VIII 20. Anrufung bei der Weihe der Diakonissin

Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus, Schöpfer des Mannes und der Frau! Der du Maria (Ex 15,20), Debora (Ri 4,4), Anna (Lk 2,36) und Hulda (2 Kön 22,14) mit dem Heiligen Geiste erfüllt hast, der du es nicht verschmähtest, deinen eingeborenen Sohn aus einer Frau geboren werden zu lassen, der du im Zelt des Zeugnisses und am Tempel Frauen aufgestellt hast als Wächterinnen deiner hl. Tore: Sieh auch jetzt auf diese zu deinem Dienste (εἰς διακονίαν) auserwählte Dienerin (δουλήν) und verleihe ihr den Heiligen Geist; reinige sie von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes, damit sie das ihr übertragene Amt würdig verwalte zu deiner Ehre und zum Lobe Christi, mit welchem

dir und dem Heiligen Geiste Ehre und Anbetung sei in Ewigkeit. Amen.

Zur Weihe der Diakonin ist auch die byzantinische Diakoninnenweihe³³ zu vergleichen. Die Weiehekandidatin wird nach der Anaphora und dem Öffnen der Türen zum Bischof geführt. Dieser ruft: „Die göttliche Gnade, die alles, [...] befördert diese Dienerin N. zur Diakonin durch Handauflegung.“ Es folgt die Handauflegung, das Kreuzzeichen und Gebet des Bischofs; sowie anschließend die Fürbitt-Litanei. Danach betet der Bischof das Gebet. Sie erhält das Orarion – unter dem Maphorion – und beide Enden des Orarion nach vorne. Die Liturgie geht weiter. Bei der Kommunion erhält sie auch den Kelch, den sie selbst auf den Altar zurückstellt. – Subdiakone (Lektoren und Kantoren) dürfen kein Orarion tragen (Laodicaea, can. 22 und 23). Der lateinische Weiheritus für Diakoninnen ist aus dem 12. Jahrhundert (mit Wurzeln in die Karolingerzeit)³⁴.

4. Die Synodalgesetzgebung

4.1 Ökumenische Synoden

Nicaea (325), can. 18 beschneidet die Rechte von Diakonen gegenüber Presbytern. Was die Diakoninnen angeht, so ist can. 19 von Belang, der aber nur die Diakoninnen einer häretischen Gruppierung, der Paulianisten, betrifft – was die Interpretation strittig machte.

Auf dem als 4. Ökumenisches Konzil gezählten Konzil von Chalcedon (451) bestimmt can. 15: „keine Frau unter 40 Jahren darf als Diakonin geweiht werden und diese nach strenger Prüfung. Wenn sie aber nach Empfang der Handauflegung und einiger Zeit im Amt (λειτουργία) die Gnade Gottes verschmäht und heiratet, dann soll eine solche Person mit dem, der sich ihr verbunden hat, mit dem Anathem belegt werden.“ – Dieser Canon wird wörtlich noch auf der Synode von Worms (868) wiederholt, offenbar, weil man es für nötig hielt, und der Ordo der Diakonin noch nicht erloschen war.

³³ A.-A. Thiermeyer, Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993) 226–236, 232f.

³⁴ A.-A. Thiermeyer, Der Diakonat der Frau, 234f.

4.2 Partikularsynoden in Ost und West

Über die Diakonin ist im Osten auf Lokalsynoden nichts bestimmt, wenn ich recht sehe. Im Westen dagegen heißt es auf der Synode von Orange (Concilium Arausicanum, 441) in can. 25: Diakoninnen (*diaconae*) sollen auf keinen Fall ordiniert werden; wenn sie es schon sind, mögen sie beim Segen, der dem Volk gewährt wird, die Häupter neigen.

Die Synode von Epaon (Concilium Epaonense 517) will in can. 21 die „Weihe der Witwen, die sie Diakonin (*diaconas*) zu nennen pflegen“ im „ganzen Gebiet ganz und gar abschaffen“. Das bedeutet umgekehrt, dass es diese Institution gab. Das geht auch aus der Bestimmung der Synode von Orléans (Concilium Aurelianense 533) hervor, wo can. 17 bestimmt: „Frauen, die bis jetzt gegen das Verbot der Canones die *benedictio diaconatus* erhalten haben, sollen, wenn sie wieder zur Heirat herabsinken, von der Kommunion ausgeschlossen werden. Wenn sie auf die Mahnung des Bischofs eine solche als Irrtum erkannte Verbindung wieder aufgeben, sollen sie nach vollbrachter Buße wieder zur Kommunion zugelassen werden.“

Dennoch wurde die Frau König Chlothars, die hl. Radegunde, wohl um diese Zeit (555) von Bischof Medard von Noyon zur *diacona* geweiht (siehe unten).

5. Kaiserliche Gesetzgebung

Daneben ist die Gesetzgebung der Kaiser Theodosius und Justinian zu beachten. Theodosius schreibt im Codex Theodosianus (CTh) 16, 2, 27 vom 21. Juni 390 das Mindestalter von 60 Jahren für Diakoninnen vor. CTh 5,3,1 zählt die Diakonin nach Bischof, Priester und Diakon auf, und vor dem Subdiakon³⁵.

In der Gesetzgebung Justinians³⁶ werden die Diakoninnen deutlich unter den Klerus gezählt. Novella 3 vom 16. März 535 bestimmt, dass an der Hagia Sophia (und an anderen großen Kirchen) nicht mehr als 60 Priester, 100 Diakone, 40 Diakoninnen, 90 Subdiakone,

³⁵ CTh 16, 2, 27, in: SC 497, Paris 2005, 170–175; CTh 5, 3, 1, in: SC 531, Paris 2009, 80–81. R. Gryson, *Le ministère des femmes*, 119–122.

³⁶ Dazu R. Gryson, *Le ministère des femmes*, 122–127.

110 Lektoren und 25 Kantoren, insgesamt 425 Kleriker (wozu die Diakoninnen gehören), dazu 100 Türhüter sein dürften³⁷. Es heißt sogar die „männlichen und weiblichen Diakone“. Die Diakoninnen werden ordiniert (*χειροτονία*), aber nicht absolut (wie auch bei anderen Klerikern), d. h. sie gehören zu einer bestimmten Kirche oder einem bestimmten Kloster. Das Mindestalter wird in Nov. 6,6 auf 50 Jahre herabgesetzt, und schließlich in Nov. 123,13 auf 40 Jahre. Eine künftige Diakonin muss Jungfrau oder die Witwe eines Mannes (*univira*) sein (Nov. 6,6). Sie muss vollkommen keusch bleiben, Übertretungen werden hart bestraft. Sie erhalten den Unterhalt von der Kirche. Richter ist zunächst der Bischof, erst dann der Zivilrichter.

Die Funktionen der Diakoninnen sind nicht genauer umschrieben, außer dass es heißt, sie hätten ein Amt bei der Feier der Taufe und – unbestimmt –, dass sie bei anderen sakralen Funktionen anwesend seien, die gewöhnlich von ihnen in den ehrwürdigen Mysterien wahrgenommen werden (Nov. 6,6).

Gryson stellt fest – mit Recht –, dass in der armenischen Kirche und in der nestorianischen Kirche die Rolle der Diakonin auf ihre Taufassistenz beschränkt ist³⁸.

6. Beispiele von weiblichen Diakonen in den ersten sechs Jahrhunderten

Wir kennen eine Reihe von Diakoninnen mit Namen, besonders viele in Konstantinopel in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, oder zu Beginn des 5. Jahrhunderts, außerdem in Antiochien und in Kapadokien³⁹.

³⁷ Corpus Iuris Civilis, vol. III: Novellae, ed. R. Schoell, W. Kroll, Berlin 1912, ed. stereotypa IV, p. 21 (Nov. III 1).

³⁸ Das lehrt auch der Beitrag von J. Dum-Tragut, Diakoninnen in der Armenisch-Apostolischen Kirche, in: D. W. Winkler (Hg.), *Diakonat der Frau*, Wien/Berlin 2010, 71–88. Demnach ist frühestens ab dem 11. Jahrhundert der Diakonat für Frauen bezeugt; die Funktionen sind Predigt und Verkündigung des Evangeliums für Frauen, Kinder und Frauen „baden“ (Taufel).

³⁹ Dazu vgl. R. Gryson, *Le ministère des femmes*, 146–150; A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, 148–157.

6.1 Konstantinopel

Als Johannes Chrysostomus († 14. September 407) im Jahre 397 Erzbischof von Konstantinopel wurde, fand er bereits Olympias († 25. Juli 408) als Diakonin vor, die noch von seinem Vorgänger Nektarios (381–397), wohl nach 391, mit ca. 25 Jahren⁴⁰, geweiht worden war. Sie ist wohl die berühmteste Diakonin⁴¹.

Johannes selbst weihte Elisanthia, Marthyria, Palladia, die Schwestern oder Verwandten der Olympias, zu Diakoninnen (ἡ διάκονος).

Die Vita Olymp. 7 berichtet: Johannes Chrysostomus „weihte zu Diakoninnen (χειροτονεῖ διακόνας) der heiligen Kirche auch ihre [Olympias'] drei Verwandten Elisanthia, Martyria und Palladia, um die vier Dienste (τὰς τέσσαρας διακονίας) ununterbrochen zu haben [...].“⁴² – Was sind die vier Dienste? Man hat übersetzt: diakonale Dienste, doch kann es sich nicht um einen 24std. Caritas-Dienst oder kirchlichen Dienst handeln, selbst wenn es Krankenpflege wäre⁴³. Kann man hier an ein immerwährendes Gebet denken⁴⁴, wie es dann im Kloster der Akoimeten, gegründet von Alexander dem Akoimeten, üblich wurde⁴⁵?

Die drei hatten sich Olympias angeschlossen (Vit. Olymp. 6). Später wird Elisanthia die zweite Nachfolgerin der Olympias als ἡγουμένη, die erste war Marina; Elisanthia bewahrte die Regel und änderte nichts.

Außerdem ist Pentadia⁴⁶ zu nennen, an die Chrysostomus drei Briefe aus dem Exil (Ep. 94, 104, 185) schrieb, die erhalten sind. Ur-

⁴⁰ C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bde. 1–2, München 1929–1930, Bd. 2, 87.

⁴¹ *Sozomenus*, *Historia ecclesiastica* 8, 9, 1; 8, 24, 8; 8, 27, 8; *Socrates*, *Historia ecclesiastica* VI 16.

⁴² A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome, Lettres à Olympias. Augmentée de la Vie anonyme d'Olympias* (SC 13bis), Paris 1968, 420f.

⁴³ Dazu auch L. Neureiter, *Networking von Christinnen in der Spätantike. Diakoninnen, Witwen, diakonisch tätige, einflussreiche und wohlhabende Frauen in der Umgebung des Johannes Chrysostomus*, in: A. Jensen/G. Larentzakis (Hg.), *Diakonat*, 171–189, 181.

⁴⁴ So A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome, Lettres à Olympias*, 421, Anm. 5.

⁴⁵ Vgl. R. Riedinger, *Art. Akoimeten*, in: TRE, Bd. 2, 148–153; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/2, Freiburg i.Br. 1989.

⁴⁶ A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome, Lettres à Olympias*, 234–235. Vgl. Joh. Chrys., *Epistulae* (CPG 4405); PG 52.

sprünglich war Pentadia mit dem General Timasius verheiratet gewesen, der durch den Kämmerer und Hofeunuchen Eutropius wegen Hochverrats verurteilt wurde und nach Sozomenus in der Strafkolonie der großen Oase in Ägypten, in der Wüste, umkam⁴⁷. Sie war Diakonin in der Hagia Sophia, und eine, von der sich Johannes bei seiner Deportation zusammen mit Olympias und Prokla eigens verabschiedete und sie ermahnte, ihren Dienst in der Kirche weiter zu tun⁴⁸. Auch an die Diakonin Prokla/Amprukla an der Hagia Sophia schrieb Chrysostomus drei Briefe (Ep. 96, 103, 191).

Zu nennen ist ferner Silvina (lat. Salvina), Tochter des Gildo in Numidien, verheiratet mit einem Nebridius. Hieronymus hat an sie geschrieben und sie aufgefordert, Witwe zu bleiben. Sie wurde von Chrysostomus zur Diakonin geweiht.⁴⁹

Dass es sich bei der Diakonin um eine kirchliche Würde handelt, zeigt das Beispiel der Nikarete, die nach Sozomenos (HE 8, 23,4–7) die Diakonenwürde (ἀξίωμα διακόνας) gerade nicht anstrebte und nicht „kirchliche Jungfrauen leiten“ wollte. Auch Johannes Chrysostomus spricht von τὸ ἀξίωμα τῆς διακονίας (PG 62, 553CD).

Sabiniana (ἡ κυρία μου [...] ἡ διάκονος) – nach Palladius die Tante des Chrysostomus, vermutlich eine Schwester des Vaters⁵⁰, die ihn noch im Exil aus Antiochien kommend in Kukulus besuchte⁵¹.

Für die Zeit Ende des 4. Jahrhunderts berichtet Sozomenos (HE 9,2) auch von einer Diakonin Eusebia, die der Häresie des Makedonius angehörte und vor den Toren Konstantinopels lebte.

⁴⁷ C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus*, Bd. 2, 42.

⁴⁸ *Palladius*, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, eingel. u. übers. von A.-M. Malingrey, SC 341, 206–207.

⁴⁹ C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus*, Bd. 2, 90. *Hieronymus*, Ep. 79 ad Salvinam (400 oder 401), in: J. Labourt Saint Jérôme, *Lettres IV*, Paris 1954, 93–104. Hieronymus kannte den Vater des Nebridius, des Ehemanns der Salvina.

⁵⁰ C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus*, Bd. 1, 2 Anm. 6. *Palladius*, *Historia Lausiaca* 41.

⁵¹ C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus*, Bd. 2, 298f.; 324. *Johannes Chrysostomus*, *Epistula 6 an Olymp. 1d*, in: A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome, Lettres à Olympias*, 130–131.

6.2 Antiochien

Außer der schon erwähnten Sabiniana, der Tante des Chrysostomus, wissen wir durch Theodoret von Cyrus von Pouplia (Πουπλία) in Antiochien⁵², die „einen Chor von Jungfrauen leitete, die lebenslängliche Jungfräulichkeit gelobt hatten, und pries mit ihnen fortwährend Gott, den Schöpfer und Erlöser“. Psalmengesänge, die die Schwäche der Götzenbilder verspotten, forderten Kaiser Julian (Apostata) heraus, der Publia daraufhin schlagen ließ. Im Text ist nichts von Diakonin oder einem diakonalen Dienst etc. erwähnt⁵³, doch bietet die Übersicht zu Beginn des 3. Buches in der Überschrift „über Puplia die Diakonin (ἡ διάκονος) und ihren Freimut bzgl. Gott“⁵⁴ den Hinweis auf ihr Diakonenamt.

Kurz vorher erzählt Theodoret in seiner Kirchengeschichte (HE III 14) von einer nicht namentlich genannten Diakonin, die den Sohn eines heidnischen Priesters in der Zeit des Kaisers Julian (360–363) zum Christentum führt (und von Cyrill von Jerusalem getauft wird).

Theodoret schreibt Briefe an drei Diakoninnen. Axia und Casiana erhalten Kondolenzbriefe⁵⁵, vor allem aber ist als Adressatin Kelerina zu nennen⁵⁶. In seinem Brief (etwa November 448), den er offenbar in Unkenntnis der Verurteilung des Eutyches an die ἡ διάκονος – sie wohnt vermutlich in Konstantinopel – schreibt, wird deutlich, dass sie offenbar Kenntnisse der christologischen Probleme hat. Theodoret bittet Kelerina, sich für die Lehren des Evangeliums und den

⁵² Theodoret v. Cyrus, *Historia ecclesiastica* III 19, in: BKV, 192f.

⁵³ SC 530, Anm. 2, p. 155, bringt zu Diakonin eher allgemeines, stellt aber immerhin fest, dass das *kephalaion* 19 von einer Diakonin spricht, obwohl der Text sie als Chorleiterin darstellt.

⁵⁴ In der Edition von L. Parmentier, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Bd. 19, Leipzig 1911, p. 176,4 (*kephalaion*). Nach Parmentier, ebd., p. CI, ist *Historia ecclesiastica* geschrieben vor 450. – Die lateinische Übersetzung von Theodoret *Historia ecclesiastica* III 19 ist in Cassiodors *Historia Tripartita* VI 36. Der Titulus, der III 18 und 19 zusammenfasst, lautet: *De Artemio martyre et Publia abbatisa* (CSEL 71, ed. R. Hanslik, Wien 1952, p. 304,50). M.a.W., aus der Diakonin (ἡ διάκονος) im *kephalaion* (Theodoret) wurde bei Cassiodor die *abbatisa*.

⁵⁵ SC 40, 118; SC 98, 62–64.

⁵⁶ Theodoret v. Cyrus, ep. 101: ed. Y. Azéma, SC 111 (1965), 18–20.

Frieden der Kirchen einzusetzen; das bedeutet wohl Unterweisung, aber es könnte auch kirchenpolitisch gemeint sein. Kelerina kennt sich in den Fragen aus und weiß auch um die christologische Position des Theodoret, so dass man ihr nicht viel sagen muss⁵⁷.

Vermutlich gehört in den Raum Antiochien ebenfalls die Diakonin Anastasia, an die (der abgesetzte antichalcedonische Erzbischof) Severus von Antiochien zumindest vier Briefe⁵⁸ schreibt, die auf Mitte des Jahres 522 datiert werden. Einer der Briefe existiert in Syrisch (z.T. in Koptisch, Arabisch und Griechisch) und behandelt exegetische Fragen, die Anastasia an Severus gestellt hatte. Severus rühmt, sie gehe auf dem Weg der Rechtschaffenheit, d. h. der Askese und des monastischen Lebens, und meditiere die inspirierte Heilige Schrift. Eingehend antwortet er in einem langen Brief auf die gestellten Fragen und greift dazu auch auf die Kirchenväter zurück. Er setzt also gehobene theologische Bildung bei seiner Adressatin voraus⁵⁹. Severus hat darüber hinaus an mindestens drei weitere namentlich bekannte Diakoninnen geschrieben, die zugleich Klostervorsteherinnen waren – eine Eigenschaft, die bei Anastasia nicht angegeben ist –, nämlich an Jannia (489–512), an Valieriana (513–518) und Eugenia (513–538)⁶⁰.

⁵⁷ Theodoret von Cyrus schreibt an Kelerina: „Aber ich tue etwas Überflüssiges, wenn ich Deine Gottesliebe (φιλοθεΐα) belehre mit dem, was ich denke, da sie genau weiß, was wir verkünden und den Unwissenden lehren. Ich bitte also Deine Gottesfurcht (θεοσέβεια), da die Arbeiter der Lüge (ihre) Schmähere über alle gottliebenden Bischöfe des Orients gebracht haben und die Kirchen mit Verwirrung erfüllt haben, alle mögliche Anstrengung einzusetzen für die evangelischen Lehren und den Frieden der Kirchen.“

⁵⁸ Ep. 69 (PO 14, 75–103), 70 (PO 14. A collection of letters of Severus of Antioch from numerous Syriac manuscripts, hg. von E. W. Brooks, Paris 1920, 104–107), 71 (PO 14, 107–117) und ep. 72 (PO 14, 117–118). Vgl. CPG 7070 (2) und (12).

⁵⁹ Schon R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien*, Göttingen 1986, 145–149 mit 366–368 (Diakonissen im Kloster), hier p. 367, n. 168, sah in diesem Brief des Severus an Anastasia einen aufschlussreichen Beleg für die theologische Bildung von Diakoninnen.

⁶⁰ Ep. 110 (an Eugenia): PO 14, 273–274; ep. III, 10.15 (an Valieriana): W. Brooks (Hg.), *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch*, Bd. 2, London 1904 [im Folgenden: Brooks, *Select Letters II*], p. 364–368; ep. IV, 118.121 (an Jannia): Brooks, *Select Letters II*, p. 368–371.

In einem Brief aus der Exilszeit (519–538) schreibt Severus: Im Fall der weiblichen Diakonin, besonders in Klöstern, werde die Ordination empfangen nicht so sehr wegen der Erfordernisse der Mysterien, sondern allein für die Ehre (denn die Diakoninnen in den Städten seien gewohnt, bei der Taufe von Frauen zu dienen)⁶¹. Hier scheint ein Unterschied der geübten Praxis in den Städten im Gegensatz zu Landgemeinden vorzuliegen.

In den syropalästinischen Raum des 5. Jahrhunderts kommt man mit der Geschichte der hl. Pelagia, die aus Antiochien stammt⁶². Für die Prostituierte Pelagia, die sich bekehrt und nach der Taufe verlangt, sendet der Bischof nach der Diakonin Romana, die ihre Taufpatin wird und sie in ihr Haus aufnimmt. Die Diakonin stellt auch den Kontakt mit dem Bischof her, als Pelagia all ihre Habe dem Bischof übergibt. Nach einer Woche verlässt Pelagia heimlich nachts das Haus der Romana, um in Männerkleidung nach Jerusalem zu pilgern und als Reklusin auf dem Ölberg ihr Leben zu beschließen. – Diese Geschichte ist der einzige mir bekannte Beleg unter den namentlich bekannten Diakoninnen, in dem von einer Diakonin im Kontext der Taufe gesprochen wird.

6.3 Kappadokien

Basilius von Caesarea schreibt 372 einen Brief (ep. 105) an Diakoninnen, die Töchter des Comes Terentius sind⁶³.

Die Mutter des Mönchsvaters Euthymius [*377], Dionysia, wurde um 379 zur *diakonos* geweiht (διάκονος ἐχειροτόνησεν)⁶⁴.

Beim Tod der Makrina um 380, der Schwester des Basilius von Caesarea und des Gregor von Nyssa, wird die Diakonin Lampadion erwähnt, so Gregor von Nyssa in der *Vita Macrinae*⁶⁵. Sie ist im Kloster der Makrina am Iris in Kappadokien die Vorsteherin im

⁶¹ Ep. I.62: *Brooks*, *Select Letters II*, p. 193–194, „for the sake of honour only“.

⁶² *S. P. Brock/S. Ashbrook Harvey*, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987, 41–62; bes. 52–58; vgl. *R. Albrecht*, *Makrina*, 148f.

⁶³ *R. Gryson*, *Le ministère des femmes*, 148.

⁶⁴ *Cyrill. Skyth.*, *Vita Euthym.* 2–3: *Schwartz*, p. 10,22–11,1; vgl. p. 8,20; 10,6. *Franz.: A.-J. Festugière*, *Les moines d'Orient*, Bd. 3, 59–61.

⁶⁵ *Gregor v. Nyssa*, *De vita Macrin.* 29,2 (διάκονία), 32,2 (ἡ διάκονος): ed. *P. Maraval*, SC 178 (1971); *BKV*, p. 360–363.

Chor der Jungfrauen (προτεταγμένη τοῦ χοροῦ τῆς παρθενίας) im Rang der Diakonie (ἐν τῷ διακονίᾳ βαθμῷ)⁶⁶ und weiß Bescheid über die Verfügungen, die Makrina für ihren Tod getroffen hat.

Beim Heiligtum der hl. Thekla außerhalb der Stadt Seleukia in Isaurien leitet die Diakonin Marthana Klöster, wie die Pilgerin Egeria in ihrem Bericht erzählt⁶⁷. Die Pilgerreise der Egeria fand in den Jahren 381–384 statt.

6.4 Gallien

In seinem Testamentum spricht der Bischof Remigius von Reims († 533) von seiner Tochter Helaria, der Diakonin (*diacona*)⁶⁸.

Besonders gut unterrichtet sind wir über das Leben der Rade-gundis⁶⁹ (ca. 520–587)⁷⁰, die wohl 520 in Erfurt geboren wurde und als Kriegsgefangene mit noch nicht zwölf Jahren 531 aus Thüringen nach Neustrien unter König Clothar I. kam. Ihr Vater Bertarius war König eines Teils von Thüringen; sein Bruder Baderich brachte ihn um. Am Hof dieses Onkels Baderich wurde sie erzogen. Von Clothar wurde sie in die königliche Stadt Athies in Vermandois gebracht und erhielt eine erstklassige Ausbildung (im Hinblick auf ihre mögliche spätere Ehe mit Clothar). Mit etwa 20 Jahren ließ Clothar sie nach Vitry kommen, um sie zu heiraten. Nachdem ihr Bruder auf Veranlassung Clothars umgebracht wurde, verließ sie

⁶⁶ *R. Albrecht*, *Makrina*, 51 und 145: Leiterin des Klosters ist Makrina, die Diakonin Lampadion hat eine hervorgehobene Funktion im Chor der Jungfrauen.

⁶⁷ *Egeria*, *Peregrin.* 22,3, in: *H. Donner*, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jh.)*, Stuttgart 1979, 134f.

⁶⁸ *Remigius*, *Testamentum*, ed. *H. M. Rochais*, CCL 117, Turnhout 1957, p. 477, 95–98.

⁶⁹ *Venantius Fortunatus*, *Vita Rade-gundis* (CPL 1042), in: *Monumenta Germaniae historica. Scriptores. 2, Scriptorum rerum Merovingicarum*, p. 364–377.

⁷⁰ Vgl. *R. Aigrain*, *Sainte Rade-gonde (vers 520–587)*, Paris 1918; *H. Leclercq*, *Art. Rade-gonde*, in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 14 (1948) 2044–2055; *J. Lanczkowski*, *Radegunde von Thüringen*, in: *Erbe und Auftrag* 67 (1991) 85–109; *J. Hofmann*, *Verständigung im Zeichen des Kreuzes. Königin Rade-gundis und Kaiserin Sophia als christliche Brückenbauerinnen zwischen dem Frankenreich und Byzanz*, in: *E. Möde/S. E. Müller/B. M. Zapff* (Hgg.), *Jesus hominis salvator. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Festschrift für Bischof Dr. Walter Mixa*, Regensburg 2006, 13–35.

den Hof, um sich von Medard von Noyon zur *diacona* weihen zu lassen, wie Venantius Fortunatus berichtet⁷¹:

„[...] sie kam zum sel. Medardus von Noyon (Noviomagus) und bat ihn inständig, dass er sie selbst [...] dem Herrn weihe. Aber eingedenk der Worte des Apostels: wenn eine (Frau) an den Gatten gebunden ist, suche sie nicht, sich zu lösen (1 Kor 7,27), tröstete er die Königin, dass sie nicht das Nonnengewand annehme. Außerdem bestürmten den seligen Mann die Vornehmsten, und sie zogen (ihn) grob durch die Basilika vom Altar weg, damit er nicht der dem König Verbundenen den Schleier gebe, damit der Bischof (*sacerdos*) sich nicht einbilde, dem Fürsten die Königin zu entziehen, nicht die Publicana, sondern die öffentlich (angetraute); als die Heilige dies erkannte, ging sie in die Sakristei, legte sich ein Nonnengewand um, ging zum Altar und richtete an den seligsten Medard diese Worte: Wenn du zögerst, mich zu weihen, und einen Menschen mehr fürchtest als Gott, wird von deiner Hand vom Hirten die Seele des Schafes gefordert. Vom Donner (dieser) Beschwörung erschüttert, legte er die Hände auf und weihte (sie) zur Diacona⁷².“

Danach pilgerte sie zum Grab des hl. Martin und widmete sich den Armen und Kranken in einer Weise, die an die viel später lebende Elisabeth von Thüringen erinnert. Radegunde lebte in strenger Askese und trat in das Kloster von Poitiers ein. Sie setzte ihre Adoptivtochter als Äbtissin ein und übernahm die Nonnenregel des Caesarius, durch die das Kloster exempt wurde; damit wurde zugleich eine Brücke zwischen dem martinischen und dem Leriner Mönchtum geschaffen. Aus Konstantinopel erbat und erhielt sie eine Kreuz-Reliquie – die erste nördlich der Alpen –, zu deren Einholung Venantius Fortunatus 569 die Kreuzeshymnen dichtete, die noch heute in der Karwoche gesungen werden (*Vexilla Regis* und *Pange, lingua, gloriosi*). Radegunde starb am 13.8.587, wurde begraben in der Kirche S. Maria vor der Mauer, später S. Radegunde.

⁷¹ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, 12, in: PL 88, 502.

⁷² Zu *diacona* vgl. J. Forget, Art. Diaconesses, in: DThC, Bd. 4 (1920) 685–703; H. Leclercq, Art. Diaconesse, in: DThC, Bd. 4 (1920) 725–733; P. Philippi, Art. Diaconie I, in: TRE, Bd. 8 (1981) 626–627.

Darüber hinaus ist die Präsenz von Diakonissen sowohl im Osten wie im Westen (6. Jahrhundert) auch durch Inschriften bezeugt⁷³.

7. Zusammenfassung

In den Quellen werden (gehäuft ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts) Namen bekannter Diakoninnen erwähnt, die als ἡ δῖοκονος bezeichnet werden. Ihr Amt erscheint als etwas Selbstverständliches in Antiochien, Konstantinopel und Kappadokien, es gehört zur Kirche und wird nicht weiter problematisiert. Es wird wohl vorausgesetzt, dass man weiß, was mit dem Titel Diakonin gemeint ist.

Es fällt auf, dass die namentlich bekannten Diakoninnen mit nur einer Ausnahme (Romana) nicht im Kontext der Taufassistenz erwähnt werden. Diese Funktion, die in Kirchenordnungen erwähnt wird, sollte man wohl nicht überbewerten; die Mahnung zur Vorsicht im Umgang mit diesen Texten in der historischen Forschung⁷⁴ darf hier in Erinnerung gerufen werden.

Oft sind es asketisch lebende Frauen, die auch einen hohen Einsatz in der caritativen Sorge für andere zeigen, für Arme, Kranke. Zuweilen findet man darunter gebildete theologisch interessierte Frauen, oder Frauen, die Einfluss ausüben oder ausüben können (Olympias, Kelerina). Es gibt Frauen aus der höchsten Schicht, wohlhabende Frauen, die ihr Vermögen dem Bischof zur Verfügung stellen, oder bauen. Das gilt insbesondere von Olympias, die in hohem Maße karitativ tätig war und ihr riesiges Vermögen in diesem Sinne einsetzte, ja, ihr Vermögen dem Erzbischof von Konstantinopel zur Verfügung überließ.

Von Elisanthia, Marthyria, Palladia weiß man, dass sie geweiht wurden (χειροτονεῖ διακόνους) für die vier Dienste (διακονία). Einiges spricht dafür, dass es sich hier um liturgische Gottesdienste handelt.

Sicher muss man sich davor hüten, dieses Tun als eine Aufgabenbeschreibung der Diakonin umzuinterpretieren. Der Skopus der je-

⁷³ R. Gryson, *Le ministère des femmes*, 149–150. Vgl. U. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*, 188–192.

⁷⁴ G. Schöllgen, *Der Abfassungszweck*, 77: „Von daher sollte die kirchenhistorische Forschung im Umgang mit ihnen sehr viel vorsichtiger sein, als dies gemeinhin geschieht.“

weiligen Erzählung ist es nicht, das Profil einer Diakonin zu beschreiben. Die Diakonenweihe ist nicht eine Jungfrauenweihe – denn bei weitem nicht jede Jungfrau in einem Kloster oder außerhalb lebend wird zur *diacona* geweiht. Im Kloster der hl. Olympias soll es 250 Nonnen gegeben haben, aber nur von vier Diakoninnen ist die Rede. Nicht jede reiche und fromme Witwe wird *diacona*.

Offenbar sind eher *Leitungsaufgaben* mit dem Diakonenamt verbunden gewesen. Die „Leitung des Chores der Jungfrauen“ ist eine Funktion, die mehrfach erwähnt wird.

Es ist auch nicht selbstverständlich, dass die Diakonin die Klostervorsteherin ist. Es gibt Fälle, in denen das zutrifft, doch wird etwa in den Briefen des Severus eigens notiert, dass eine Diakonin auch Klostervorsteherin ist. Im Falle der Makrina ist die Diakonin nicht die Vorsteherin und auch im Kloster der Olympias gibt es mehrere Diakoninnen, darunter auch die spätere Klostervorsteherin. Die Diakoninnen in Konstantinopel gehörten zum Klerus.

Die Vielfalt der Tätigkeiten ließe so auch Raum für eine Neubestimmung des Tätigkeitsfeldes einer Diakonin im Falle einer Wiederbelebung des Diakoninnenamtes⁷⁵.

Die eher restriktive Interpretation, die von Aimé Georges Martimort vorgelegt wurde, bedarf in einigen Fällen der Überprüfung⁷⁶. Die Wirklichkeit der Diakoninnen in der Zeit der frühen Kirche bis ins 7. Jahrhundert war wohl sehr vielgestaltig, abhängig von Zeit und Region.

⁷⁵ Vom orthodoxen Metropoliten und langjährigen Oxforder Professor Kallistos Ware ist der Stand der Frage im April 2017 klar zusammengefasst worden: https://www.youtube.com/watch?v=Mh_NIFmnFyI&list=WL&index=27.06.2018

⁷⁶ Für die koptischen Belege hat U. Zanetti, *Y eut-il des diaconesses en Égypte?*, in: *Vetera Christianorum* 27 (1990) 369–373, eine Korrektur an Martimort vorgelegt. Zu weiteren Aspekten vgl. die Beiträge von C. Marucci und C. Vogaggini in Ph. Zagano (Hg.), *Women deacons*.

Die Diskussion um den Frauendiakonat in der katholischen Kirche

Peter Hünermann

Einführung

Immer wieder begegnet in Diskussionen um die Möglichkeit, Frauen zum Diakonat zuzulassen, das Argument, dass der Diakonat Teil des einen sakramentalen Ordo ist und infolgedessen nur Männer zugelassen werden können. Es handele sich ja bei Episkopat, Presbyterat, Diakonat um Stufen des *einen* Ordo und geschichtlich gesehen kommen für den sakramentalen Dienst – klar bezeugt seit dem Mittelalter – aus theologischen Gründen nur Männer in Frage. Frauen könnten deswegen nur mit einem nichtsakramentalen Dienst betraut werden. Zu diesem Dienst brauche es lediglich einer kirchlichen Beauftragung und einer Segnung. Bei dieser Argumentation werden eine systematische Begründung und eine geschichtliche Begründung miteinander verflochten. Beide Begründungen sind fehlerhaft. Um eine transparente kritische Analyse zu gewährleisten werden im Folgenden beide Begründungen gesondert untersucht.

1. Diakonat als Teil des einen Ordo – Eine formal-logische Analyse

1.1 Teil – Ganzes als rein quantitative Bestimmung

Diakonat als Teil des einen sakramentalen Ordo kann logisch unterschiedlich aufgefasst werden. Teil eines Ganzen kann rein quantitativ verstanden werden. Im Bild: Ein abgeschnittenes Stück Käse, abgetrennt von einem runden Emmentaler-Wagenrad. Die Einheit von Teil und Ganzem ist hier *rein quantitativ* bestimmt. Beide Male handelt es sich um Käse, um den gleichen Käse!

Was bedeutet das im Bezug auf die Rede von Diakonat und dem einen Ordo?