

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Notwendige, weil Not-wendende Diakoninnenweihe

Durch das päpstliche „Nein“ zur Priesterweihe der Frauen, durch die unzähligen plakativen Schlagzeilen und Talk-shows und durch die Priesterinnenweihe in den anderen Kirchen verwandelte sich das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den Frauen fast zu einem Positionskrieg. Die Fronten sind klar; scheinbar unüberbrückbare Gräben markieren die Grenzen der Verständigung; das regelmäßige „Abfeuern“ von Argumenten, das kaum eine Veränderung bewirkt, gehört zum Ritual. Je länger ein solcher Krieg dauert, desto „normaler“ wird er. Die Geschäftigkeit des Alltags gewinnt letztlich Oberhand und prägt das Bild solcher Kriege. Die Oberfläche täuscht aber. Unzählige leiden still unter den aufgerichteten Fronten. Ihr Leid und ihre Hoffnungen unterlaufen auch stets die verordneten Gräben und nehmen mitten im Krieg die Versöhnung vorweg.

Die wichtigste kirchliche Gruppe, die von dem kulturtheoretisch verordneten Positionskrieg betroffen ist, stellen jene Frauen dar, die seit Jahren aktiv in der Kirche mitarbeiten und auch etliche Ämter innehaben. Deren Hoffnungs-, aber auch Leidenspotential stellt für das kirchliche Lehramt eine große Herausforderung, für die kirchliche Gemeinschaft aber eine große Chance dar: Es verlangt geradezu danach, in die sakraments theologische Dimension des Ordo integriert zu werden. Welche Nöte kann eine solche Integration wenden? Wie soll sie vor sich gehen, gerade angesichts des

päpstlichen „Nein“ zur Priesterweihe der Frau?

1. *Die Zeit ist reif*

Das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums verankerte vieles von der durch die Laien faktisch geleisteten Arbeit im sakraments theologischen Kontext, indem es das ständige Diakonat einführte: „Es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder karitativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können“ (Ad gentes 16). Mit dieser Entscheidung integrierte das Konzil verschiedene Ordnungen und Strukturen, welche die konkreten Nöte und Bedürfnisse in den Lokalkirchen hervorgebracht haben, in die sakramentale Dimension des Ordo und anerkannte diese *als wesentlich für die Kirche*. Die Fixierung der Perspektive auf die Männer ist aus der Situation der sechziger Jahre verständlich. Heute ist es allerdings nicht mehr einsehbar, warum diese Logik nicht auch für jene Frauen gelten soll, die einen ähnlichen Dienst leisten. Zahlreiche Frauen üben ja viele Tätigkeiten aus, die eigentlich in den sakra-

mentstheologischen Kontext des Ordo gehören und als „diakonale“ Aufgaben zu bezeichnen sind. Die Zahl der mitarbeitenden Frauen hat in den letzten Jahrzehnten zugenommen, und der Aufgabenbereich, in dem sie die Verantwortung wahrnehmen, wurde – nicht zuletzt in der Folge der konziliaren Erneuerung – radikal (bis hin zur Partizipation an der „Gemeindeleitung“¹) erweitert. Die Akzeptanz der in der Seelsorge arbeitenden Frauen ist in den Pfarreien, Diözesen und in der Universalkirche gewachsen.

Das päpstliche „Nein“ zur Priesterweihe verschärft ungewollt die Logik des Missionsdekretes und macht die ungleiche Behandlung von männlichen und weiblichen AmtsinhaberInnen zum Skandal. Den Männern bietet die Kirche die sakramentale Gnadenhilfe an, damit sie ihren Dienst „wirksamer“ erfüllen können, den Frauen – die ja dieselbe Arbeit bereits leisten! – bleibt die Hilfe (vorläufig) prinzipiell versagt. Längerfristig muß die Kirche – *gerechtigkeitshalber* – dieselbe Hilfe auch den Frauen anbieten, oder sie (analog zur Frage der priesterlichen Aufgaben) von der Wahrnehmung der diakonalen Aufgaben fernhalten. Der (juridisch) berechtigte Einwand, die sakramentale Gnade der Priesterweihe sei eine *conditio sine qua non* für die Gültigkeit des Handelns, was für die Diakonen-

weihe nicht zutrifft, übersieht die (längerfristig sich einstellenden) verheerenden Folgen im Kontext der Sinnentleerung dessen, was sakramentale Gnade ist. Den Zeitgenossen verkommt sie zunehmend zur Chiffre für kirchenpolitische Machtspiele oder aber zur Magie.²

Was also jetzt nottut, und dies nicht aufgrund einer an die kirchliche Logik vom außen herangetragenen Perspektive, ist eine grundsätzliche sakramentstheologische Integration der schon faktisch durch Frauen geleisteten Arbeit und der von ihnen wahrgenommenen Ämter. Dieser Not wird nicht durch die Einführung eines aus dem Ordo ausgegliederten – nicht sakramentalen – Dienstamtes abgeholfen. Auch die Schaffung eines (völlig) neuen Weiheamtes ist realistisch nicht vorstellbar und theologisch zudem alles andere als wünschenswert: „Eine kirchenamtliche Erweiterung der Weihestufen wäre insbesondere in ökumenischer Hinsicht ein zu tiefgreifender Einschnitt, als daß man ihn derzeit verantworten könnte“.³

Für eine Integration durch die sakramentale Diakonatsweihe sprechen aber mehrere Gründe. *Kirchenamtlich* ist der Weg zum Diakonatsamt der Frau – auch nach dem päpstlichen „Nein“ zur Priesterweihe – *nicht blockiert*.⁴ Außerdem kann man sich inzwischen auf

¹ Vgl. das Heft 2/1995 der ThPQ: Modelle kooperativer Seelsorge.

² Vgl. J. Niewiadomski, „Menschen, Christen, Priester...“ Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie auf dem Hintergrund der Diskussion über „kooperative Seelsorgemodelle“. In: ThPQ 143 (1995) 159–169, 160. 164ff.

³ P. Neuner, „Die Kirche entwickelt heute neue Ämter“. Ein Gespräch. In: HerKorr 49 (1995) 128–133, 130.

⁴ Stellvertretend für die unter den DogmatikerInnen mehrheitsfähige These: „Prinzipiell steht wohl der Ausübung der diakonalen Dimension des Ordo durch Frauen nichts Entscheidendes im Wege“. G.L. Müller, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, In: Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989) 129–145, 142; für die Kirchenrechtler sei auf den Konsens der Canon Law Society of America hingewiesen: Vgl. Report of an ad hoc Committee of the Canon Law Society of America: The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate. Washington DC March 1995.

einen breiten – auch lehramtlich gestützten – Konsens in dieser Frage berufen. Seit dem Jahr 1975, als die Deutsche (Würzburger) Synode Papst Paul VI. darum bat, die Frage der Diakoninnen vor dem Hintergrund der Erkenntnisse der modernen Theologie zu prüfen⁵, wurden an das kirchliche Lehramt wiederholt Bitten herangetragen, in diesem Kontext eine kirchenamtliche Entscheidung herbeizuführen.⁶ Die neueste – auf breiter Basis angelegte – Initiative wurde von der Canon Law Society of America im Jahr 1992 gestartet, sie brachte 1995 ein eindeutiges Votum für das Diakonat hervor.⁷

Der erste *realistische Hoffnungsschimmer* für eine positive lehramtliche Entscheidung auf der großkirchlichen Ebene kann an die Beobachtung anknüpfen, daß die Vatikanische Erklärung „*Inter insigniores*“, die den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt verkündete, die Frage des Diakonates ausdrücklich ausklammert.⁸

2. *Pastorale Notwendigkeit*

Bereits die Würzburger Synode sah die entscheidenden Gründe für die Zulas-

sung von Frauen zum Diakonat in der Seelsorge. Die Krise bei den Berufungen und der daraus folgende Priester-mangel und die Tatsache, daß sehr viele Frauen in der alltäglichen Praxis viele Funktionen wahrnehmen, die eigentlich in den Kontext des sakramental gedachten Ordo gehören, zwang sie zur Feststellung: „Der Ausschluß dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht.“⁹ Die vom Konzil summarisch umschriebenen (klassischen) Aufgaben des Diakons (DH 4155) werden ja in einem breiten Ausmaß von Frauen wahrgenommen. Die nachkonziliare Erneuerung der Seelsorge brachte zusätzlich teilweise völlig neue Seelsorgsaufgaben mit sich, teilweise transformierte sie die alten so, daß ganz neue kirchliche Kulturen entstanden sind. Es ist höchste Zeit, daß jene Veränderungen, die mit dem Stichwort „Kategoriale Seelsorge“ verbunden sind (Krankenseelsorge, Gefangenenseelsorge, Jugendarbeit usw.), aber auch die in den westlichen Ländern kirchlich organisierte Caritasarbeit in Verbindung gebracht werden

⁵ Die Synode hat noch nicht um die Zulassung gebeten: Votum 3 in: Gemeinsame Synode. Beschluß: Dienste und Ämter 7,1. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg 1985, 634.

⁶ Im Anschluß an die Würzburger Synode bildete sich in Freiburg im Br. ein „Internationales Diakonatszentrum zu Studium und Förderung des Diakonates“, dessen Arbeit auch der Förderung des weiblichen Diakonats gewidmet ist (Adresse: D-79104 Freiburg, Karlstraße 40). In ihrer Verlautbarung: „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ übernahmen die deutschen Bischöfe im Jahre 1981 das Votum der Synode von 1975. Am 15. April 1993 beantragte die Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart die Zulassung zur Ausbildung und Weihe der Diakoninnen. Der Diözesanbischof Walter Kasper nahm den Antrag grundsätzlich positiv an, verwies aber darauf, daß die Frage systematisch und historisch noch nicht ausdiskutiert worden ist: Her Korr 47 (1993) 385.

Zu den „älteren“ Initiativen vgl. Wann bestellt die Kirche ihre Diakoninnen? Diskussionsbeiträge. In: Sonderdruck Diakonia Christi. Freiburg 1985, 108–110; M.-J. Aubert, Des femmes diacres. Un nouveau chemin pour l'Église. (le point théologique 47). Paris 1987, 171–190.

⁷ Vgl. Anm. 4; Die amerikanischen Bischöfe haben sich bereits wiederholt im Zusammenhang mit dem „Frauenhirtenbrief“ mit der Frage beschäftigt.

⁸ Im offiziellen Kommentar der Glaubenskongregation zu „*Inter insigniores*“ wird die Diakoninnenfrage ausdrücklich als eine für die Zukunft „offene“ und von dem veröffentlichten Dokument nicht behandelte Frage erwähnt. (Kommentar vom 27. Januar 1977: kathpress 19 vom 28.1.1977, 3).

⁹ Beschluß: „Dienste und Ämter“ 4,2.2. Offizielle Gesamtausgabe I (s. Anm. 5) 617.

zur sakraments theologischen Dimension des kirchlichen Amtes. Solange allerdings das Diakonat den Männern vorbehalten wird, bleibt der Weg für eine solche Integration versperrt.

3. *Nihil obstat seitens der Tradition*

Ist eine sakraments theologische Integration der durch die Frauen wahrgenommenen Aufgaben und Ämter mit der Tradition vereinbar? Als Minimalkonsens läßt sich (noch ganz allgemein) festhalten, daß die *kirchliche Tradition* einem solchen Schritt zuerst *nicht entgegensteht*. Die Begründung für dieses „nihil obstat“ wird allerdings unterschiedlich aussehen; sie kann sich unmöglich auf eine eindeutige kontinuierliche Tradition berufen. Denn:

Auch wenn die biblische Forschung inzwischen eine Übereinstimmung über das Vorkommen der Diakoninnen in den neutestamentlichen Schriften voraussetzt¹⁰, so divergieren die Meinungen über deren Eigenart¹¹; die für die alte Kirchengeschichte bezeugte Weihe der Diakoninnen¹² wirft die kontroverse Frage auf, ob es sich dabei um eine Eingliederung in den Klerus handelt und damit um den sakramentalen Ordo, oder um einen Segen, der den späteren Sakramentalien vergleichbar wäre.¹³

Allen fundamentalistischen Versuchen zum Trotz, die unter Berufung auf biblische oder kirchengeschichtliche Texte eine eindeutige Entscheidung „pro oder contra“ fällen, muß immer wieder neu entgegengehalten werden: Aus der komplexen

¹⁰ In Röm 16, 1–2 empfiehlt Paulus den Römern eine Phöbe, die „Dienerin“ – Diakonin – der Kirche von Kenchreä; im Ämterspiegel für Diakone in 1 Tim 3,11 wird von „Frauen“ geredet (wobei in der exegetischen Diskussion umstritten ist, ob es sich um Diakoninnen oder um die Frauen der Diakone handelt). Für die Zeit des 2. Jahrhunderts wäre noch der Brief des bithynischen Statthalters Plinius des Jüngeren an Trajan (Brief X 96,8: LCL 49,288) zu nennen, in dem von einem Verhör mit Folter von zwei Sklavinnen, die als Diakoninnen bezeichnet werden, geredet wird.

¹¹ N. Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament. In: die Frau im Urchristentum. Hg. von G. Dautzenberg (QD 95) Freiburg 1983. 320–338 soll hier stellvertretend für die Position, es habe bereits in *neutestamentlicher Zeit weibliche Diakone* gegeben, genannt werden; der bereits zum Klassiker avancierte A.-G. Martimort, Les diaconesses. Essai historique (BELS 24) Rom 1982 für die Gegenthese: hinter den Begriffen steht *ein nicht institutionalisierter weiblicher Dienst*.

¹² Das wichtigste Zeugnis bieten die syrischen Didascalia apostolorum (um 230) – von Martimort (s. Anm. 11) 31 als „Geburtsstunde“ der Diakoninnen bezeichnet; ferner Beschlüsse des Konzils von Nizäa (325) Can 19; Constitutiones Apostolicae; Beschlüsse des Konzils von Chalcedon (451). Unbestritten ist die Präsenz der weiblichen Diakoninnen (seit dem Ende des 4. Jhs.) in Antiochien, Jerusalem, Cäsarea (Palästina), Kappadokien und natürlich auch in Konstantinopel (gemäß der 3. Novelle des Kaisers Justinian hat es um 535 an der Hagia Sophia 40 weibliche Diakoninnen gegeben). Mit dem Erlahmen der Missionstätigkeit der Kirche (Abnahme der Erwachsenentaufe) verschwindet das Hauptaufgabengebiet der Diakoninnen; ab dem 10./11. Jh. ist das Diakonat der Frau im Osten erloschen.

Im Unterschied zum Osten konnte das Diakonat der Frau im Westen nicht heimisch werden; die Synode von Nîmes (396) lehnt ein ministerium feminae (mit der Berufung auf die Tradition und der Begründung, ein solches sei „contra rationem“, ab; ab dem 5. Jh. verbieten mehrere Konzilien ein „ministerium leviticum“ für Frauen. Vgl. D. Ansorge, Der gegenwärtige Forschungsstand. In: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hg. von T. Berger und A. Gerhards. St. Ottilien 1990, 31–65, bes. 33–42.

¹³ C. Vagaggini interpretiert die historischen Quellen eindeutig zugunsten der diakonalen Weihe der Frauen. C. Vagaggini, L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina. In: OrChr 40 (1974) 145–189, 188. Ähnlich argumentierte R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'église ancienne. Gembloux 1972, 177: der kirchliche Brauch legitimiert eine Wiederbelebung der Weihe. Martimort (s. Anm. 11) legte dagegen den Schwerpunkt auf die Unterschiede zu den männlichen Diakonen, auf den verschiedenen Stellenwert in der Liturgie und zog den systematischen Schluß einer eher nicht sakramentalen Weihe.

Quellenlage lassen sich *sowohl für das Diakonat der Frau als auch dagegen* Thesen aufstellen.¹⁴ Solche Argumentationslogik entspringt einer gesunden dogmatischen Kultur und prägt übrigens auch das Schreiben der Glaubenskongregation zur Frage der Zulassung der Frau zum Priestertum „*Inter insigniores*“. Zwar beruft sich auch dieses Schreiben auf neutestamentliche Texte und das Verhalten Jesu, doch stellt es auch eindeutig fest, *daß es nicht genügt, „eine rein historische Auslegung der Texte vorzunehmen“*. Dies bietet keine Evidenz, die jedem offensichtlich wäre. Vielmehr gilt es, „ein miteinander verknüpfttes Bündel von Tatsachen“ anzuerkennen und die letztgültigen Gründe für eine Antwort im Charakter des Sakramentes zu suchen (Vgl. DH 4593) Weil es also „zumindest in Teilen der Alten Kirche... mehrere Jahrhunderte hindurch ein diakonales Amt für Frauen gegeben (hat), das in einer sakramentalen Weihe verliehen wurde und in die kirchliche Hierarchie eingliederte“¹⁵, ist eine sakraments theologische Integration der Frauenämter in der Weihe des Diakonates denkbar.

4. Dogmatische Konturen

Wie soll aber dieses heute so notwendige Amt aussehen? Das altkirchliche

Diakonissenamt entstand aufgrund liturgischer Notwendigkeiten. Das Aufblühen und Absterben dieses Amtes ist geradezu gekoppelt an das Ansteigen und Abnehmen der missionarischen Tätigkeit der Kirche (und der damit zusammenhängenden Praxis der Erwachsenentaufe)¹⁶. Insofern bietet es ein Paradebeispiel für ein Amt, *das auf konkrete seelsorgerliche Bedürfnisse antwortet*: pastorale Notwendigkeiten der Gemeinde haben in der Alten Kirche über die Strukturierung der Ämter entschieden. Da die Bedürfnisse unserer Gemeinden nicht identisch sind mit den Bedürfnissen der Alten Kirche, wäre es ein Unding, das pastoral so dringend notwendige Amt nur als eine Restauration des altkirchlichen Diakonissenamtes (mit all dem historischem Ballast) zu verstehen.¹⁷ Wenn das Amt auf die seelsorgerlichen Bedürfnisse der Gegenwart antworten soll, so müssen die *Konturen dieses Amtes anhand der von den Frauen faktisch schon wahrgenommenen Aufgaben* gezeichnet werden.¹⁸

Zudem kommt das veränderte kulturelle Klima hinzu. Für die Alte Kirche war der Status der Ungleichheit der Geschlechter eine Selbstverständlichkeit. Deswegen war auch die weibliche Diakonin dem männlichen Diakon unterordnet. Das heute so notwendige

¹⁴ Dies ist schon die These von A.-G. Martimort (s. Anm. 11) 253. Vgl. P. Hünemann, Gutachten zum Diakonat der Frau. In: Synode 7 (1973) 28–33, 28f: „Man wird auf Grund des neutestamentlichen Befundes allein keine Möglichkeit haben, die Frage nach der dogmatischen Möglichkeit des Diakoninnen-Amtes eindeutig zu beantworten, weder im positiven noch im negativen Sinn.“

¹⁵ So D. Ansoerge, Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zu neueren Diskussion um den Diakonat der Frau. In: Her Korrr 47 (1993) 581–586, 584.

¹⁶ Hünemann (s. Anm. 14) 30; A.-A. Thiermeyer, Das Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen. In: ThQ 1993, 226–237, 228.

¹⁷ A. Heinz, Die liturgische Dienste der Frau. LJ 28 (1978) 129–130, 135: Die Geschichte bietet „keine solide Basis und erst recht keine kopierbaren Muster für einen in den völlig veränderten Verhältnissen der modernen Gesellschaft zu erneuernden Diakonat der Frau“.

¹⁸ Übrigens: auch die „Wiederbelebung“ des ständigen Diakonates für Männer ist in jenen Ländern geglückt, in denen sie auf dem Weg einer sakramentalen Integration der schon wahrgenommenen Aufgaben in der Gemeinde (incl. der liturgischen Repräsentation) geschah, nicht aber auf jenem der – „von oben“ gedachten – Neueinführung der „liturgischen Dienste“.

Amt muß aber eine *sakramentstheologische Antwort auf das Gleichheitspostulat von Mann und Frau bieten*.¹⁹

In welchem dogmatischen Kontext soll nun das diakonale Amt der Frauen gedacht werden? Der vom zweiten Vatikanischen Konzil verbindlich vorgegebene Rahmen für die Problematik des Amtes ist die Vision der Kirche als Gemeinschaft, in deren Dienst der Ordo mit seiner einheitsstiftenden Funktion steht. Bei der grundsätzlichen Voraussetzung des einen Ordo sah das Konzil die Fülle des Amtes im Episkopat gegeben; Presbyterat und Diakonat stellen *unterschiedliche* und nicht bloß abgestufte Ausfaltungen der einen Weihe dar. Mit dem Hinweis, der Diakon sei „ad ministerium“ und nicht „ad sacerdotium“ geweiht (Lumen Gentium 29: DH 4155) wird schon im Konzil dem Anliegen der Vielfalt der sakramentalen Ämter Rechnung getragen; dieser Hinweis ermöglicht eine *Theologie des Diakonates*, die dieses „Amt“ zuerst als eine *eigenständige Teilhabe an der Sendung Jesu Christi* begreift. Diese Eigenständigkeit wurde bereits verschiedentlich auf den Begriff gebracht. So etwa durch die Unterscheidung verschiedener Formen des amtlichen Handelns: Bischöfe und Priester handeln in persona Christi Domini, die

Diakone in persona Christi Servitoris²⁰; oder durch die verschiedentlich gelaugerte Nuancierung der amtlichen Bemühung um die Einheit der Gemeinde.²¹ Im Kontext der expliziten Sorge um die Randgruppen, Randbezirke und um die Nöte der Menschen präsentiert sich *das diakonale Amt als wichtiger Integrationsfaktor*, damit aber auch als eine entscheidende Dimension des *einheitsstiftenden – das heißt leitenden – amtlichen Handelns*. Dessen Präsenz in der Liturgie ist nicht abstrakt und absolut, sondern in diesem Kontext zu sehen. Auch das Diakonsamt stellt somit einen Aspekt des „*Brückenbauamtes*“ (pontifex) dar.

Mit solchen Differenzierungen bemühten sich bereits die Gutachter, die für die Würzburger Synode gearbeitet haben²², eine Vision des Diakonats zu entwickeln, die auch unter der Bedingung des „Nein“ zur Priesterweihe der Frau eine *sakramentale Diakonatsweihe der Frauen* nahelegen, ohne die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geltende *Einheit des Ordo* zu zerstören²³.

Auf diesem Hintergrund gedacht, erscheinen eben die bereits von den Frauen wahrgenommenen Aufgaben, Dienste und Ämter in der Kirche durchaus als ein Stück der *diakonal nuancierten „Repräsentatio Christi“* in

¹⁹ Dies ist ein explizites Anliegen der Initiative seitens der amerikanischen Kirchenrechtler (s. Anm. 4); dies war aber auch die Voraussetzung der Würzburger Synode. Vgl. B. Weiss, Zum Diakonat der Frau. In: TThZ 84 (1975) 14–27, 18.

²⁰ Vgl. P. Hünemann, Diakonat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes? In: Diaconia Christi 9 (1974) 3–52; ders. Erneuerung der Kirche und ihres Amtes durch Diakonie. In: Diaconia Christi 16 (1981) 2–12.

²¹ Nach A. Winter, Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil eines eigenständigen Diakons. In: IKaZ 7 (1978) 269–181 vermittelt der Diakon zwischen der „Peripherie“ der Kirche und ihrem Zentrum; sein Amt ist deshalb komplementär zum Amt des Priesters.

²² Yves Congar, Peter Hünemann und Herbert Vorgrimmler: Synode 1973/7, 23–36.

²³ Deswegen definierte die Würzburger Synode das Diakonat als „eine eigenständige Ausprägung des Weihesakramentes, die sich theologisch und funktional vom priesterlichen Amt abhebt“. Sie folgerte daraus, daß die Fragen nach der Zulassung zur Priesterweihe und jene nach der Zulassung zum Diakonat theologisch zwei verschiedene Fragen sind. Ämter und Dienste (s. Anm. 5) 4.2.2.

der Welt²⁴; durch die Eingliederung in den Ordo sollen sie nur als wesentlich für die Kirche anerkannt werden.²⁵

5. Berechtigte Ängste?

Die Bemühung um eine sakramentale Integration der von Frauen wahrgenommenen Aufgaben und Ämter darf allerdings die Grundsatzschwierigkeit, die sich aus dem negativen Urteil des kirchlichen Lehramtes über die Zulassung von Frauen zum Priesteramt ergibt, nicht nur einfach umgehen; eine ständige Revision der in dieser Frage

relevanten Argumente ist notwendig und geboten.²⁶ Doch ist es *weder theologisch sinnvoll noch pastoral ratsam*, sich in diesem Kontext der Logik „alles oder nichts“ verpflichtet zu wissen.²⁷ Diejenigen, die alles fordern und diejenigen, die alles verbieten möchten, tragen in der Situation eines Positionskrieges zur Verhärtung der Fronten bei und werden allzuleicht instrumentalisiert von all jenen, die am Positionskrieg ein Interesse haben.²⁸

Die berechtigte Angst, welche die Polemiker gegen die Öffnung des Weiheamtes für die Frauen bewegt, ist weniger im Kontext der Frage der

²⁴ Die feste Formel: „Frau kann Christus nicht repäsentieren“ degenerierte inzwischen zu einem Schlagabtauschargument in dem oben beschriebenen Positionskrieg. Anstatt der frontalen Polemik müßte die Theologie immer wieder die verschiedenen Nuancen der Repräsentation in Erinnerung rufen und so der Gefahr der plakativen Nivellierung entgegenarbeiten. Vgl. J. Niewiadomski (s. Anm. 2) 162. Selbst M. Hauke, *Diakonat der Frau?* In: Forum Katholische Theologie 12 (1996) 36–45, 42 Anm. 42 muß zugeben, er habe „nicht behauptet“, daß „ausschließlich ein sakramental geweihter Mann in persona Christi handeln könne“.

²⁵ Eine solche Entscheidung kann für eine Lokalkirche getroffen werden. Gerade um der Sakramentalität des Amtes willen soll die Kirche die Frage nach der Ausprägungsformen des einen Ordo regionalisieren; die Diskussion über die Formen des Amtes darf die Frage der Situations- und Problembezogenheit des Amtes nicht tabuisieren. Vgl. J. Niewiadomski (s. Anm. 2) 168.

²⁶ Vgl. W. Raberger, „Ordinationsfähigkeit“ der Frau? – Anmerkungen zum Thema „Frauenpriesteramt“. In diesem Heft.

²⁷ Der Logik „alles oder nichts“ ist der „profilierteste“ Gegner des Diakonates der Frau – Manfred Hauke (s. Anm. 24) 36–45 – verpflichtet. So karikiert er die seelsorgerliche Logik des Zweiten Vatikanums, sie habe zu Konfusionen in der gegenwärtigen Theologie des Diakonates geführt. Der Impuls aus: „Ad gentes“ wird mit einem zynischen Unterton kommentiert. „Die Formulierung, es gebe einen ‚tatsächlichen‘ Dienst durch Laien, der nachträglich (sic!) durch die sakramentale Gnade gestärkt werde, ist nicht unproblematisch. Der Weiheakt ist kein notarieller Akt, der eine schon existierende Realität anerkennt, sondern schafft erst die neue Wirklichkeit, indem es den Weiekandidaten auf spezifische Weise Christus dem Haupt der Kirche angleicht.“ (41) Für die Konfusionen ist aber Hauke selber mitverantwortlich. All jenen Versuche, die sich um eine Unterscheidung zwischen der diakonalen und priesterlichen Ausprägung des Weiheamtes bemühen, unterstellt er, sie würden „einen scharfen Trennungsstrich ziehen“ und damit die Einheit des Weiesakramentes in Frage stellen. (39) Aus den christologischen Streitigkeiten zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Schule könnte Hauke lernen, daß solche Akzentverschiebungen zwischen „unterscheiden“ und „trennen“ der Kirche genug an Leid gebracht und einen großen Preis gekostet haben. Durch Chalcedon sollten doch mindestens Dogmatiker gelernt haben, daß es in der Theologie Unterschiede geben kann, die nicht Trennungen bedeuten! Weil „die Entscheidung darüber, ob Frauen zum sakramentalen Diakonat zugelassen werden, ... unauflöslich verbunden (ist) mit der Frage der Zulassung zum Bischofs- und Priesteramt“ (so M. Hauke, Überlegungen zum Weiediakonat der Frau. In: Theologie und Glaube 77 (1987), 108–127, 111) ist das sakramentale Diakonat der Frau nicht denkbar. Da M. Hauke einer der letzten Dogmatiker ist, der eine letztlich biologisch begründete „Weiheunfähigkeit“ der Frau vertritt, sieht er in all den kirchlichen und theologischen Bemühungen (ob katholischerseits, in der Orthodoxie, oder aber in der anglikanischen und altkatholischen Kirche) nur theologische Konfusion.

²⁸ Dies muß keineswegs die vaticanische Kurie sein; zuerst sind es die „liberalen Medien“, die bei diesem Thema sich immer noch auf eine billige Weise des Beifalls der Öffentlichkeit versichern können.

Machterhaltung, als vielmehr im Zusammenhang mit der Sorge um die *Nivellierung des Geschlechterunterschiedes* angesiedelt. Die moderne Arbeits- und Freizeitwelt brachte eine Nivellierung der Geschlechterrollen mit sich; die intensive kulturelle Diskussion über die Identität der Frau, inzwischen auch des Mannes, ist ein unübersehbares Anzeichen dafür. Nun sehen selbst die (gemäßigten) Gegner des Frauendiakonates ein, daß „kaum jemand“ ernsthaft glauben wird, dessen Einführung werde den Rollenunterschied zwischen Mann und Frau bedrohen. Sie geben aber zu bedenken, daß mit der Einführung des Diakonates die Plausibilität der Priesterweihe größer wird und die Gründe für die ablehnende Haltung bei den Gläubigen nicht mehr ankommen. „Gäbe es aber einmal keinen Unterschied im Amt zwischen Frau und Mann, wäre jeder Rollenunterschied in der Kirche aufgehoben.“²⁹ Diese Angst darf in der Kirche weder lächerlich gemacht noch tabuisiert werden. Sie speist sich aus der schmerzhaften Erfahrung, daß die Aufhebung von Differenzen, die Beseitigung von kulturellen Tabus und Ordnungen zuerst eine Potenzierung der Konflikte bedeutet, sehr oft aber auch eine Entfesselung von Gewalt mit sich bringt. Deswegen gilt es diese Angst ernstzunehmen, allerdings auch, sie zu entmystifizieren.

Den ersten Schritt einer solchen Entmystifizierung vollzieht eine ehrliche Antwort auf die Frage, ob im Kontext unserer Kultur der Geschlechterunterschied durch Reservierung von Äm-

tern kulturell plausibel gemacht wird? Nicht einmal die *Amtskirche* selber scheint diesen Glauben zu teilen, hat sie doch bereits *Frauen* in Positionen berufen und ihnen *Amtsgewalt* verliehen (wie beispielsweise Richterinnen), die den traditionellen Rollenunterschied radikal unterlaufen. Im Kontext einer solchen Strategie läuft aber die Tabuisierung jener Rollen, die mit einer sakramentalen Weihe verbunden sind, auf die Sinnentleerung eben dieser Weihe hinaus.

Hinzu kommt die heute so notwendige Vergewisserung über den *legitimen Ort der Frage nach der Geschlechterdifferenz* im Kontext der Sakramententheologie. Durch die Taufe soll theologisch die Geschlechterdifferenz, insofern diese einen Grund zur Diskriminierung darstellt, „beseitigt“ werden! Die traditionell katholische Strategie, die Amtsidentität sakraments theologisch exklusiv mit dem männlichen Geschlecht zu verbinden und dadurch bei der grundsätzlichen Anerkennung derselben Würde beider Geschlechter die biologische Geschlechterdifferenz auf einer anderen Ebene zu einem sakraments theologisch relevanten Faktor zu erklären, unterminiert strukturell im Zeitalter der politisch selbstverständlich gewordenen Gleichwertigkeit der Frau die Bedeutung der Taufe. Und dies schlicht und einfach solange, als eine sakraments theologische Integration der durch die Frauen wahrgenommenen Ämter nicht möglich ist. Hier verwandelt sich das (legitime) Argument des „Andersseins“ automatisch zum (diskriminierenden) „Wenigersein“. Da der Verzicht auf eine sakra-

²⁹ So beispielsweise B. Weiss, Zum Diakonats der Frau. In: TThZ 84 (1975) 14–27, 25.

mentale Ordination des Mannes mit der Identität der katholischen Kirche nicht vereinbar sei, ist eine *sakramentale Integration der von den Frauen faktisch wahrgenommenen Ämter der einzige Ausweg* aus der Sackgasse.³⁰

Eine solche Integration steht keineswegs im Dienste der *Nivellierung der Geschlechter*, wie vielerorts befürchtet wird. Gerade die klassischen Weihegebete tabuisieren die Geschlechterdifferenz keineswegs: nach der Bezugnahme auf den beide Geschlechter einbeziehenden Schöpfungsakt ruft die Anamnese bei der Diakonissinnenweihe die heilsgeschichtlich relevanten Frauengestalten in Erinnerung: Debora, Anna, Hulda. Zentrale Rolle spielt in dieser Anamnese die Menschwerdung Jesu aus einer Frau.³¹ P. Hünermann glaubt, die Notwendigkeit des weiblichen Diakonates gar dem Charakter des Sakramentes abgewinnen zu können: Weil das Diakonat den Aspekt der geschichtlichen Form des Weges Jesu Christi und des Weges der Kirche durch die Zeit darstellt, so liege es nahe, daß dieses Amt durch Mann und Frau wahrgenommen werden soll. In der Geschlechtlichkeit des Menschen manifestiere sich das Auf-dem-Weg-Sein, die Angewiesenheit auf den anderen, das Unvollendetsein. Deshalb sei das Amt des Diakons ein Amt für Mann und Frau.³²

6. *Munera semper reformanda:* Zur Selbstverantwortung des kirchlichen Leitungsamtes

„Ist die Kirche auf dem Gebiet des Amtes überhaupt zu einer Neuschöpfung fähig? Inwiefern kann sie grundlegende Änderungen in ihrer Ämterstruktur vornehmen? Die Antwort lautet: Sie nahm sie im Lauf ihrer Geschichte vor.“³³ Die nachkonziliare Strukturreform brachte nicht nur die dogmatische Neustrukturierung des Ordo, sie brachte auch neue Ämter mit sich. Mit der Einsetzung von Laien als Pastoralassistenten haben die Bischöfe im deutschen Sprachraum neue Ämter geschaffen.³⁴ Die Nebeneffekte der letzten Initiative dürfen allerdings nicht verdrängt werden. Durch verschiedene Impulse gefördert, ist die Gefahr der Aushöhlung der sakramentalen Dimension des kirchlichen Amtes inzwischen nicht nur eine theoretische Gefahr. Die ekklesiale Rivalität und der binnenkirchliche Narzißmus verschütten zunehmend die vom Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholische Kirche wiederentdeckte inkarnatorische und sakramentstheologische Logik. Deshalb ist es höchste Zeit, daß das kirchliche Leitungsamt sich der Selbstverantwortung bewußt wird und für die seelsorgerlichen Nöte und Hoffnungen *nicht nur eine strategische Lösung, sondern einen sakramentstheolo-*

³⁰ Das Urteil von B. Weiss (s. Anm. 29) 26: „Eine pastorale Notwendigkeit speziell zur sakramentalen Weihe der Frau besteht nicht“ wäre zu rechtfertigen, wenn überzeugenderweise nachgewiesen werden könnte, daß es auch keine pastorale Notwendigkeit zur sakramentalen Weihe des Mannes gibt (was konsequenterweise die evangelische Position ist). Angesichts der kulturellen Atmosphäre der Gegenwart besteht für den Katholizismus nicht nur eine pastorale, sondern geradezu dogmatische Notwendigkeit, die sakramentale Diakonatsweihe der Frau zu ermöglichen! Diese wird durch die „gottgeweihte Jungfräulichkeit“ (so der Vorschlag von Hauke: s. Anm. 24) nicht aus der Welt geschafft.

³¹ So zum Beispiel in: Constitutiones apostolorum VIII, 20, 1f. Vgl. A.-A. Thiermeyer (s. Anm. 16) 230.

³² Hünermann, Diakonat (s. Anm. 20) 22.

³³ B. Weiss (s. Anm. 29) 26.

³⁴ Neuner in Her Korr (s. Anm. 3) 129.

gischen Weg anzeigt! Gefragt ist eigentlich nur der kirchliche Gesetzgeber. Er müßte die im gültigen Kirchenrecht festgehaltene Norm: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getauf-

ter Mann“ (Can 1024/ CIC 1983) revidieren.³⁵ So könnte die Diakoninnenweihe ein Not-wendender Schritt für die Pastoral, aber auch für die Dogmatik werden.

³⁵ Zur konkreten Vorgehensweise bei einer solchen Änderung vgl. S. Lederhilger, Diakonat der Frau – Kirchenrechtliche Konsequenzen. In diesem Heft.

Prof. Dr. Józef Niewiadomski ist Ordinarius für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.