

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 Diakoninnenamtes<sup>75</sup>.

Die eher restriktive Interpretation, die von Aimé Georges Martimort vorgelegt wurde, bedarf in einigen Fällen der Überprüfung<sup>76</sup>. Die Wirklichkeit der Diakoninnen in der Zeit der frühen Kirche bis ins 7. Jahrhundert war wohl sehr vielgestaltig, abhängig von Zeit und Region.

<sup>75</sup> 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](https://www.youtube.com/watch?v=Mh_NIFmnFyI&list=WL&index=27.06.2018)

<sup>76</sup> 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  
aus: Margit Eckholt u.a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern, Reformbewegungen in der Ökumene*, Freiburg i.Br. 2018.

### 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?

Wird der sakramentale Ordo rein als *potestas*, d. h. als geistliche Macht oder Vollmacht definiert, dann stellt der Diakonat als Teil des *sacramentum ordinis* einen rein quantitativ bestimmten Teil dar. Dieser Teil kann zum Presbyterat oder Bischofsamt gleichsam „vergrößert“ oder „gesteigert“ werden. Alle drei Dienste unterscheiden sich dann rein der puren Machtfülle nach. Ein solcher Typ von Hierarchie existiert nur als reine Befehlshierarchie, etwa im militärischen Bereich. In modernen Armeen ist diese Hierarchie stark eingeschränkt durch die qualitativen Differenzen in den verschiedenen Waffengattungen und die hochspezialisierten Funktionen, die Offizieren und Unteroffizieren zukommen. Wer – wie etwa heutige traditionalistisch eingestellte Kardinäle, Bischöfe, Kleriker oder Laien – fordert: wer die Diakonenweihe empfangen, müsse auch zum Presbyter oder zum Bischof geweiht werden können, vertritt eine solche einlinige reine Macht-Hierarchie.

Dazu eine geschichtliche Erinnerung: Im vorbereiteten Schema über die Kirche, erarbeitet von der theologischen Kommission unter Kardinal Ottaviani für das II. Vatikanische Konzil, erscheint ein solches *potestas*-Konzept als zugrunde liegendes Amtsverständnis. Dieses merkwürdige Amtsverständnis manifestiert sich insbesondere im 1. Kapitel dieses Ekklesiologie-Entwurfes mit der Überschrift: „Die Natur der kämpfenden Kirche“. Die Väter des II. Vatikanischen Konzils haben diese Konzeption zurückgewiesen.<sup>1</sup>

Man kann sich für diese Konzeption nicht auf das Trienter Konzil berufen. Wenn dort gesagt wird, dass die verschiedenen Stufen der Ministerien zu durchlaufen sind, so wird hier auf die damalige Ordnung Bezug genommen, die den Diakonat nur noch als Weihe-diakonat und als Durchgangsstufe zum Presbyterat kannte, und darüber hinaus wurden die sogenannten niederen Weihen und der Subdiakonat ebenfalls als reine Durchgangsstufen ohne nähere praktische Bedeutung aufbewahrt. Im Fokus von Trient standen lediglich Amtsfragen, die von Seiten Luthers bestritten wurden. Die Frage der Ordnung der *ministeria* als solche war keine konziliare

<sup>1</sup> Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, hg. von P. Hünermann, Freiburg i. Br. 2009, 291–316; insbesondere 295–299, 314–317 sowie 320–324.

Thematik.<sup>2</sup> Das heißt aber auch, dass die verschiedenen Dienste hinsichtlich der logischen Weise ihrer Zusammengehörigkeit nicht durch die Tridentiner Anathematismen bestimmt sind. Hinzu kommt, dass für lange Jahrhunderte im ersten Millennium Diakone vielfach als die rechte Hand des Bischofs bei der Kirchenverwaltung direkt zu Bischöfen geweiht wurden.

## 1.2 Teil – Ganzes als qualitative Bestimmung

Wie aber ist die systematisch-logische Einheit dieser verschiedenen *ministeria*, die sich in der frühen Kirche herausgebildet haben, Bischof, Presbyter, Diakone, zu denken, wenn es sich nicht um eine rein quantitative Bestimmung handeln kann?

Zunächst eine *Vorüberlegung*: Die *ministeria* in der Kirche sind öffentlich anerkannte Dienste für eine Gemeinschaft. Dienste für eine Gesellschaft, eine öffentliche Gemeinschaft, bestimmen sich wesentlich von ihren Aufgaben für die Gemeinschaft her und bilden von dorthin *komplementäre* Einheiten. Dabei gibt es die unterschiedlichsten Typen von Einheitsbeziehungen. Man kann etwa von den grundlegenden Diensten der Judikative, Legislative, Administrative sprechen, die insgesamt – bei aller Unterschiedenheit von Richtern, gewählten Volksvertretern als den Gesetzgebern in den Parlamenten und der politischen Exekutive (Regierung und Administration) – eine Einheit bilden: Es geht ja in diesen unterschiedlichen Diensten um die eine rechtsstaatliche Ordnung in der Gesellschaft, die ermöglicht werden muss. Sie alle stehen im Dienst der öffentlichen Ordnung. Das heißt, die einzelnen Dienste sind qualitativ unterschieden von ihren unterschiedlichen Aufgaben her und bilden so eine zusammengehörige Einheit, die natürlich Zuordnungsregelungen, Präzedenzen und Nachordnung oder Überordnung kennt.

Wie ist von den kirchlichen Diensten und ihrer Einheit zu sprechen? Selbstverständlich unterscheiden sich kirchliche Dienste von allgemeinen, öffentlichen Diensten. Die Jünger, von Jesus Christus gesandt, sind die, die ihn selbst als Auferstandenen bezeugen, d. h. das Reich Gottes verkünden.<sup>3</sup> Die Macht, die dem Auferstandenen gegeben ist, ist eine Gewalt im Heiligen Geist, durch die er selbst

<sup>2</sup> Vgl. DH 1771–1778; insbesondere 1776; 1772.

<sup>3</sup> Vgl. Mt 28,16–20.

im Glauben der Gläubigen gegenwärtig wird, d. h. die Leute zum Glauben erweckt und so – mit dem Vater – in ihnen Wohnung nimmt. Er fügt sie in seinen Leib ein, er bewahrt sie in seiner Gemeinschaft. Er ist der Wirkende in dieser Verkündigung der Apostel. Er ist derjenige, in dessen Nachfolge die Menschen berufen werden.

Zur Nachfolge gehört das Kennenlernen, die Einübung der Umkehr, das Halten seiner Gebote. All dies wird besiegelt in der Taufe, der Wiedergeburt in Jesus Christus, in der Teilhabe am Pascha-Mysterium durch den Geist. Diese umfassende Sendung der Jünger, die auf das Heil des ganzen Menschen und der Menschheit zielt, zeigt sich in seiner ganzen Komplexität im Entstehungsprozess der jungen Gemeinden sehr schnell.

Dazu gehört auch die Ordnung in dieser Gemeinschaft: Sie wird ebenfalls in der Nachfolge Christi durch die Apostel gewährleistet: „Wer euch hört, hört mich.“<sup>4</sup> Diese Sendung der Apostel im „öffentlichen Dienst“ der Kirche verzweigt sich sehr schnell in unterschiedliche Dienstleistungen, die nach zwei oder drei Generationen zur Herausbildung einer gemeinsamen ministeriellen Grundordnung führen, den Episkopat, den Presbyterat und den Diakonat. Dabei variieren dann die konkreten Aufgaben nochmals den verschiedenen Ortskirchen und Epochen entsprechend.

Das II. Vatikanische Konzil hat den Diakonat als eigenständiges Amt wiederentdeckt und damit zugleich eine gewisse qualitative Differenzierung von den anderen Diensten mitgeliefert, indem gesagt wird, dass den Diakonen „die Hände nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst aufgelegt werden“. (vgl. LG 29) Darauf folgt eine Charakteristik, die in ihrer Allgemeinheit zunächst erstaunt: „Denn mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen sie dem Volk in der Diakonie der Liturgie des Wortes und der Liebe in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium. Es ist Sache des Diakons, soweit es ihm von der zuständigen Autorität zugewiesen wurde, feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, den Sterbenden die Wegzehrung zu bringen, den Gläubigen die Heilige Schrift vorzulesen, das Volk zu unterweisen und zu ermahnen, dem Gottesdienst und Gebet der Gläubigen vor-

<sup>4</sup> Lk 10,16.

zustehen, Sakramentalien zu spenden und den Ritus des Leichenbegängnisses und Begräbnisses zu leiten. Den Pflichten der Liebe und der Verwaltung hingegeben, sollen sich die Diakone an die Mahnung des seligen Polykarp erinnern: ‚Barmherzig, eifrig, wandelnd gemäß der Wahrheit des Herrn, der aller Diener geworden ist.‘ (LG 29) Man merkt dieser Charakteristik an, dass sie am Anfang einer Neuentwicklung formuliert worden ist, die erst noch der gemeinsamen Reflexion und Konkretion bedarf.

Einen wesentlichen Schritt bei dieser Konkretion hat – in der lehramtlichen theologischen Entfaltung – Benedikt XVI. im 2. Teil seiner Enzyklika *Deus caritas est* geleistet.<sup>5</sup> Dort heißt es in Nr. 20, am Beginn des 2. Teils der Enzyklika (die im ersten Teil von der Liebe Gottes und der Beziehung der Liebe Gottes zum Einzelnen handelt) jetzt im Blick auf die Kirche im Ganzen: „Die in der Liebe zu Gott eingewurzelte Liebe zum Nächsten ist Pflicht vor allem jedes Gläubigen, aber sie ist auch Pflicht der ganzen kirchlichen Gemeinschaft und dies auf allen ihren Stufen: Von der örtlichen Gemeinschaft bis zur Teilkirche, ja bis zur allgemeinen Kirche in ihrer Gesamtheit. Auch die Kirche als Gemeinschaft muss die Liebe vollziehen. Daraus folgt, dass die Liebe auch einer Ordnung als einer auf den gemeinsamen Dienst ausgerichteten Vorbereitung bedarf. Ein solches Pflichtbewusstsein hatte in der Kirche von ihren Anfängen an eine entscheidende Bedeutung. ‚Alle aber, die zum Glauben gekommen waren, waren gleich und hatten alles gemeinsam; sie verkauften ihre Besitztümer und Güter und verteilten sie an alle, wie es jeder nötig hatte (Apg 2, 44–45)‘ [...] Als die Kirche heranwuchs, konnte diese absolute Form der materiellen Gemeinschaft tatsächlich nicht beibehalten werden. Ihr innerster Wesensgehalt ist ihr jedoch geblieben: Innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen darf es keine derartige Form von Armut geben, dass die für eine würdige Lebensführung notwendigen Güter irgendjemand verweigert werden [...].“ In Nr. 22 heißt es dann: „Im Laufe der Jahre und mit fortschreitender Ausbreitung der Kirche wurde die Ausübung der Liebe als eines von ihren wesentlichen Aufgabengebieten zusammen mit der Spendung der Sakramente und der Verkündigung des Wortes bekräftigt: Die Liebe gegenüber Witwen und Waisen, Gefange-

<sup>5</sup> Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005.

nen, Kranken und Bedürftigen jeder Art auszuüben, gehört zu ihrem Wesen wie die Spendung der Sakramente selbst und die Verkündigung des Evangeliums. Die Kirche kann die Ausübung der Liebe nicht vernachlässigen, wie sie ja auch die Sakramente und das Wort nicht aufgeben kann [...].“ (DH 5103). Und in der Folge führt Benedikt aus, dass die dreifache Aufgabe der Kirche: Verkündigung des Wortes Gottes, Feier der Sakramente und Dienst der Liebe Pflichten sind, die sich „gegenseitig voraussetzen und nicht voneinander getrennt werden können. Die Liebe ist für die Kirche nicht gleichsam eine Art soziales Hilfswerk, das auch anderen überlassen werden könnte, sondern gehört zu ihrer Natur, sie ist ein unwiderruflicher Ausdruck des eigenen Wesens“<sup>6</sup>. Was Benedikt in der Enzyklika mit allgemeinen Worten ausspricht, hat er kirchenrechtlich festgelegt in einem *Motu proprio* und in der Veränderung des Textes im Weltkatechismus, wo er ausdrücklich den Ausdruck des II. Vatikanischen Konzils verwendet, dass dem Diakon die Hände „zum Dienst“ aufgelegt werden. Der zum Diakon Geweihte repräsentiert Christus den „Diener“, der dem ganzen Menschen dient, vor allem aber den Marginalisierten, Armen, Ausgegrenzten: den Kranken, Witwen und Waisen. Die theologische Begründung dafür liefert *Deus caritas est*. Damit hat Benedikt XVI. die qualitative Charakteristik, die in *Lumen gentium* für dieses Amt des Diakons gegeben wird, wesentlich geklärt, ohne allerdings den Diakon an dieser Stelle der Enzyklika *Deus caritas est* ausdrücklich zu nennen.

Damit ist im II. Vatikanischen Konzil und in der nachfolgenden Entwicklung eine deutliche Bestimmung der gegenwärtigen Gestalt des Amtes gegeben worden. Jeder Einzelne wie die Kirche im Ganzen hat Anteil an der Sendung Jesu Christi. Die Dienste der Kirche sind insgesamt dafür zuständig, in öffentlicher Verantwortung der Kirche zu ermöglichen, dass sie in ihren einzelnen Gruppierungen auch gemeinsam und als Leib Christi diese Funktionen wahrnehmen kann und wahrnimmt. *Die Einheit des Ordo, die Einheit der Dienste, ist so begründet in Jesus Christus und von seiner Sendung der Apostel her, und sie repräsentiert zugleich die Wesensvollzüge der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, die miteinander den Leib Christi in der Geschichte bilden. Systematisch-logisch gesehen ist das Verhältnis*

<sup>6</sup> Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*, 25.

*Diakonat – Teil des einen Ordo eine qualitative, nicht eine rein quantitative Beziehung.*

*Weder den Diakoninnen der östlichen Kirchen im ersten Jahrtausend und heute (in Syrien, Armenien, Griechenland, Afrika etc.) noch den Frauen heute in der lateinischen Kirche kann der Zugang zum sakramentalen Diakonat mit dem Argument bestritten werden, der Diakonat sei Teil des einen Ordo, verstanden im Sinne eines rein quantitativen Verhältnisses, bildlich: mit dem „Käse-Argument“. Die kirchliche Hierarchie ist keine reine Befehlshierarchie.*

## 2. Geschichtliche Begründung für die Unmöglichkeit, heute Frauen zum sakramentalen Diakonat zuzulassen – Eine kritische Analyse

Die Aufdeckung der Fehler in diesem Argumentationsstrang erfordert einen etwas längeren Weg als die formal-logische Analyse.

### 2.1 Die Entstehungssituation für die geschichtliche Argumentation

Mit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, leicht verstärkt in der Zeit von Weimar und den Nazijahren, beginnt eine Diskussion zum Diakonat der Frau in der katholischen Kirche in den deutschsprachigen Ländern, zu seiner Geschichte und der Angemessenheit einer Wiederbelebung. In den katholischen Frauenverbänden sind es die Gründergenerationen, die diese Fragen stellen. Herausragende theologische Köpfe sind Adolf Kalsbach, Michael Faulhaber, der spätere Erzbischof von München, Edith Stein, Josefine Meyer etc.<sup>7</sup>

Die Diskussion wird nach dem Zweiten Weltkrieg wesentlich intensiver: In Deutschland gibt es bereits 1951 eine öffentliche Initiative, veranlasst vom Seelsorgeamt der Diözese Rottenburg-Stuttgart und vom KDFB, 1954 eine entsprechende Initiative in der Schweiz, 1959 in Frankreich. Nachdem auf dem Konzil (1962–1965) die Wiederbelebung des eigenständigen Diakonats für zölibatäre und verheiratete Männer beschlossen wurde, folgt eine Fülle von Forderungen

<sup>7</sup> Vgl. F. Kukula/I. Schüller, Der Streit um den Diakonat der Frau – zur Geschichte vor und nach dem II. Vatikanum, in: P. Hünermann/A. Biesinger/M. Heimbach-Steins/A. Jensen (Hgg.), Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 304–366.

gen für die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat: Auf dem dritten Weltkongress für Laienapostolat in Rom 1967 wird nachdrücklich verlangt, den Platz der Frau im sakramentalen Ordo zu klären. Breit gelagerte Initiativen gibt es in den Niederlanden, in Deutschland, in Kanada, den USA, der Schweiz, in Österreich, Frankreich und Belgien.<sup>8</sup> Auf der nachkonziliaren deutschen Synode von Würzburg (1971–1975) wird diese Thematik breit diskutiert und ein Votum zur Überprüfung der Frage nach der Weihemöglichkeit für Frauen zum Diakonat nach Rom gesandt.<sup>9</sup> Es ist nie eine Antwort darauf erfolgt.

1976 wird auf Veranlassung von Paul VI. die Erklärung der Glaubenskongregation *Inter insigniores* zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum veröffentlicht.<sup>10</sup> Diese Antwort auf die Zulassung von Frauen durch die anglikanischen Kirchen von Kanada und England von 1975 bezieht sich formell auf die Zulassung zum Priestertum. Ein Teil der Argumentation wird aber in der Folge in breiter Form auch für den Diakonat aufgegriffen.

Es handelt sich um den Traditionsbeweis Pauls VI. im Bezug auf das Mittelalter. Diese Argumentation liegt römischen Texten zu Grunde. Die Begründung kommt ebenso vor in theologischen Erörterungen von Liturgiewissenschaftlern, systematischen Theologen und Kirchenrechtlern, die auf Grund dieser Fundierung den Diakonat für Frauen ausschließen.<sup>11</sup>

Paul VI. beruft sich in *Inter insigniores* zunächst auf die „immerwährende, von der Kirche bewahrte Tradition“ und stellt fest: „Niemand ist die katholische Kirche der Auffassung gewesen, man könne Frauen die Priester- oder Bischofsweihe gültig spenden“ (DH 4590). Paul VI. verweist in diesem Kontext ausdrücklich auf die *Didascalia Apostolorum* und die *Constitutiones Apostolicae*. Sie kennen zwar

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Basel/Wien 1976, 595f; 616f.

<sup>10</sup> Vollständig abgedruckt in W. Groß (Hg.), *Frauenordination – Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, München 1996, 11–24. Auszugsweise in DH 4590–4606.

<sup>11</sup> Vgl. H. Jorissen, *Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen*, in: P. Hünermann u.a. (Hgg.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – frauengerechtes Amt?*, Ostfildern 1997, 86–97.

Diakonissen oder Diakoninnen, aber keine Ordination von Frauen zu Presbytern oder Bischöfen.

*Im Bezug auf Mittelalter und Neuzeit* schreibt er: „Dieselbe Überzeugung bestimmt auch die mittelalterliche Theologie, obgleich die scholastischen Theologen, wenn sie die Glaubenswahrheiten durch die Vernunft zu erklären suchen, zu dieser Frage oft Argumente anführen, die das moderne Denken nur schwerlich gelten lässt oder sogar mit Recht zurückweist. Seither ist diese Frage bis in unsere Zeit sozusagen nicht mehr erörtert worden, da die geltende Praxis von einer bereitwilligen und allgemeinen Zustimmung getragen wurde.“

- (1) „Jesus Christus hat keine Frau unter die Zwölf aufgenommen“ (DH 4592) und dies, obwohl er keine Frauen als solche aus seiner Umgebung verbannt hätte.  
Er unterschied sich von der Handlungsweise seiner jüdischen Mitbürger.
- (2) Paul VI. verweist auf die Verhaltensweise der Apostel, die zur Ergänzung ihres Zwölferkollegiums einen Mann wählten, und er stellt abschließend fest, dass die Frage entsteht, ob diese Tradition es verbiete, dass sich die Kirche heute „anders verhalten darf“.

Die Frage kann nur entschieden werden durch eine theologische Reflexion, die den „ursprünglichen Charakter des Sakraments und seiner besonderen Beziehung zum Geheimnis Christi“ klärt. Dazu beruft sich Paul VI. auf die mittelalterliche Theologie und insbesondere auf Thomas von Aquin. „Die ganze Beschaffenheit der Sakramente gründet nämlich in natürlichen Zeichen, die eine mit der Seele der Menschen zusammen stimmende Fähigkeit zur Zeichenhaftigkeit haben: Die sakramentalen Zeichen vergegenwärtigen, wie der heilige Thomas sagt, auf Grund einer natürlichen Ähnlichkeit. Eben diese natürliche Ähnlichkeit aber, die in *Bezug auf die Sachen* (erfordert wird), wird (auch) in *Bezug auf die Personen* gefordert; wenn sie nämlich die Handlungsweise in der Eucharistie sakramental vergegenwärtigen sollen, läge diese natürliche Ähnlichkeit, die zwischen Christus und seinem Diener erfordert wird, nicht vor, wenn (seine Stelle) nicht von einem Mann eingenommen würde; andernfalls würde man in eben diesem Diener schwerlich das Abbild Christi erblicken; denn Christus selbst war und bleibt ein Mann.“ (DH 4690) In der Folge weist Paul VI. dann ausdrücklich die Berufung auf Gal 3,28 zurück, dass es nach Paulus in Christus „keinen Unterschied mehr zwischen Mann

und Frau gebe“. Er schreibt dazu: „Bei diesen Worten handelt es sich jedoch nicht um die Diener der Kirche, sondern es wird nur ausgesagt, dass alle in gleicher Weise berufen sind, die Gotteskindschaft zu empfangen“. (DH 4603) Die Grundsätzlichkeit dieser paulinischen Aussage, die den Unterschied zur alttestamentlichen Heilsökonomie herausstellen soll, wird nicht erörtert.

In der Tat lehnt Thomas von Aquin – mit zahlreichen anderen Theologen des Mittelalters die Zulassung von Frauen zum Ordo insgesamt ab. Dabei erweist sich die Auffassung des Thomas bei genauer Analyse gerade als Gegen-Argument gegen die Begründung, die Paul VI. vorschwebt: Thomas begründet den Ausschluss der Frau vom sakramentalen Amt gerade nicht mit einem „theologischen“, sondern einem „kulturellen“ Argument: „*De necessitate sacramenti*“ ist die Frau vom Empfang des *sacramentum ordinis* ausgeschlossen, „weil im Frauengeschlecht (*in sexu femineo*) nicht irgend ein herausragender Rang bezeichnet werden kann, weil die Frau den *status subiectionis*, den Status der Unterwerfung hat“<sup>12</sup>. Thomas übernimmt die Kennzeichnung des Sakraments des Ordo von Petrus Lombardus: Jener geht von vornherein von *Ordines* (*Plural*) aus. „Es gibt aber sieben Stufen (Ränge) oder Ordines (geistlicher Ämter). Die Stufen sind Ostiarier [...]“<sup>13</sup> etc. Mit diesen Ämtern sind Kleriker zu betrauen. Kleriker wird man durch den Empfang der Tonsur oder Corona (Krone), dem Zeichen der Indienstnahme (*mancipatio*) für die Regierung der Kirche. Petrus Lombardus bezieht das Wort 1 Petr 2,9 „Ihr seid ein königliches Geschlecht, ein auserwähltes Priestertum [...]“ ausdrücklich auf die Kleriker.

Aus der Übernahme dieser Konzeption des Ordo resultiert bei Thomas in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologie der Topos, dass Frauen auf Grund ihres *status subiectionis* gar nicht in der Lage sind, einen *gradus regendi* in der Kirche zu empfangen. Sie

<sup>12</sup> *Th. v. Aquin*, STh, Suppl. q. 39, a. 1c (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 32: Die Schlüsselgewalt der Kirche, Krankensalbung, das Sakrament der Weihe: Supplement 17–40, hg. von B. Neunheuser, Graz/Wien/Köln 1985). – Alle von Paul VI. – neben Thomas – zitierten mittelalterlichen Theologen wie Bonaventura, Richardus de Mediavilla, Johannes Duns Scotus, Durandus argumentieren genau wie Thomas selbst.

<sup>13</sup> *Petrus Lombardus*, *Sententiae in IV libris distinctae*, hg. vom Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Rom 1971, lib. IV, dist. 24, cap. 1.

können ja nicht einmal die Tonsur als Voraussetzung der sieben *Ordines* empfangen. Das Trienter Konzil macht sich diese – für uns merkwürdige Theologie – in seinem Dekret zum Ordo voll zu eigen:

„Da aber der Dienst des so heiligen Priestertums etwas Göttliches ist, war es, damit er würdiger und mit größerer Ehrfurcht versehen werden könne, folgerichtig, dass es in der höchst geordneten Gliederung der Kirche mehrere und verschiedene Weihestände der Diener gebe, die dem Priestertum von Amts wegen dienen sollten, und zwar so verteilt, dass diejenigen, die schon mit dem Zeichen der klerikalen Tonsur ausgezeichnet wurden, durch die niederen zu den höheren aufsteigen.“ (DH 1765)

## 2.2 Zur theologischen Beurteilung dieser geschichtlichen Begründung für den Ausschluss von Frauen vom Empfang des Ordo

Fassen wir das Ergebnis dieser theologie- und dogmengeschichtlichen Klärung zusammen:

- (1) Die Konzeption des *sacramentum ordinis* im zweiten Millennium – von der Tonsur bis zum *Sacerdotium* und der Fixierung des *status subiectionis* der Frauen – ist verständlich in einer feudalen, durch die Einheit von Imperium und Kirche charakterisierten Gesellschaft. Mit der Tonsur und dem entsprechenden kirchlichen Sonderrecht für den Klerus hat sich die Kirche ihre öffentlich anerkannte Grundlage für ihre Amtsträger geschaffen: eine eigene Gruppe von „Freiherren“. Sie werden in diesen „Herrenstand“ aufgenommen, wenn sie Gaben des Geistes zeigen,<sup>14</sup> so Petrus Lombardus in den Sentenzen. Zugleich wird diese Gestalt des Amtes auf eine „vorpolitische“, von Gott vorgegebene Ebene erhoben, indem der *status subiectionis* in der menschlichen Natur, nämlich im *status* des *sexus femineus* ver-

<sup>14</sup> Diese rechtliche Stellung kommt auch den Ordensangehörigen zu, den Ordensfrauen in einer nachgeordneten Weise. Es darf sich allerdings nicht um Beginen handeln, sondern gilt nur für *regulierte Ordensfrauen*, die rechtlich in einer gewissen Weise den männlichen Orden zugerechnet werden. Hier kann dann – wie etwa bei den Karthäuserinnen – mit der Jungfrauenweihe die Diakonenweihe verbunden werden, weil sie ja gleichfalls das Evangelium lesen dürfen etc. Vgl. *H. Becker/A. Franz*, Die Frau mit der Stola. Zum Ordo Consecrationis Virginum proprius Monialium Ordinis Cartusienensis von 1978, in: *Theologische Quartalschrift* 192 (2012) 320–328.

ankert wird. Damit stellt sich dieses Amtsverständnis als göttlich Gesetztes dar, das der geschichtlichen, privilegierten Autorität der „Herren“ in der Feudalgesellschaft vorgeordnet ist.

- (2) Dieses vormoderne Amtsverständnis ist durch das II. Vatikanische Konzil grundsätzlich abgelöst worden, ohne dass die gewandelte Konzeption institutionell und damit auch kanonistisch in den verschiedenen Dokumenten durchdekliniert worden wäre. Nur zwei Beispiele dafür: In *Sacrosanctum Concilium* ist der *sacerdos* nicht mehr derjenige „*qui perficit sacramentum*“, der das Sakrament herstellt. Die Gläubigen sind nicht gerufen, an „seinem“ eucharistischen Opfer teilzunehmen. Der Hirte ist vielmehr jener, der zusammen mit der ganzen Gemeinde die Eucharistie feiert. Er hat darin den öffentlichen Vorsitz und zwar aus göttlicher und kirchlicher Legitimation und Vollmacht.

In *Lumen gentium* wird das öffentliche, sakramentale Leitungsamt nicht als „*gradus dignitatis regendi*“ sondern als Betrauung mit der „Hirtensorge“, der „Pastoral“ in der Nachfolge der Apostel verstanden. Das verleiht dem kirchlichen Amt ein eigenes Profil, eine eigene Autorität gegenüber zivilrechtlichen Ämtern. Hier bedarf es keines *status subiectionis*.

- (3) In diesem Kontext ist die Stellungnahme von Johannes Paul II. in *Mulieris dignitatem* von 1988 zu Gen 3,16 von besonderer Bedeutung: „Wenn wir also in der biblischen Beschreibung die zu der Frau gesagten Worte lesen: ‚Nach deinem Mann wirst du Verlangen haben, er aber wird über dich herrschen (Gen 3,16), nehmen wir einen Bruch und eine ständige Gefahr wahr, die diese ‚Einheit der zwei‘ betrifft, die der Würde des Bildes und Gleichnisses Gottes in jedem der beiden entspricht. Diese Gefahr ist jedoch schwerwiegend für die Frau [...] Dieses Herrschen zeigt die Störung und den Verlust der Beständigkeit dieser grundlegenden Gleichheit an, die Mann und Frau in der ‚Einheit der zwei‘ besitzen.“ (DH 4831) Die Charakteristik der Frau durch den *status subiectionis* ist damit als Ausdruck der Sünde verurteilt.

Fassen wir das Ergebnis der kritischen Analyse zur geschichtlichen Begründung des Ausschlusses von Frauen vom Ordo seit dem Mittelalter bis zur Neuzeit zusammen: Es liegt in diesem „Traditionsbeweis“ keine formal theologische, d. h. normativ-verbindliche Begründung vor, sondern eine materiale Tradition, die ihre

unhinterfragte Plausibilität von kulturellen, gesellschaftlichen und biologischen Selbstverständlichkeiten des Mittelalters und der Neuzeit bezogen hat. Diese Selbstverständlichkeiten wurden sowohl von der modernen Zivilgesellschaft wie vom kirchlichen Lehramt aufgrund neuer Einsichten als epochal bedingte geschichtliche Auffassungen relativiert. Es ist deswegen ein gravierender theologischer Fehler, diese Tradition als verbindliche Glaubenstradition zu bezeichnen.

### 3. Schlusswort

In das Sakrament des Ordo, den Auftrag und die Bevollmächtigung in der Kirche, den Hirtendienst wahrzunehmen, geht als *ein* spezifisches Moment die konkrete Heilsbedürftigkeit und die geistlich-leibhaftige Not der Menschen ein. Von daher entfaltet sich das Hirtenamt wesentlich in eine qualitative Pluralität spezifischer Dienste (*ministeria*). Die Einheit dieser Dienste liegt begründet in Jesus Christus selbst, der in der Kraft des Geistes in und durch die Dienste seine Sendung fortsetzt.

Angesichts dieser Ablösung des in der lateinischen Kirche waltenen Amtsverständnisses durch das II. Vatikanische Konzil und das nachkonziliare Lehramt der Kirche ist eine Ausschließung von Frauen vom Diakonat theologisch nicht zu rechtfertigen.

Dies widerspricht ebenso in massiver Weise der faktischen, diakonalen Arbeit, die Frauen in und für die Kirche ausüben und der Notwendigkeit, diakonale Arbeit nicht nur personenbezogen zu konzipieren und zu fördern, sondern diesen Dienst zugleich als „die Ausübung der Liebe in der Kirche als einer Ausübung der Liebe in der Kirche als ‚einer Gemeinschaft der Liebe‘ zu sehen (*Deus caritas est*, DH 5103). „Die in der Liebe zu Gott eingewurzelte Liebe zum Nächsten ist Pflicht [...] der ganzen kirchlichen Gemeinschaft, und dies auf allen ihren Stufen: von der örtlichen Gemeinde bis zur Teilkirche, ja bis zur allgemeinen Kirche in ihrer Gesamtheit. [...] daraus folgt, dass die Liebe auch einer Ordnung als einer auf den gemeinsamen Dienst ausgerichteten Vorbereitung bedarf.“ (DH 5103). Papst Benedikt XVI. unterstreicht: „Die innerste Natur der Kirche drückt sich in einer dreifachen Aufgabe aus: der Verkündigung des Wortes Gottes (*kerygma/martyria*), der Feier der Sakra-

mente (*leiturgia*), und dem Dienst der Liebe (*diakonia*). Es sind Pflichten, die sich gegenseitig voraussetzen und nicht voneinander getrennt werden können.“ (DH 5103) Es hat mich verwundert, dass Papst Benedikt in diesem Zusammenhang kein Wort über die Diakone und/oder Diakoninnen verliert.

## Frauenordination in der orthodoxen Kirche

Wird die Diakoninnenweihe im Patriarchat von Alexandrien der Flügelschlag des Schmetterlings?

Natallia Vasilevich

Im Juni 2016 fand mit dem Heiligen und Großen Konzil der orthodoxen Kirche auf Kreta ein historisches Ereignis statt. Seine Vorbereitungen unter Mitwirkung aller vierzehn lokalen Kirchen dauerte fast ein Jahrhundert. Ein eben solches pan-orthodoxes Konzil als höchstes und verbindliches Gremium, das mit den ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends verglichen werden kann, wäre dafür zuständig, neben anderen theologischen und kanonischen Fragestellungen bezüglich der kirchlichen Lehre und Ordnung, über die Möglichkeit einer Ordination von Frauen zum kirchlichen Amt zu entscheiden, ebenso wie über die Gestalt eines solchen Amtes. Während der Synaxis der Oberhäupter der orthodoxen Kirche im Jahr 2014, als die letzten Entscheidungen über die Themenliste des Konzils getroffen wurden, plädierte Erzbischof Chrysostomos von Zypern für die Erarbeitung „einer gemeinsamen Position auf der Grundlage von biblischen und patristischen Argumenten“ und für die Einführung des Amtes der Diakoninnen.<sup>1</sup>

Daraufhin wandte sich im November 2014 eine vor allem in den USA tätige Gruppe von orthodoxen Theologinnen und anderen Laien, die den Namen „Saint Catherine’s vision trägt“, an das Sekretariat des Heiligen und Großen Konzils mit dem Appell „A Call for the Rejuvenation of the Ministry of the Ordained Deaconess“. In diesem Aufruf plädierten die Autorinnen dafür, das Amt der geweihten Diakoninnen wieder einzuführen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ansprache des Erzbischofs von Zypern Chrysostomos II. am 3 Juni 2014, in: [http://fanarion.blogspot.de/2014/03/blog-post\\_3049.html](http://fanarion.blogspot.de/2014/03/blog-post_3049.html) (30.05.2018).

<sup>2</sup> Saint Catherine’s Vision, A Call for the Rejuvenation of the Ministry of the Ordained Deaconess, 2014, in: <http://saintcatherinesvision.com/assets/files/December%20SCV%20Call.pdf> (30.05.2018).