

# Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch

## Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau

*Die Forderung nach der Zulassung von Frauen zum amtlichen Diakonat ist nicht neu, dennoch wird sie gegenwärtig vermehrt erhoben. Das erzielte Maß an theologischem Konsens ist groß, zusätzliche Aufschlüsse über das historische Diakoninnenamt in der Kirche sind kaum zu erwarten. Einen triftigen Grund, eine positive Entscheidung in dieser Angelegenheit weiter hinauszuzögern, meint der Autor des folgenden Beitrags, gibt es nicht.*

Am 15. April 1993 beantragte die Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart die Zulassung von Frauen zur Ausbildung und Weihe zu Diakoninnen (vgl. HK, August 1993, 285). Bischof *Walter Kasper* nahm diesen Antrag grundsätzlich wohlwollend auf, betonte in seiner Antwort jedoch, es seien noch eine Reihe von historischen und systematisch-theologischen Fragen zu beantworten. Umstritten sei vor allem, ob sich ein Diakoninnenamt biblisch begründen ließe, ob sich die Zulassung von Frauen zum Diakonat auf eine hinreichend gesicherte kirchliche Tradition stützen könne und ob ein solcher Schritt mit der Theologie des kirchlichen Amtes vereinbar sei.

### Wann kann von einem spezifischen Amtsdiafonat der Frau gesprochen werden?

Die Frage nach einer biblischen Begründung für die Zulassung von Frauen zum diakonalen Amt ist eng verknüpft mit der Frage nach der *Ausbildung der Ämterstruktur in der Alten Kirche*. Den Begriff des „Amtes“ gibt es im Neuen Testament noch nicht; vielmehr ist die Rede von Charisma, Apostolat, Berufung und Sendung. In den frühchristlichen Gemeinden sind verschiedene Dienste erkennbar, die teilweise durch Handauflegung verliehen werden. An der Seite der Apostel, Lehrer und Evangelisten verkündigen mit großer Selbstverständlichkeit auch Frauen das Evangelium, üben karitative Tätigkeiten aus und dienen den Gemeinden als Prophetinnen (vgl. Apg 21,9). Paulus erwähnt am Ende seines Römerbriefes eine gewisse Phöbe, die er als „Diakonin der Gemeinde von Kenchreä“ bezeichnet (Röm 16,1). Vermutlich kann zu diesem frühen Zeitpunkt (um 57) jedoch noch nicht von einem spezifischen Amtsdiafonat der Frau gesprochen werden.

Auch in den *spätneutestamentlichen Pastoralbriefen* ist die Ausbildung amtlicher Strukturen noch nicht abgeschlossen. Im Zusammenhang mit Anweisungen für Diakone wird in 1 Tim 3,11 nicht näher bestimmten Frauen geraten, sie sollten „ehrbar sein, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig“. Es ist umstritten, ob damit die Ehefrauen der Diakone oder Diakoninnen angesprochen sind. Wahr-

scheinlich richtet sich die Anweisung an Frauen, die einen den Diakonen irgendwie vergleichbaren Dienst ausüben. Die Konturen dieses Dienstes freilich bleiben unscharf.

Mit Röm 16,1 und 1 Tim 3,11 sind bereits alle Texte genannt, die als Belege für die Existenz von Diakoninnen im Neuen Testament gedeutet werden können. Auch für die unmittelbar *nachneutestamentliche Zeit* fehlen eindeutige Zeugnisse. Um 112 schreibt der bithynische Statthalter Plinius an Kaiser Trajan, er habe unter der Folter zwei Sklavinnen, „die als Diakoninnen bezeichnet wurden“ über die Christen befragt. Die Wendung „*quae ministrae dicebantur*“ läßt offen, ob in ihrer Gemeinde Frauen ein Diakoninnenamt ausübten oder nicht. Während der männliche Diakonat im 2. Jahrhundert in den Kirchen des Ostens wie des Westens in vielfältiger Weise bezeugt ist, wird ein vergleichbares Amt für Frauen – im Unterschied etwa zum Witweninstitut – nirgends erwähnt.

Aus dem Schweigen der nachapostolischen Quellen folgert der französische Liturgiewissenschaftler *Aimé Georges Martimort*, daß es auch in neutestamentlicher Zeit *keinen dem männlichen Amt vergleichbaren Diakonat für Frauen* gegeben hat. Denn wären in der apostolischen Zeit Diakoninnen eingesetzt und anerkannt worden, so Martimort, dann hätten die Gemeinden diese Praxis in der nachapostolischen Zeit wahrscheinlich fortgesetzt und möglicherweise sogar entfaltet. Da hierfür jedoch Zeugnisse fehlten, sei ein Diakonamt für Frauen weder biblisch begründet noch könne es eine geschichtliche Kontinuität für sich beanspruchen (Les *diaconesses*. Essai historique, Rom 1982, 21).

Martimort erblickt infolgedessen erst in der „Apostellehre“ (Didaschalia apostolorum) die „Geburtsurkunde“ der altkirchlichen Diakoninnen. Um 230 legt der unbekannte Autor dieser syrischen Kirchenordnung den Bischöfen die Einsetzung von Diakoninnen nahe: „Die dir aus dem gesamten Volk gefallen, die wähle aus und setze sie zu Diakonen ein: einen Mann zur Verwaltung der zahlreichen Notwendigkeiten, eine Frau zum Dienst an den Frauen. Es gibt nämlich Häuser, in die du mit Rücksicht auf die Heiden keinen Diakon zu den Frauen senden kannst“ (III 21,1). Bei diesen Besuchen können Diakoninnen die Krankensalbung spenden. Daneben assistieren sie bei der Taufe erwachsener Frauen, spenden die damit verbundene Salbung und übernehmen die katecheti-

sche Unterweisung der neugetauften Frauen. Die Zahl der Diakone und Diakoninnen solle sich an den pastoralen Erfordernissen der jeweiligen Gemeinde orientieren (III 12,1-4).

Gegenüber Martimort könnte freilich geltend gemacht werden, daß die präzise Aufgabenbeschreibung des Diakoninnenamtes in der „Apostellehre“ eine in den Gemeinden bereits geübte Praxis voraussetzen dürfte. Daß es Diakoninnen bereits im 2. Jahrhundert gegeben hat, legt auch eine Bemerkung bei Clemens von Alexandrien (gest. 215) nahe, wonach Frauen als Begleiterinnen der Apostel das Evangelium in die Frauengemächer bringen konnten, ohne dabei Anstoß zu erregen: „... denn wir wissen ja, was der hehre Paulus über weibliche Diakone (peri diakonon gynaikon) in einem Brief an Timotheus schreibt“ (Stromata III 53,4). Origenes (gest. 253/54) zufolge zeigt Röm 16,1 „mit apostolischer Autorität, daß auch Frauen in den kirchlichen Dienst (ministerium) eingesetzt wurden. Das Amt (officium), in das Phöbe für die Gemeinde von Kenchreä gestellt ist, erwähnt Paulus mit großem Lob und Empfehlung“ (In Rom 10,17).

#### Ab dem 4. Jahrhundert häufen sich Zeugnisse für die Existenz von Diakoninnen

Die Interpretation dieser und ähnlicher Stellen hängt entscheidend davon ab, ob Begriffe wie „diakonoí“ und „officium“ in einem spezifisch „amtlichen Sinne“ gedeutet werden dürfen. Martimort jedenfalls bestreitet dies, wobei er hervorhebt, daß es in der alexandrinischen Kirchenprovinz allem Anschein nach gar keine Diakoninnen gegeben hat. Weder die in Ägypten gültigen Kirchenordnungen noch die hier gebräuchlichen Ordinationsformulare und Taufritualien kennen einen Diakonat der Frau. Möglicherweise stand in der stark judenchristlich geprägten Kirche von Alexandrien die ursprüngliche Bedeutung der Frau für die jüdische Hausliturgie der Herausbildung eines öffentlichen Amtes für Frauen entgegen.

Mit der nachkonstantinischen Ausweitung der christlichen Missionstätigkeit im 4. Jahrhundert fand auch das Amt der Diakonin eine zunehmende Verbreitung. Die um 380 in Syrien zusammengestellten „Apostolischen Konstitutionen“, eine Bearbeitung und Erweiterung der „Apostellehre“, entfalten die dort genannten Aufgaben der Diakoninnen. Als eine Sammlung verschiedener kanonisch-liturgischer Traditionen beinhaltet diese Kirchenordnung dabei freilich manche Ungereimtheiten. Im Unterschied zur „Apostellehre“ fehlt die katechetische Unterweisung der Neugetauften. Ausdrücklich untersagen die „Apostolischen Konstitutionen“ jede über die Taufassistenz hinausgehende liturgische Funktion: „Die Diakonin segnet nicht, und sie tut auch nicht das, was Presbyter und Diakone tun, sondern sie bewacht die Eingänge und dient den Presbytern, wenn diese den Frauen die Taufe spenden“ (VIII 28,6). Der Schwerpunkt ihrer diakonalen Tätigkeit liegt im karitativen Bereich.

Es ist freilich umstritten, inwieweit sich in den „Apostolischen Konstitutionen“ eine tatsächliche Praxis der östlichen Kirchen spiegelt. Ein so wichtiger Zeuge wie Pseudo-Dionysius, der sich in seiner Schrift über die „Kirchliche Hierarchie“ auf die syrische Liturgie des späten 5. Jahrhunderts stützt, scheint Diakoninnen nicht zu kennen. Dementgegen weist Roger Gryson darauf hin, daß eine pseudo-apostolische Schrift wie die „Apostolischen Konstitutionen“ so weit wie möglich die bestehenden Verhältnisse berücksichtigen mußte, um als echt anerkannt werden zu können.

Insgesamt jedoch häufen sich *ab dem 4. Jahrhundert* die Zeugnisse für die Existenz von Diakoninnen. Kanon 19 des Konzils von Nikaia (325) erwähnt Diakoninnen in der Anhängerschaft des Paulus von Samosata. Die Kirchenhistoriker Sozomenos und Theodoret überliefern die Namen mehrerer bedeutender Diakoninnen, darunter Olympias, die Freundin des Johannes Chrysostomus. Über das Leben dieser Frauen, die vermutlich nicht selten theologisch hoch gebildet waren, ist freilich nur wenig bekannt. Für das Ende des 4. Jahrhunderts ist die Existenz von Diakoninnen sicher bezeugt in Antiochien, Jerusalem, Cäsarea in Palästina, Kappadokien und in Konstantinopel. Im Jahre 535 begrenzt Kaiser Justinian (527–565) die Zahl der an der Hagia Sophia tätigen Kleriker auf 60 Priester, 100 männliche Diakone, 90 Subdiakone, 110 Lektoren, 25 Sänger und 40 Diakoninnen (Novelle 3,1). Die an der Hagia Sophia als der Hauptkirche des „Neuen Rom“ gefeierte Liturgie beeinflusste maßgeblich die Entwicklung im gesamten byzantinischen Reich. Die Kanones 14 und 40 der Reichssynode von 691 („in Trullo“) setzen die Existenz von Diakoninnen als selbstverständlich voraus.

Im *Westen* hingegen verlief die Entwicklung völlig anders. Tertullian (gest. nach 220) etwa polemisiert heftig gegen lehrende und taufende Frauen bei den Montanisten. Noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts verurteilt der Ambrosiaster Diakoninnen als eine häretische Erfindung der „Kataphrygier“, einer montanistischen Sekte (CSEL 81/III, 268). Der 2. Kanon der Synode von Nîmes (396) lehnt ein „ministerium feminae“ mit der Begründung ab, ein solches Amt stehe im Widerspruch zur apostolischen Tradition und widerstreite der Vernunft (CCL 148,50). Mehrere gallische Konzilien verbieten ab dem 5. Jahrhundert mit Nachdruck ein „ministerium leviticum“ für Frauen, worunter sie offenbar ein mit dem männlichen Diakonat vergleichbares Amt verstehen.

#### Segnung oder sakramentale Weihe?

Mit Ausnahme einiger byzantinisch beherrschter Gebiete in Gallien und in Süditalien gab es im Westen des römischen Reiches nirgendwo kirchlich anerkannte Diakoninnen. Im Unterschied zum Osten waren Frauen im Westen des Reiches stärker in die Gesellschaft integriert. Weil deshalb die Katechese im Raum der Gemeinde erfolgen konnte, war die missionarische Tätigkeit der Diakoninnen, die häusliche Unter-

weisung von Frauen und Kindern, hier nicht im gleichen Maße erforderlich wie in den Kirchen des Ostens.

War die rasche Ausbreitung des Diakoninnenamtes in der Osthälfte des Reiches mit der umfangreichen Missionstätigkeit der Kirche im 3. und 4. Jahrhundert verbunden, so verloren die Diakoninnen mit der Entwicklung zur Volkskirche und der rückläufigen Zahl der Erwachsenentaufen zunehmend ihre Bedeutung als Liturginnen und Katechetinnen. Ihre Tätigkeit reduzierte sich zunächst auf den karitativen Bereich, bis ihre Spuren in der Folge der arabischen Eroberungen immer undeutlicher werden. Ab dem 10./11. Jahrhundert ist der Diakonat der Frau auch im Osten weitgehend erloschen.

Von besonderem Gewicht für die gegenwärtige Diskussion, ob Frauen zum sakramentalen Diakonat zugelassen werden können, ist die Frage, ob die Diakoninnen in der Alten Kirche eine *Weihe oder lediglich eine besondere Segnung* empfangen. Hierbei dürfen nicht die Maßstäbe der seit Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus ab dem 12. Jahrhundert fortschreitend entfalteten Sakramententheologie angelegt werden. Vielmehr ist auf die Stellung der Diakoninnen innerhalb der Hierarchie der Alten Kirche zu achten und auf den Ritus, mit dem sie in ihr Amt eingesetzt wurden.

Konstitutiv für die Weihe zu einem kirchlichen Amt sind seit frühester Zeit Gebet und Handauflegung. Bei der Weihe der Diakone ist die Handauflegung selbstverständlich. In bezug auf die Diakoninnen hingegen ist die Überlieferung nicht einhellig. Das Konzil von Nikaia etwa erinnert daran, daß die Diakoninnen der Paulianisten „keinerlei Handauflegung erhalten haben, sondern in jeder Hinsicht den Laien zuzurechnen sind“ (c. 19). Träfe diese Feststellung auch auf die Diakoninnen in der Reichskirche zu, so bedeutete dies, daß sie zu Beginn des 4. Jahrhunderts zwar einen besonderen kirchlichen Rang einnahmen, hierzu jedoch nicht geweiht wurden. Ein Jahrhundert später freilich hat sich diese Situation grundlegend gewandelt: Kanon 15 des Konzils von Chalkedon (451) bestimmt, daß Diakoninnen nach einer Prüfung durch Handauflegung geweiht werden sollen.

Die „Apostolischen Konstitutionen“ bezeugen eine Handauflegung nicht nur bei der Diakoninnenweihe, sondern auch bei der Weihe der Lektoren, „Dienstboten“, Kantoren und Türhüter (III 3). In Buch VIII ersetzt der Subdiakon den „Dienstboten“, während der Dienst des Türhüters auf die Diakonin übergegangen ist (VIII 16–22). Im Unterschied zu den Diakoninnen erhalten Jungfrauen, Witwen und Exorzisten keine Handauflegung; sie bilden einen geistlich-asketischen Stand (VIII 24–25). Die Weihe der Diakonin erfolgt wie die der Priester und Diakone durch den Bischof, und zwar in Gegenwart der Priester, Diakone und Diakoninnen der jeweiligen Kirche (VIII 19,1–2). Die „Apostolischen Konstitutionen“ überliefern ein besonderes Weihegebet für Diakoninnen, das mit einiger Sicherheit auf eine ältere Tradition zurückgehen dürfte (VIII 20,1).

Von besonderem Gewicht für die Geschichte des Diakoninnenamtes sind die byzantinischen Euchologien. Diese liturgi-

## Lebendige Kirchengeschichte

Christian Feldmann  
*Friedrich Spee*  
Hexenanwalt und Prophet



Herder

Christian Feldmanns Biographie überzeugt durch profunde Quellenkenntnis und Auswertung der neuesten Forschungen; sie fesselt durch ihre glänzende Kunst der Darstellung und bewegt durch engagierte Stellungnahme: das packende Portrait eines mutigen Mannes in dunkler Zeit.

304 Seiten, gebunden, DM 36,- /öS 281,- /SFr 37,-  
(3-451-22854-8)

Berthold Altaner  
Alfred Stuiber

## PATROLOGIE



LEBEN, SCHRIFTEN  
UND LEHRE  
DER KIRCHENVÄTER

Herder

Die aktuellste Auflage des anerkannten und bewährten Standardwerks in einer **preiswerten Sonderausgabe!** „Ein hervorragendes Lehrbuch für die Studierenden und durch zuverlässige Orientierung über den Stand der Forschung ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Fachleute“ (Theol. Revue, Münster).

696 Seiten, Paperback, DM 38,- /öS 297,- /SFr 39,-  
(3-451-23273-1)

In jeder Buchhandlung

**HERDER**

schen Textsammlungen geben Aufschluß über die bei den einzelnen Weihen gefeierte Liturgie. Demnach fand die Weihe der Diakoninnen ebenso wie die der Bischöfe, Priester und Diakone während der Eucharistiefeyer statt, und zwar am Ende des Hochgebetes innerhalb des Altarraumes. Die Weihe der Subdiakone und der Lektoren hingegen erfolgte außerhalb der Eucharistiefeyer im Narthex oder im Diakonikon. Die räumliche Nähe der Weihehandlung zum Altar, ihr Zeitpunkt, die Übergabe der diakonalen Stola und der Empfang der Kommunion innerhalb des Altarraumes, alles dies hat *Cipriano Vagaggini* dazu veranlaßt, von einer „potestas in eucharistiam“ zu sprechen, die der Diakonin mit ihrer Weihe verliehen werde (*Orientalia Christiana Periodica* 40, 1974, 185). Während jedoch dem Diakon unmittelbar nach der Weihe Altardienst und Kommunionsspendung aufgetragen werden, stellt die Diakonin den eucharistischen Kelch nach ihrer eigenen Kommunion wieder auf den Altar zurück. In dieser Bestimmung wird der Vorbehalt spürbar, der Diakonin liturgisch-priesterliche Aufgaben zu übertragen oder ihr gar eine leitende Funktion in der Liturgie zuzugestehen.

---

### Mehrere Jahrhunderte hindurch gab es ein diakonales Amt für Frauen

---

Welche Stellung nahmen die Diakoninnen in der Hierarchie der *Alten Kirche* ein? In den frühen Kirchenordnungen scheint die Diakonin auf einer Stufe mit dem Diakon zu stehen. Während nach der „Apostellehre“ der Bischof Gott Vater darstellt, repräsentieren der Diakon Christus und die Diakonin den Heiligen Geist (II 26,5-6). Diese Typologie wird in den „Apostolischen Konstitutionen“ aufrechterhalten, hinsichtlich der jeweiligen Aufgaben von Diakon und Diakonin jedoch nicht eingelöst. In der liturgischen Ordnung steht die Diakonin zwischen dem Diakon und dem Subdiakon (VIII 21); in der Kommunionordnung hingegen erscheint sie zwar vor den Jungfrauen und Witwen an der Spitze der Frauen, aber doch erst nach allen männlichen Klerikern bis hinab zu den Sängern und Asketen (VIII 13,14). In einer Klerikerliste aus dem Jahre 434 werden die Diakoninnen wiederum zwischen Diakon und Subdiakon genannt (*Codex Theodos.* V 3,1). Die bereits erwähnte Novelle 3,1 Justinians vom 16. März 535 reiht die Diakoninnen unter den Klerus ein. Novelle 6,6 vom gleichen Tag enthält Bestimmungen über die „heilige Weihe“ der Diakoninnen; diese zählen zur „heiligen Ordnung“ (*hierataxis*) und haben deshalb Anteil an jenem „Weihestand“ (*hierosyné*), der sonst nur Bischof, Priester, Diakon und Subdiakon zukommt.

Trotz der fragmentarischen Quellenlage läßt der Rückblick in die Geschichte des Diakoninnenamtes den vorsichtigen Schluß zu: *Zumindest in Teilen der Alten Kirche hat es mehrere Jahrhunderte hindurch ein diakonales Amt für Frauen gegeben, das in einer sakramentalen Weihe verliehen wurde und in die kirchliche Hierarchie eingliederte.* Obwohl dabei das Be-

streben sichtbar wird, die Diakonin von priesterlichen Aufgaben fernzuhalten, übten diese Frauen liturgische Funktionen aus. Sie waren in vielfältiger Weise karitativ tätig, wobei die konkrete Ausgestaltung ihres Amtes den jeweiligen kulturellen und gemeindlichen Bedürfnissen entsprach.

Welche theologischen Schlußfolgerungen ergeben sich aus dem Rückblick auf die Geschichte der Diakoninnen? Die Mehrzahl derjenigen, die heute eine Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonats befürworten, deutet den historischen Befund in dem Sinne, daß *die kirchliche Tradition einem solchen Schritt jedenfalls nicht entgegensteht.* Es wird darauf verwiesen, daß auch neuere Äußerungen des Lehramtes die Zulassung von Frauen zum Diakonats nicht ausdrücklich verbieten. Die für den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt grundlegende Erklärung der Glaubenskongregation „*Inter insigniores*“ vom 15. Oktober 1976 (vgl. HK, März 1977, 151ff.) etwa äußert sich zur Frage einer möglichen Zulassung zum Diakonats nicht.

Aber auch diejenigen, denen der historische Befund nicht tragkräftig genug erscheint, ein Diakoninnenamt aus der Tradition heraus zu begründen, lehnen damit nicht zwangsläufig die Zulassung von Frauen zu einem solchen Amt ab. Sie anerkennen die Kompetenz der Kirche, ihre rechtlichen Bestimmungen im Blick auf die jeweiligen Herausforderungen einer Epoche zu verändern. Im Zusammenhang mit der Kontroverse um den Laienkelch etwa hat die katholische Kirche gegenüber den Reformatoren für sich die Vollmacht beansprucht, die Form ihrer Sakramente Zeit, Umständen und örtlichen Gegebenheiten anzupassen (vgl. *DzH* 1728). Die *armenische Kirche* hat im 17. Jahrhundert – und damit zu einem Zeitpunkt, als es im Westen wie im Osten gar keine Diakoninnen mehr gab – das Amt der Diakonin völlig *gleichrangig zu dem des Diakons* neu eingeführt, ohne hierzu auf eine eigene Tradition zurückgreifen zu können.

---

### Die Zulassung zum Priesteramt wäre damit nicht verbunden

---

Die Beobachtung, daß die Kirche in der Vergangenheit mit dem Diakonats der Frau auf *zeitbedingte Herausforderungen* geantwortet hat, die ihr aus den jeweiligen kulturellen und gemeindlichen Situationen heraus erwachsen sind, besitzt im Blick auf die gegenwärtige Diskussion um die Zulassung von Frauen zum Diakonats ein erhebliches theologisches Gewicht. Sie liefert einen wichtigen Hinweis für die Beantwortung der Frage, wie die Kirche mit ihrer Tradition umzugehen hat und wie sie ihrer Sendung entsprechend auf die „Zeichen der Zeit“ antworten kann. Erst in dieser umfassenden ekklesiologischen und heilsgeschichtlichen Perspektive läßt sich die Frage nach der Funktion des kirchlichen Amtes und der möglichen Zulassung von Frauen zum Diakonats sachgerecht erörtern.

Von einem solchen Ansatz her waren schon zu Beginn der

siebzig Jahre Yves Congar, Peter Hünemann und Herbert Vorgrimler in ihren Gutachten für die Würzburger Synode auf je unterschiedlichen Wegen zu dem übereinstimmenden Ergebnis gelangt, daß die Zulassung von Frauen zum Weihediakonat dogmatisch möglich ist und ökumenisch kein Problem darstellt (Synode 1973/7, 23–36). Alle drei Theologen versuchten damals, die Frage einer möglichen Zulassung von Frauen zum Diakonat von der Problematik um das *Frauenpriestertum* abzukoppeln. Ein besonderes Gewicht erhielt in diesem Zusammenhang die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, wonach der Diakon nicht „ad sacerdotium“ geweiht werde, sondern „ad ministerium“ (Lumen Gentium, Nr. 29). Indem das Zweite Vatikanische Konzil den Diakonat als ein ständiges Amt wiederherstellte, brachte es zum Ausdruck, daß dieses Amt fortan nicht mehr nur als eine Durchgangsstufe auf dem Weg zum Priesteramt verstanden werden sollte, sondern als eine eigenständige Teilhabe an der einen Sendung Jesu Christi. Priesteramt und Diakonat auf diese Weise als einander „komplementäre“ Ämter zu begreifen, ermöglicht es, die Einheit des kirchlichen Weiheamtes (Ordo) zu wahren, ohne daß mit einer Zulassung von Frauen zum diakonalen Amt zugleich deren Zulassung zum Priesteramt verbunden wäre. Auf Dauer freilich wird auch diese Frage kaum ausgeklammert werden können.

Den Diakonat als eine eigenständige Teilhabe an der einen Sendung Christi zu verstehen, ermöglicht es, dieses Amt theologisch präziser zu fassen, als es in einer einlinig hierarchischen Sicht möglich wäre. Versteht man die priesterliche Aufgabe primär als Verkündigung und als Bemühen um die Einheit der Gemeinde, dann bestünde die diakonale Aufgabe darin, sich an den Randbezirken der Gemeinde den Nöten Einzelner oder kleinerer Gruppen zu widmen und sie in das Bewußtsein, in das Handeln und in die Liturgie der Gemeinde hineinzutragen. Die Rottenburger Frauenkommission spricht in diesem Zusammenhang von einer „Brückenfunktion“ des Diakonates.

Gelangt nun im Diakonat die geschichtliche Form des Weges Jesu Christi und der Weg der Kirche durch die Zeit zum Ausdruck, so Peter Hünemann im Bemühen um eine theologische Profilierung dieses Amtes, dann legt sich der Schluß nahe, daß dieser Weg wesentlich durch *Mann und Frau* zu repräsentieren ist. Denn gerade in der Geschlechtlichkeit des Menschen manifestiere sich sein Auf-dem-Weg-Sein, sein Unvollendetsein, seine Angewiesenheit auf den anderen. Deshalb, so Hünemann, müsse das Amt des Diakons ein Amt für Mann und Frau sein (vgl. *Diaconia Christi*, Jg. 1978, Heft 4, S. 22).

Ein Ausschluß der Frauen vom sakramentalen Diakonat bedeutete letztlich, ihnen die Befähigung abzusprechen, zur Sendung der Kirche einen wesentlichen Beitrag leisten zu können. Eine solche Folgerung wäre absurd. Es scheint vielmehr sinnvoll und hilfreich, wenn nicht gar zwingend, die vielfältigen Aufgaben und Dienste, die Frauen überall auf der Welt im Dienst des Evangeliums ausüben, durch die Weihe als wesentlich für die Kirche anzuerkennen.

So bliebe als letzter Einwand gegen die Zulassung von Frauen zum Diakonat nur ihr Ausschluß vom kirchlichen Weiheamt gemäß *Kanon 1024 CIC/1983*: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann“. Die fortdauernde Diskussion um die Frauenordination hat jedoch sichtbar gemacht, daß der traditionelle Ausschluß der Frauen vom kirchlichen Amt eine bestimmte Anthropologie voraussetzt, wonach die Frau dem Mann von Natur aus untergeordnet und deshalb nicht imstande ist, in der Liturgie Christus als das Haupt seiner Kirche zu repräsentieren. Demgegenüber betont die jüngere lehramtliche Verkündigung, daß Mann und Frau zwar unterschieden, aber einander in ihrem Menschsein gleichwertig sind. Dann jedoch reduzierte sich in der Ausübung eines kirchlichen Amtes die symbolische Repräsentation Christi auf die bloße Gleichheit der Geschlechtsmerkmale Jesu und des männlichen Priesters. Eine solche Konzeption wird heute vielfach als sexistisch empfunden (vgl. die Beiträge in der *Theologischen Quartalschrift* 1993, Heft 3, zum Thema „Frauenordination“; vgl. ds. Heft, S. 593).

### Die altkirchliche Gestalt des Diakoninnenamtes taugt nicht zum Maßstab seiner Erneuerung

Wie hätte ein Diakonat der Frau künftig auszusehen, um der Sendung der Kirche dienen zu können? Es wäre *anachronistisch und ein Ausdruck von Restauration, wollte man die altkirchliche Gestalt des Diakoninnenamtes zum Maßstab seiner Erneuerung machen*. Auch die Verpflichtung zum Zölibat wird nicht unbefragt zu übernehmen sein. Weitgehende Übereinstimmung besteht darin, daß die Zulassung von Frauen zu einem jahrhundertlang von Männern geprägten Amt die Möglichkeit offenhalten müßte, einem spezifisch weiblichen Beitrag zum Profil dieses Amtes gerecht zu werden. Daß dieses Spezifikum nicht in einer besonderen Bestimmung der Frauen zum „Dienen“ erblickt werden darf, versteht sich im Rückblick auf die bisherige Geschichte der Frauen in der Kirche von selbst.

Weil Frauen bereits jetzt in vielfältiger Weise diakonale Aufgaben der Kirche wahrnehmen, so die Feststellung der Würzburger Synode von 1975, bedeute ihr Ausschluß von der Weihe „eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht“ (Beschluß „Dienst und Ämter“, 4.2.2). Die deutschen Bischöfe machten sich 1981 in ihrer Verlautbarung „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ das Votum der Synode zu eigen, „die Frage des Diakonates der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen“. Zugleich unterstrichen die Bischöfe damals, daß die Frage einer weiterführenden Diskussion und einer größeren Übereinstimmung in der Gesamtkirche bedürfe.

Vergleichbare Bitten sind inzwischen wiederholt von Synoden, einzelnen Bischöfen, Theologen und Theologinnen, kirchlichen Vereinigungen und Kongressen vorgetragen worden, ohne daß Rom darauf in irgendeiner Weise reagiert hätte. Da inzwischen die wesentlichen theologischen Argumente auf dem Tisch liegen und auch die historische Forschung

kaum weitere Aufschlüsse zum Diakonat der Frau verspricht, ist kaum ein triftiger Grund dafür erkennbar, eine Entscheidung in dieser Sache weiter hinauszuzögern. Daß die Zulassung von Frauen zum Diakonat im Hinblick auf ihre Akzeptanz in den Gemeinden einer sorgfältigen Vorbereitung bedürfte, steht dabei außer Frage.

Dirk Ansorge

## Wieder alles offen

### Der Streit um ein neues russisches Religionsgesetz

*Nach der Auflösung des Obersten Sowjet und der Niederschlagung des Putsches vom 3./4. Oktober ist auch im Blick auf das neue russische Religionsgesetz wieder alles offen. Der vom Parlament am 27. August verabschiedete Gesetzestext räumte der Russisch-Orthodoxen Kirche eine privilegierte Stellung ein und sah staatliche Kontrollen für das Wirken ausländischer Religionsgemeinschaften vor. Die russische Orthodoxie blickt mit großer Sorge auf die teilweise aggressiven Missionsmethoden verschiedenster religiöser Bewegungen und Sekten und hält Einschränkungen der Religionsfreiheit auf diesem Hintergrund derzeit für gerechtfertigt.*

Die dramatischen Ereignisse der Tage nach dem 3. Oktober 1993 haben ein Thema in den Hintergrund treten lassen, das in der russischen Öffentlichkeit im Sommer 1993 intensiv diskutiert worden war: den Entwurf eines neuen Religionsgesetzes. Die Auflösung des Obersten Sowjets durch Präsident Boris Jelzin am 21. September wirft die Frage auf, inwieweit gesetzgeberische Akte dieses von Altkommunisten und Rechtsextremisten beherrschten Gremiums künftig als gültig anerkannt werden.

#### Das Hin und Her um das neue Gesetz

Am 21. Oktober 1990 hatte der Oberste Sowjet der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik (RSFSR) ein Religionsgesetz verabschiedet, das in vieler Hinsicht progressiver und religionsfreundlicher war als das am 1. Oktober 1990 vom Obersten Sowjet der UdSSR angenommene Religionsgesetz (vgl. HK, November 1990, 511ff.). Selbst dieses gesamtsovjetsche Religionsgesetz jedoch war im Hinblick auf den den Gläubigen gewährten Freiraum beispiellos in der Sowjetgeschichte. Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion verlor es allerdings seine Gültigkeit. Auf dem Boden der heutigen Russischen Föderation umschrieb das Gesetz der früheren RSFSR weiterhin den rechtlichen Raum religiöser Gemeinschaften, die beispielsweise in Rußland Religionsunterricht in den Schulen beanspruchen und deren Glieder aus Gewissensgründen statt des Wehrdienstes einen zivilen Ersatzdienst ableisten können. Wenn das Religionsgesetz von 1990, wie nicht anders zu erwarten, jetzt auch den sozialistischen Zeitgeist seines Entste-

hens erkennen läßt, so bewährte es sich doch in der ersten Zeit nach dem Ende der Sowjetunion Ende 1991. Es lag vorerst kein zwingender Grund vor, das Gesetz von 1990 durch ein neues zu ersetzen. Probleme ergaben sich weniger durch das Gesetz selbst als vielmehr im Verlauf seiner *praktischen Umsetzung*: Die mit der Durchführung betrauten staatlichen Organe bestanden personell natürlich weiterhin aus den alten Kadern, die vielfach die restriktiven Richtlinien von früher befolgten und das neue Religionsgesetz ignorierten. So gab es immer wieder Probleme beispielsweise bei der Registrierung neuer Gemeinden; mehr noch, und zwar bis heute, gibt es große Schwierigkeiten bei der Rückgabe staatlich genutzter kirchlicher Gebäude an Gemeinden, die diese wieder in gottesdienstliche Nutzung nehmen wollen.

Forderungen nach einer Neufassung des Religionsgesetzes wurde mit dem Hinweis begegnet, es solle doch erst einmal eine Verfassung für die Russische Föderation erarbeitet und verabschiedet werden, an der sich dann ein neues Religionsgesetz orientieren müsse. Dennoch gab der Oberste Sowjet die Erarbeitung eines neuen Religionsgesetzes in Auftrag – dem „Komitee für Gewissens- und Religionsfreiheit“ (= Religionsministerium), dem der außer Diensten befindliche orthodoxe Erzpriester Wjatscheslaw Polosin vorstand. Übrigens war stets von einer „Novellierung“ des Gesetzes von 1990 die Rede – eine Fiktion angesichts der gravierenden Veränderungen, die aber bis zuletzt aufrechterhalten wurde. Bereits Ende 1992 waren die Vorarbeiten so weit gediehen, daß Polosin einen Rohentwurf Patriarch Aleksij zuleiten konnte, den dieser jedoch in einem Schreiben vom 8. Dezember 1992 in wesentlichen Bereichen als viel zu wenig weitgehend bezeichnete.