Dienst am Gottesvolk in der Diakonie der Liebe : die Frage nach dem weiblichen Diakonat aus der Perspektive eines komparativen Verständnisses des sakramentalen Ordo

Autor(en): **Brand, Fabian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **68 (2021)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1047442

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

FABIAN BRAND

Dienst am Gottesvolk in der Diakonie der Liebe.

Die Frage nach dem weiblichen Diakonat aus der Perspektive eines komparativen Verständnisses des sakramentalen Ordo

Und wieder hat Papst Franziskus eine Kommission einberufen, um erneut das Anliegen einer möglichen Zulassung von Frauen zum Diakonat zu klären.[1] Durchaus überraschend kam die Nachricht, dass der Papst noch einmal ein Gremium einrichtet, dass sich mit dem Thema des Frauendiakonats auseinandersetzen soll, sind doch die Beratungen einer ersten Kommissionsarbeit, die von 2016 von 2019 andauerte, weitgehend ergebnislos geblieben. Letzteres mag aber auch gar nicht verwundern, denn wie Karl-Heinz Menke, der vom Papst in das Gremium berufen worden war, äußerte, sei es nur Aufgabe gewesen, „eine kurze Bilanzierung des historischen Befundes"[2] darzulegen. Dass es aufgrund der durchaus verworrenen Lage der Traditionen kein eindeutiges Ergebnis geben konnte, war eigentlich bereits vor der Einsetzung dieser päpstlichen Kommission absehbar. Nun bleibt also abzuwarten, mit welchem Arbeitsauftrag das neue Gremium ins Rennen geschickt wird und ob die Ergebnisse der Beratungen den vielfältigen Erwartungen, die bereits seit 2016 formuliert worden sind, gerecht werden können.

Hoffnungen im Blick auf die Zulassung von Frauen zum Diakonat jedenfalls gibt es zuhauf. Gerade in Deutschland haben sie durch den gemeinsamen „Synodalen Weg" der Bistümer neuen Auftrieb erhalten. Das Synodalforum „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche" hat sich in seinem vorbereitenden Papier eindeutig für eine Auseinandersetzung mit dem Thema des weiblichen Diakonats positioniert: „Die eigenständige Bedeutung des Diakonats (auch) der Frau als Amt ‚sui generis' (in Unterscheidung von Presbyterat und Episkopat)"[3] ist eines der Themen, das in diesem Forum explizit behandelt werden soll.

[1] Vgl. *Papst Franziskus richtet neue Kommission für Frauendiakonat ein.* https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2020-04/papst-franziskus-neue-kommission-frauendiakonat.html (16.07.2020).

[2] MENKE, Karl-Heinz: *Die Einheit der Kirche steht auf dem Spiel.* Interview mit Regina Einig, in: Die Tagespost, 09.06.2019.

[3] *Vorbereitendes Forum: Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche. Abschlussbericht der Arbeitsgruppe zur Vorbereitung des Synodalforums. Stand: 23.10.2019.*

Die vielgestaltigen Erwartungshaltungen machen es nicht leicht. Sie erzeugen einen Handlungsdruck, der eine durchaus positiv-kreative Wirkung freisetzen kann: Sie zeigen, dass es an der Zeit ist, wieder neu über dieses Thema nachzudenken und dabei sehr sorgfältig auszuloten, welche dogmatischen Chancen bestehen, Frauen zum Diakonat zuzulassen. Auch Erwartungen sind ein ‚Zeichen der Zeit' und es ist Aufgabe der Theologie, sich den Orten, an denen diese Zeichen erzeugt werden, auszusetzen und von dort ausgehend neue Perspektiven aufzuzeigen. Daher wird es mir im Folgenden vor allem um zwei Dinge gehen: Einerseits soll in aller Kürze der Traditionsbefund im Blick auf den Diakonat für die Frau präsentiert werden, andererseits möchte ich der Frage nachgehen, welche dogmatischen Spielräume sich im Hinblick auf die Öffnung des Ordo für Frauen ergeben.

1. Die diakonische Dimension der Kirche

Bevor es explizit um den Diakonat der Frau gehen soll, seien einige grundsätzliche Bemerkungen zum Diakonat vorweggeschickt. Denn es ist meines Erachtens nicht ausreichend, einen weiblichen Diakonat einzuführen. Es müsste vielmehr zunächst ein vordergründiges Anliegen sein, den Diakonat überhaupt neu zu entdecken und wertzuschätzen. Immerhin sind gut 55 Jahre nach der Wiedereinführung des ständigen Diakonats durch das Zweite Vaticanum die Anzahl der jährlichen Weihebewerber in den deutschen Bistümern überschaubar.[4] Nur in wenigen Pfarreien gibt es neben dem Pfarrer bzw. Vikar noch einen (ständigen) Diakon, der zur Mitarbeit in den seelsorglichen Aufgaben beauftragt wäre.[5] Der Diakonat führt immer noch ein Schattendasein.

Das mag vor allem auch daran liegen, dass die Aufgaben des Diakons längst auf andere Berufsgruppen übergegangen sind: Besonders die Pastoral-/Gemeindereferenten sind es, die im Endeffekt jene Dienste wahrnehmen, die dem Diakonat eigen sind. Die Realität in den Pfarreien zeigt, dass man auch sehr gut ohne einen zusätzlichen ordinierten Amtsträger neben dem Priester auskommt. Die originären Aufgaben des Diakons, wie die Sorge für die Armen und Kranken oder die Katechese oder die Evange-

https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SW-Vorlage-Forum-III.pdf, 11 (27.07.2020).

[4] Vgl. Müller, Gerhard Ludwig: *Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats*, in: MThZ 40 (1989), 129–143, hier 140, der „eine nicht unerhebliche zahlenmäßige Ausweitung der Diakone" einfordert.

[5] Vgl. Müller, Gerhard Ludwig (Hg.): *Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat*. Würzburg: Echter 2004, 68, welche die Zahlen der Diakone in der Weltkirche aus dem Jahr 1998 präsentiert; eine aktuelle Statistik, die einen Überblick für die deutschen (Erz-)Diözesen bietet, ist im Internet abrufbar: https://diakone.de/aktuelles/statistik (27.07.2020).

liumsverkündigung werden längst von engagierten Laien erfüllt.[6] Und so bleibt wohl die grundsätzliche Frage offen, wofür es denn noch einen geweihten Diakon braucht, wenn seine Aufgaben doch genauso gut von Laien, die keine sakramentale Ordination empfangen haben, ausgeübt werden können.

Gerade dieser Gedankengang aber macht es durchaus schwierig, die Etablierung des Diakonats fortzuführen und ihn in den Pfarreien weiter zu verwurzeln. Hier mag die Angst vor einer „Klerikalisierung der Laien" mitschwingen, die mitunter soweit gehen kann, dass es gar zum ungeschriebenen Berufsethos erhoben wird, nicht um die Diakonenweihe zu bitten, sondern weiterhin den eigenen Dienst im Stand des Laien wahrzunehmen.[7] Genau solche Sichtweisen wachsen sich aber zunehmend zu einem massiven Problem aus: Denn der Diakonat gehört ja seit alters her zum hierarchischen Amt der Kirche dazu und das diakonale Amt ist es gerade, durch welches Christus in besonderer Weise in der Gestalt des Dieners einen sichtbaren Ausdruck inmitten der Gemeinde erlangt. Es geht also nicht darum, einer bloßen Klerikalisierung Vorschub zu leisten, sondern die Kirche in ihrer hierarchischen Verfasstheit darzustellen und damit Vorbild für die vielfältigen Dienste, die es in den Gemeinden gibt, zu sein. Zum anderen würde hiermit auch eine allzu verengte Sicht auf den Presbyterat aufgebrochen: Der sakramentale Ordo erschöpft sich eben nicht im priesterlichen Dienst, der Ordo zeichnet sich vielmehr durch die Vielgestaltigkeit in den drei Dienstämtern aus. Diese Vielfalt gilt es auch in den einzelnen Gemeinden darzustellen. Dazu braucht es zumindest den Diakonat als komplementäre Größe zum sacerdotalen Dienstamt, um deutlich zu machen, wie der Ordo Abbild jener Vielgestaltigkeit der Dienste ist, die in den unterschiedlichen Gemeinden anzutreffen sind.

Es geht also darum, den Diakonat in der Breite zu entdecken. So, wie es in den Pfarreien einen zuständigen Presbyter gibt, so sollte es in jeder Pfarrei auch mindestens einen zuständigen Diakon geben. Nicht nur, dass damit die seelsorglichen Aufgaben auf mehrere Schultern verteilt werden könnten, dadurch würde den Diakonen auch ermöglicht, den ihnen anvertrauten Dienst in sehr konkreter Form nachzukommen. Denn dort, wo einem Priester die Zuständigkeit für mehrere Pfarreien anvertraut ist, könnten die Diakone in den einzelnen Orten ihren Stellvertreterdienst von Bischof und Presbyter ausüben. Dort „versehen die Diakone im Auftrag des Bischofs oder des Pfarrers den Dienst helfender Liebe", wie es in der Modellansprache zur Diakonenweihe heißt.

[6] Die statistischen Daten der DBK für das Jahr 2019 zeigen im Blick auf die deutschen (Erz-)Diözesen folgendes Bild: 3335 Diakone stehen im Verhältnis zu 7766 Pastoral-/Gemeindereferenten (vgl. *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2019/20*, 81).

[7] Vgl. MÜLLER: *Diakonat*, 141.

Zusammengenommen bedeutet dies: Parallel zur Diskussion um die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat sollte ebenso theologisch über den derzeitigen Stand des Diakonats an sich reflektiert werden. Es ist nicht ausreichend, Frauen zum Diakonat zuzulassen und gleichzeitig den Diakonat in seiner Schattenexistenz zu belassen. Dies würde dem ordinierten Amt mehr schaden, als dass es nützlich wäre. Denn letztendlich würde dann den Frauen zwar der Zugang zum geweihten Dienstamt gewährt, dies aber unter der Prämisse, ein Amt auszuüben, das sich auch über fünfzig Jahre nach seiner Wiedereinführung noch nicht wirklich durchgesetzt hat. Wenn beides aber zusammengeht, stehen die Chancen gut, dass es nicht nur um bloße Zulassungsfragen geht, sondern dass damit auch die Wiederentdeckung der hierarchischen Verfasstheit der Kirche verbunden ist, die das Abbild einer Communio in der Vielfalt der Dienste ist.

2. Diakoninnen: Das Zeugnis des NT und der Tradition

Das neutestamentliche Zeugnis fällt in der Frage nach dem weiblichen Diakonat äußerst dürftig aus. Die beiden grundlegenden Belegstellen sind Röm 16,1 und 1 Tim 3,11, also der paulinische Gruß an „Phoebe, die auch Dienerin der Gemeinde von Kenchreä ist"[8] und die Erwähnung von Frauen im Zusammenhang mit den Diakonen im Pastoralbrief.

Mit Sicherheit lässt sich aus den beiden Stellen nichts schließen; aufgrund der Interpretationsoffenheit der beiden Belege, lassen sie sich sowohl als Argumente gegen und für den weiblichen Diakonat anführen. Aus den beiden Texten lassen sich nur sehr dürftige Einsichten ableiten:

1. Es hat zur Zeit des Paulus in der Gemeinde von Rom einen Dienst gegeben, der „Diakonat" genannt wurde. Diesen Dienst hat Phoebe ausgeübt. – Es muss offenbleiben, ob es sich hierbei wirklich um ein offizielles Amt handelte, das sie durch einen hoheitlichen Akt von der Gemeinde übertragen bekam.[9] Ebenso bleibt unklar, welche Tätigkeiten dieser Dienst umfasste und ob es sich hierbei um einen Diakonat in der heutigen theologischen Füllung des Wortes handelte. All dies gilt jedenfalls als höchst un-

[8] So übersetzt die revidierte Einheitsübersetzung den Vers.

[9] Christoph Böttigheimer schlägt vor, „von einem im kirchenamtlichen Sinne unspezifischen Gebrauch des Wortes Diakon auszugehen" (*Der Diakonat der Frau*, in: MThZ 47 (1996), 253–266, hier 254); Müller tendiert dazu, die Aufgabe der Phoebe als „Hilfstätigkeit" zu begreifen (*Diakonat*, 141); Manfred Hauke bemerkt, Phoebe habe eine „Tätigkeit als Unterstützung, Schutz und Gastfreundschaft von Seiten einer wohlhabenden Dame" wahrgenommen (*Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zum Standartwerk von Aimé-Georges Martimort über die Diakonissen*, in: Ders./Hoping, Helmut (Hgg.): *Der Diakonat. Geschichte & Theologie*. Regensburg: Pustet 2019, 361–394, hier 364; vgl. auch Vogt, Hermann J.: *Bemerkungen zur frühen Amts- und Gemeindestruktur*, in: ThQ 175 (1995), 192–198, hier 193); auch Martimort geht davon aus, dass es sich bei der Aufgabe der Phoebe nicht um eine fixes Amt mit einem klar umrissenen Aufgabenbereich gehandelt habe (vgl. *Deaconesses. An historical Study*. San Francisco: Ignatius Press 1986, 22).

wahrscheinlich.[10] Mit Dorothea Reininger lässt sich nüchtern festhalten: „Innerhalb dieses Kontextes ist [...] der Konsens möglich, in Phoebes Funktion in der Gemeinde von Kenchreä einen Widerschein, eine Wurzel oder einen ersten Ansatzpunkt für die weibliche diakonia innerhalb der noch völlig im Fluß befindlichen Ämterordnung zu sehen."[11]

2. Noch verworrener scheint die Lage von 1 Tim 3,11: Es ist höchst unklar, ob es sich hier wirklich um Frauen handelt, die einen diakonischen Dienst in der Gemeinde ausgeübt haben[12] und in welcher Beziehung die genannten Frauen zu den in 1 Tim 3,8 Diakonen standen.[13] Anzunehmen, der Pastoralbrief liefere einen ersten Kriterienkatalog für den weiblichen Diakonat scheint mir doch sehr hypothetisch; exegetisch bewegt man sich mit solchen vagen Vermutungen wohl auf höchst unsicherem Boden.[14]

Schlussendlich bleibt in der Untersuchung des neutestamentlichen Zeugnisses ein höchst magerer Befund, den Reininger so zusammenfasst: „Es hat in dieser frühen Zeit eben weder Episkopen noch Priester oder Diakone in der heute bekannten Form gegeben. Unter dieser hermeneutischen Voraussetzung scheint die neuere Forschung der letzten Jahre nachdrücklich in die Richtung zu gehen, die biblischen Zeugnisse im Sinne eines – wie auch immer gefüllten – weiblichen Diakonats zu verstehen."[15] Damit muss man sich mit einem Minimalbefund abfinden, wenn man sich auf die Suche nach einem Beleg für den weiblichen Diakonat im Neuen Testament

[10] Vgl. CONGAR, Yves: *Gutachten zum Diakonat der Frau*, in: Synode 7 (1973), 23–27, hier 23; Peter Hünermann spricht sogar davon, dass es sich „verbietet [...], hier von einem Zeugnis für den spezifischen Amtsdiakonat der Frau zu sprechen" (*Gutachten zum Diakonat der Frau*, in: Synode 7 [1973], 28–33, hier 28). Auch Wolter erkennt darin „keine Amtsbezeichnung, sondern Paulus charakterisiert mit diesem Ausdruck Phöbes Einsatz für die Gemeinde von Kenchreä" (WOLTER, Michael: *Der Brief an die Römer. Teilband 2: Röm 9–16* [= EKK VI/2]. Ostfildern: Patmos 2019, 459). Freilich betont Wolter außerdem, dass aus dem Terminus durchaus eine besondere Beziehung zwischen Phöbe und der Gemeinde impliziert ist (vgl. ebd.).

[11] REININGER, Dorothea: *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*. Ostfildern: Schwabenverlag 1999, 74.

[12] Hünermann jedenfalls merkt an, „hier eine Anweisung für Diakoninnen zu sehen" (*Gutachten*, 28).

[13] Das Ergebnis von Martimort ist nicht gerade weiterführend, er hält fest, "that the women in question did have some relationship to the deacons being discussed" (*Deaconesses*, 21). Wie genau dieses Verhältnis allerdings zu bestimmen ist, bleibt aufgrund der vagen Textvorgabe offen. Interessant ist, dass Martimort den Einschub als Arbeit eines sekundären Redaktors identifiziert (vgl. *Deaconesses*, 21), nach Hauke gilt die Interpolations-Hypothese mittlerweile allerdings als überholt (vgl. *Geschichte*, 366; vgl. auch HÜNERMANN: *Gutachten*, 28).

[14] Vgl. HAUKE: *Geschichte*, 366.

[15] REININGER: *Diakonat*, 75; vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 255; Hauke verschärft – auf die Untersuchung Martimorts rekurrierend – dieses Urteil sogar noch und meint, dass die beiden ntl. Belegstellen nach „der großen Mehrheit der Kommentatoren nicht die Existenz von weiblichen Diakonen in der apostolischen Zeit" beweisen (*Geschichte*, 367).

macht. Was aber meines Erachtens viel gewichtiger ist als die Suche nach einzelnen Belegstellen, ist die Tatsache der Einbindung von Frauen in den Dienst innerhalb einer Gemeinde und darüber hinausgehend das Zeugnis der Evangelien über den wertschätzenden und wohlwollenden Umgang Jesu mit Frauen. Beides zeigt in einer sehr deutlichen Weise, wie Frauen von Anfang an in der Nachfolge Jesu in der frühen Kirche als Zeuginnen des gekreuzigten und auferstandenen Herrn eine maßgebliche Rolle in der Entwicklung der frühen Kirche spielten.[16]

Der nächste Schritt führt in die Kirche des ersten Jahrtausends, in dem sowohl in der Ostkirche, als auch im Westen das Vorhandensein eines Diakoninnenamtes bezeugt ist. Ohne detailliert auf die einzelnen Quellen einzugehen, die andernorts ausgiebig erschlossen wurden[17], lässt sich resümierend feststellen:

1. Bis ungefähr zur Jahrtausendwende hat es in der Kirche einen Diakonat der Frau gegeben, der aufgrund gesellschaftlich-soziologischer Gegebenheiten im Osten weitgehend stärker ausgeprägt war, als in der Westkirche.[18]
2. Vor allem die Nähe des weiblichen Diakonats zum Viduat erschwert es, die beiden Stände voneinander trennscharf zu unterscheiden. Die Übergänge zwischen Viduat und Diakonat können vielmehr als fließend begriffen werden, wobei sich der Diakonat wohl gegen Ende des 2. Jahrhunderts gegenüber dem zurückgehenden Viduat etablieren konnte.[19]
3. Die geographische Verbreitung des weiblichen Diakonats war auch im Osten höchst unterschiedlich[20]: Während in manchen Gemeinden zahlreiche Diakone und Diakoninnen ihren Dienst ausübten[21], war der weibliche Diakonat in anderen Ortskirchen nur schwach verbreitet[22].
4. Aufgrund der Diversität der einzelnen Quellen lässt sich kein eindeutiges Bild im Blick auf die Aufgabenbereiche der weiblichen Diakone zeich-

[16] Vgl. CONGAR: *Gutachten*, 23; vgl. HÜNERMANN: *Gutachten*, 28.

[17] Vgl. z.B. das Werk von MARTIMORT: *Deaconesses*.

[18] Vgl. REININGER: *Diakonat*, 114 u. 116f; vgl. HÜNERMANN: *Gutachten*, 30; vgl. VORGRIMLER, Herbert: *Gutachten über die Diakonatsweihe für Frauen*, in: Synode 7 (1973), 34–36, hier 34; vgl. THIERMEYER, Abraham-Andreas: *Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen*, in: ThQ 173 (1993), 226–236, hier 227.

[19] Vgl. REININGER: *Diakonat*, 81; vgl. CONGAR: *Gutachten*, 24.

[20] Vgl. DÜNZL, Franz: *Die Diakonin in altchristlichen Kirchenordnungen oder: Der Spielraum der Kirche*, in: BUßER, Michael/GREB, Daniel/PFEIFF, Johannes (Hgg.): *Geschichtlichkeit als religiöses Existenzial. Gedenkschrift für Franz Dünzl*. Würzburg: Echter 2020, 341–365, hier 359.

[21] So heißt es in einer justinianischen Novelle, in der Hagia Sophia in Konstantinopel hätten gar 40 Diakonissen ihren Dienst verrichtet (vgl. REININGER: *Diakonat*, 87; vgl. CONGAR: *Gutachten*, 24; vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 259; vgl. HÜNERMANN: *Gutachten*, 39).

[22] Dies gilt beispielsweise für die Kirche von Ägypten (vgl. HAUKE: *Geschichte*, 373; vgl. MARTIMORT: *Deaconesses*, 76; vgl. REININGER: *Diakonat*, 85f.).

nen.[23] Es scheint, als waren sie vor allem bei der Taufe von weiblichen Taufbewerbern zuständig, auch die Austeilung der Krankenkommunion und der Türhüterdienst wurden von Diakoninnen wahrgenommen.[24] Ausdrücklich wird festgehalten, dass Diakoninnen nie einen öffentlichen Lehrauftrag innehatten.[25] Auch vom Dienst am Altar waren Diakoninnen – im Gegensatz zu den männlichen Diakonen – *expressis verbis* ausgeschlossen.[26]

5. Diakoninnen wurden durch Handauflegung und Gebet vom Bischof unter Beisein des Presbyterats und des Diakonats zu ihrem Dienst bestellt.[27] Dass es sich hierbei um eine Ordination und nicht bloß um eine Benediktion gehandelt hat, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden.[28] Die unterschiedlichen Aufgabenbereiche von männlichen und weiblichen Diakonen (insbesondere ihr Ausschluss vom Dienst in der Eucharistie) sprechen eigentlich dagegen, dass es sich hierbei um ein und dasselbe sakramentale *ministerium diaconale* gehandelt hat.[29]

6. Durch eine trinitarisch begründete Typologie, die den Vater dem Bischof zuordnete, den Sohn dem Diakon und das Pneuma der Diakonin wurde die Zuordnung der Diakonin zum Klerus gestützt.[30]

7. Das Amt, das die Diakonin in der Westkirche ausgeübt hat, war kein bloßes Pendant zum östlichen Diakoninnenamt.[31] Ob es im Westen jemals

[23] Vgl. CONGAR: *Gutachten*, 24.

[24] Vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 257f.; vgl. REININGER: *Diakonat*, 91–93.

[25] Vgl. CONGAR: *Gutachten*, 24; vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 257.

[26] Vgl. REININGER: *Diakonat*, 94; vgl. HÜNERMANN: *Gutachten*, 30; da die Diakonin im Gegensatz zu den Subdiakonen im Altarraum kommunizieren durfte, schließt THIERMEYER, „daß die Diakonin eine gewisse ‚potestas in eucharistiam' hatte" (*Diakonat*, 234); vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 257.

[27] Vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 258.

[28] Dorothea Reininger spricht sich aufgrund der Befunde explizit dafür aus, dass es sich bei der Weihe von Diakoninnen um eine *cheirotonia*, also eine sakramentale Ordination gehandelt habe (vgl. *Diakonat*, 94–104; vgl. auch BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 262, der ebenfalls von einer sakramentalen Ordination ausgeht; Hünermann schließt sich dieser Position ebenfalls an und spricht gar davon, dass der „formal-sakramentale Charakter dieser Ordination [...] nicht in Zweifel zu ziehen" ist [*Gutachten*, 29]; vgl. auch THIERMEYER: *Diakonat*, 234). Für die Gegenposition hat sich Martimort ausgesprochen, der resümierend vor allem zwei Argumente anführt: "The text for the ordination of a deacon was never used to ordain a deaconess [...]. Finally, we must recall that deaconesses were never given grounds to hope, as were deacons, that they might aspire to a higher degree of ministry" (*Deaconesses*, 245). Müller gesteht den Diakoninnen zumindest eine Teilhabe am niederen Klerus zu (vgl. *Diakonat*, 142), ähnlich schließt sich auch Hauke ausdrücklich der Position von Martimort an und geht davon aus, das die Diakoninnen lediglich eine *cheirothesia*, also eine niedere Weihe, erhalten habe (vgl. *Diakonat der Frau*, 38f.; vgl. HAUKE: *Geschichte*, 394).

[29] Vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 259; dass es sich beim männlichen und weiblichen Diakonat um zwei unterschiedliche Ausdrucksformen des einen *ministerium diaconale* gehandelt habe, lehnt Martimort ab (vgl. *Deaconesses*, 243f.).

[30] Vgl. VORGRIMLER: *Gutachten*, 34; vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 257.

[31] Vgl. REININGER: *Diakonat*, 107.

ein weibliches Diakonat gegeben hat, das demjenigen aus der Ostkirche vergleichbar wäre, ist höchst ungewiss.[32] Auch hier reichen die Zeugnisse von einem bloßen Ehrentitel bis hin zur Verwendung des gleichen Ordinationsritus für Männer und Frauen.[33]

Auch nach der Untersuchung der Quellen zum weiblichen Diakonat im ersten Jahrtausend in der West- und Ostkirche bleibt nicht mehr als ein höchst vager Befund.[34] Die Einzelzeugnisse sind zu diffus, als dass man sie zu einem einheitlichen Bild des weiblichen Diakonats zusammenfügen könnte. Die regionalen Unterschiede reichen in der Spanne gar von einer Gleichsetzung von männlichen und weiblichen Diakonen bis hin zu einer völligen Unkenntnis eines weiblichen Diakonats.

Blendet man Detailfragen aus, lässt sich aufgrund des Traditionsbefundes festhalten: Was spricht gegen die Einführung eines weiblichen Diakonats? Nichts. Was spricht für die Einführung eines weiblichen Diakonats? Eigentlich alles.[35] Zumindest ist es eine Tatsache, dass es über beinahe eintausend Jahre in der Kirche Diakoninnen gegeben hat, die einen bestimmten Dienst in einer Gemeinde wahrgenommen haben.[36]

Nimmt man nun die Detailfragen wieder mit hinein – was für eine theologische Reflexion nur angemessen ist – offenbart das Ganze erst seine wirkliche Problematik: Schon alleine der Befund, dass das Diakoninnenamt im Westen beinahe unbekannt war, macht deutlich, dass man sich bei der Einführung des weiblichen Diakonats nicht auf eine gängige kirchliche Praxis stützen könnte.[37] Diese mag es in der Ostkirche durchaus gegeben

[32] Vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 260, der von bloßen „Tendenzen" spricht, den weiblichen Diakonat einzuführen; Reininger fasst die Lage konzise zusammen: „Die regionalen Unterschiede mögen im Westen noch größer gewesen sein, als im Osten, so daß die genaueren Konturen des westlichen Diakoninnenamtes im Dunkeln bleiben" (*Diakonat*, 113); ähnlich nüchtern sieht das auch Congar: „Wie dem auch sei, Tatsache ist, daß die alte westliche Kirche keinen Diakonat der Frau im Sinn eines spezifischen Dienstamtes kannte" (*Gutachten*, 24); vgl. HÜNERMANN: *Gutachten*, 30; vgl. MARTIMORT: *Deaconesses*, 187; weniger differenziert sieht die THIERMEYER die Sache, der auch im Westen eine sakramentale Weihe von Diakoninnen erkennt (vgl. *Diakonat*, 236).

[33] Vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 260; vgl. CONGAR: *Gutachten*, 24; vgl. REININGER: *Diakonat*, 109; HÜNERMANN erkennt in den Weihen von Diakoninnen in bestimmten Gegenden der Westkirche den hohen Einfluss des Ostens (vgl. *Gutachten*, 30); vgl. VORGRIMLER: *Gutachten*, 34.

[34] Vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 261.

[35] Vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 261, der vor allem auf die verbindenden charakteristischen Züge des weiblichen Diakonats jenseits von Detailfragen abhebt.

[36] Vgl. VORGRIMLER: *Gutachten*, 34.

[37] Deshalb merkt Yves Congar auch richtigerweise an, dass der Diakonat der Frau keine Wiederbelebung eines alten Amtes sei, sondern eine „Neuschöpfung" (vgl. *Gutachten*, 25); ähnlich Vorgrimler, der von einer „Neuschaffung" spricht (vgl. *Gutachten*, 36). Allerdings ist hinzuzufügen, dass diese „Neuschöpfung" nicht in der Luft hängt, sondern letztlich an eine Tradition anknüpft, die beinahe eintausend Jahre in unterschiedlicher Weise eine Realität in der Kirche bildete.

haben, wenngleich auch hier größte regionale Unterschiede auszumachen sind. Auch stellt sich die Frage, ob das weibliche Diakonat als Stufe des hierarchischen Amtes zu werten sei, also ob die Diakoninnenweihe sakramental ist. Allein im Rückgriff auf die Traditionszeugnisse der Kirche lässt sich diese Frage nicht eindeutig beantworten. Es gibt Quellen, die Hinweise darauf enthalten, dass Diakoninnen zum Klerus zählten und eine höhere Weihe empfangen hatten. Daneben existieren aber auch Zeugnisse, die eine Unterordnung der Diakoninnen unter den Klerus nahelegen, was besonders dort deutlich wird, wo der Ausschluss der Diakonin vom Dienst am Altar nachdrücklich betont wird. Letztendlich ließen sich auf einer rein historischen Ebene sowohl Argumente pro, als auch contra der (Wieder-) Einführung eines sakramentalen weiblichen Diakonats ausmachen.

Am Ende dieses Durchgangs bleibt wiederum kein klares Ergebnis. Und doch lässt sich mit Reininger ein Ergebnis formulieren, das zwar zunächst höchst uneindeutig erscheint, welches aber doch die Richtung vorgibt, in der sich die Frage nach dem weiblichen Diakonat weiter entwickeln muss. Reininger schreibt: „Die Tradition spricht nicht zwingend für eine Zulassung von Frauen zur sakramentalen Diakonatsweihe, steht aber auch nicht grundsätzlich dagegen. Sollte die Frage nach der pastoralen Opportunität der Wiederrichtung eines weiblichen Diakonats einmütig bejaht werden können, so ist die vorliegende Grundlage von Schrift und Tradition ausreichend, um einen solchen Schritt zu tun."[38] Vielleicht wiegt es in diesem Fall am Meisten, dass nichts gegen die Einführung eines sakramentalen weiblichen Diakonats spricht.[39] Zumindest eröffnet es einen neuen Handlungsspielraum, den es nun konkret zu füllen gilt.

3. Der sakramentale Diakonat nach dem Zweiten Vaticanum

Da es sich bei der Einführung eines weiblichen Diakonats nicht um einen blanken Ehrentitel handeln sollte[40], sondern um ein wirkliches Hineinnehmen des weiblichen Geschlechtes in den sakramentalen Ordo, bleiben einige dogmatische Fragen zu klären. Diese beziehen sich vor allem auf die ausdrückliche lehramtliche Ausschließung von Frauen von der Priesterweihe, wie sie *Inter insigniores* 1976 formuliert und wie sie auch in den geltenden CIC Eingang gefunden hat. Da das Weiheverbot aber ausdrücklich nur für die Priesterweihe lehramtlich festgeschrieben worden ist, scheint die Frage im Blick auf die Diakonenweihe für Frauen nicht endgültig ent-

[38] Reininger: *Diakonat*, 126.

[39] Vgl. Congar: *Gutachten*, 25; vgl. Hünermann: *Gutachten*, 31; vgl. Thiermeyer: *Diakonat*, 236; vgl. Böttigheimer: *Diakonat*, 265.

[40] Vgl. Reininger: *Diakonat*, 160f.; vgl. Vorgrimler: *Gutachten*, 36.

schieden zu sein.[41] Damit aber reißt eine ganz andere dogmatische Frage auf, welche die Einheit des sakramentalen Ordo betrifft: Wenn Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe Ausdruck des einen sakramentalen Ordo sind, wie könnten dann Frauen gültig und erlaubt die Diakonenweihe empfangen, zugleich aber vom sacerdotalen Amt ausgeschlossen bleiben?[42]

[41] Vgl. Ariel David Busso, der darauf hinweist, dass *Inter insigniores* zwar nur die Bischofs- und Priesterweihe behandelt, aber auch daran erinnert, „dass Jesus Christus nur Männer zu Diakonen erwählt hat" (BUSSO, Arieil David: *Die Gültigkeit der Priesterweihe und das Priestertum der Frau*, in: AfkKR 181 [2012], 204–214, hier 209). Dass dieses Argument sich einer anachronistischen Lesart bedient und die historischen Quellen zum weiblichen Diakonat nur aus einer bestimmten Perspektive betrachtet, sei nur am Rande erwähnt. Erneut kann hier auf Böttigheimer verwiesen werden, der gerade den Gedanken stark macht, die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums habe den Diakonat „aus seiner kultisch-sacerdotalen Engführung" befreit (*Diakonat*, 263) und damit ein Denken des *ministeriums* jenseits seiner bloßen Ableitung aus dem Sacerdotium ermöglicht. Auch Richard Puza – der auf einer ähnlichen Linie wie Böttigheimer argumentiert und den Spielraum, den *Inter insigniores* für den weiblichen Diakonat bietet, abwägt – hält fest: „Das Lehramt weist hinsichtlich der Priesterweihe darauf hin, dass es eine solche für Frauen nie gegeben hat, hinsichtlich der Weihe der Diakonin ist eine ähnliche Aussage noch nicht erfolgt" (PUZA, Richard: *Die kirchenrechtlichen Grundlagen des männlichen Priesteramtes*, in: ThQ 189 [2009], 29–45, hier 44). In der Studie über den Diakonat aus dem Jahr 2002 hat sich die Internationale Theologenkommission bezüglich der Frage nach dem sakramentalen weiblichen Diakonat ebenfalls geäußert: „Im Licht dieser Momente, die in der vorliegenden historisch-theologischen Untersuchung herausgestellt wurden, kommt es dem Amt der Unterscheidung, das der Herr in seiner Kirche eingerichtet hat, zu, sich mit Autorität zu dieser Frage zu äußern" (MÜLLER: *Studien*, 92). Demnach heißt das: Zumindest im Jahr 2002 hat es noch keine lehramtliche Entscheidung darüber gegeben, ob Frauen gültig und erlaubt die Diakonenweihe empfangen können. Oder, um es mit Bernhard Anuth zu sagen: „Solange aber nicht offenkundig ist [...], dass auch der Ausschluss von Frauen zum Weihediakonat definitiv gelehrt ist, gilt kirchenrechtlich: C. 1024 CIC/1983 ist in Bezug auf die Diakonenweihe rein kirchlichen Rechts. Demnach könnte der kirchliche Gesetzgeber die Norm für den Diakonat entweder für die ganze Kirche ändern oder für einzelne Teilkirchen eine Ausnahme von ihr machen" (*Frauendiakonat in der katholischen Kirche? Aktueller Stand und Perspektiven in kanonistischer Sicht*, in: SCHÜLLER, Thomas/ZUMBÜLT, Martin (Hgg.): *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* [= BzMK 70]. Essen: Wingen 2014, 37–85, hier 60f.). – In völlig anderer Weise hat sich die Kongregation für den Klerus in einem Vortrag zum Diakonat geäußert: Der Text nimmt den Diakonat in den sakramentalen Ordo mit hinein und spricht ihm eine besondere Verbindung mit dem Sacerdotium zu. Diese Argumente scheinen der Kleruskongregation zu genügen, um sich zu folgender Aussage durchzuringen: „Es ist somit endgültig vorgegebene Lehre, dass keine Möglichkeit besteht, den Frauen das Weihesakrament des Diakonats zu spenden" (KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: *Perspektiven zum Diakonat aus weltkirchlicher Warte*, in: HARTMANN, Richard/REGER, Franz/SANDER, Stefan [Hgg.]: *Ortsbestimmungen. Der Diakonat als kirchlicher Dienst*, 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder 2015, 32–37, hier 36).

[42] Congar weist darauf hin, dass der Diakon nicht in *persona Christi capitis* handelt, weshalb hiermit eine klare Differenzierung zwischen Diakonat und *ministerium sacerdotale* möglich sei (vgl. *Gutachten*, 26). Auch Vorgrimler stellt die klare Unterscheidung zwischen Diakonat und Sacerdotium heraus und meint, es „gibt eine Zugehörigkeit zum Ordo (maior), durch sakramentale Ordination, ohne daß dadurch eine Zugehörigkeit zum Sacerdotium begründet würde" (*Gutachten*, 36). Ebenso Böttigheimer, der auf die Amtstheologie von LG abhebt, welche das *ministerium* nicht mehr vom Sacerdotium her denkt, sondern von der Fülle des sakramentalen Amtes im Episkopat (vgl. *Diakonat*, 263f.). Daher schlussfolgert er:

Zunächst lässt sich auf der Basis von *LG* 28 die Sakramentalität der Diakonenweihe annehmen; die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben das durch Pius XII. in *Sacramentum Ordinis* grundgelegte Verständnis des Ordo rezipiert.[43] Der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993) greift darauf zurück und beschreibt Episkopat, Presbyterat und Diakonat als die drei Stufen des sakramentalen und hierarchischen Amtes (KKK 1554).[44] Der KKK führt die Amtstheologie des Konzils weiter: Er versteht den Episkopat und das Presbyterat als „amtliche Teilhabe am Priestertum Christi" und unterscheidet davon den Diakonat, der die Aufgabe hat, „ihnen zu helfen und zu dienen" (vgl. LG 29).[45] Die Splittung des Ordo in die Stufen des Priesteramts und die Stufe des Dienstamts, wie sie schon *LG* 29 vornimmt, bleibt rechtlich lange Zeit in der Luft hängen und wird erst 2009 durch das *Motu Proprio Omnium in mentem* auch kodikarisch rezipiert. Trotz dieser Differenzierung, die LG vornimmt, ist der Diakon ebenso ein *sacer minister* wie es auch Bischof und Priester sind (vgl. can. 1008) – im Hinblick auf den sakramentalen Ordo sind die drei Weihestufen nicht voneinander trennbar.[46] Sie partizipieren vielmehr in derselben Weise an dem einen Ordo, wenngleich ihnen dadurch unterschiedliche Aufgabenbereiche zukommen. Die in *Omnium in mentem* getroffenen Aussagen zum Ordo lassen sich so darstellen:

„Diakon und Priester partizipieren beide am bischöflichen Weihesakrament, aber auf eine eigenständige, ihrem jeweiligen Auftrag entsprechende Weise" (BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 264). Dass mit der Einführung des weiblichen Diakonats „real oder psychologisch ein Schritt auf das sogenannte ‚Priestertum der Frau'" verbunden werden könnte (MÜLLER: *Diakonat*, 142), sieht Müller nicht als Gefahr. Sakramententheologisch sei hinreichend geklärt, dass nur ein Mann die symbolische Relation zwischen dem Bräutigam Christus und seiner Braut der Kirche wirklich zum Ausdruck bringen kann. Dennoch folgert Müller: „Dieser Umstand müßte die Kirche aber vor dem Schritt zum Diakonat der Frau nicht zurückschrecken lassen nur aus dem Grund, weil er mißverstanden werden kann und mit Sicherheit, wie zu erwarten, auch falsch interpretiert werden wird" (*Diakonat*, 143).

[43] Vgl. MÜLLER: *Studie*, 50–56; vgl. LANZETTA, Serafino: *Die Erneuerung des ständigen Diakonats auf dem Zweiten Vatikanum. Anliegen, Ergebnisse und Probleme*, in: HAUKE, Manfred/HOPING, Helmut (Hgg.): *Der Diakonat. Geschichte & Theologie*. Regensburg: Pustet 2019, 125–144, hier 140f.; vgl. KREIDLER, Johannes: *Systematisch-theologische Grundfragen im Zusammenhang mit der kirchenamtlichen Lehre*, in: HARTMANN, Richard/REGER, Franz/SANDER, Stefan (Hgg.): *Ortsbestimmungen. Der Diakonat als kirchlicher Dienst*, 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder 2015, 58–68, hier 59; vgl. MÜLLER: *Diakonat*, 130.

[44] Vgl. LANZETTA: *Erneuerung des ständigen Diakonats*, 141.

[45] Vgl. HÜNERMANN, Peter: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: DERS./HILBERATH, Bernd Jochen (Hgg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 2. Freiburg i.Br.: Herder 2005, 263–582, hier 458f.

[46] Vgl. HOPING, Helmut: *Das Priestertum des geistlichen Dienstamtes. Diakonat und Presbyterat*, in: HAUKE, Manfred/DERS. (Hgg.): *Der Diakonat. Geschichte & Theologie*. Regensburg: Pustet 2019, 285–300, hier 291.

Bischof und Presbyter	Diakon
ad sacerdotium	*ad ministerium*
in persona Christi capitis	*in persona Christi servi*

Die in *LG* 29 verwendete Formulierung „non ad sacerdotium, sed ad ministerium" wirkt durchaus missverständlich und interpretationsoffen.[47] Dabei geht es vermutlich gar nicht darum, den Diakonat abzuschwächen oder ihm einen niederen Rang zuzuweisen, indem ihm der Anteil am Sacerdotium abgesprochen wird; *LG* will den Diakon vielmehr aus seiner bloßen Ableitung vom *ministerium sacerdotale* herauslösen.[48] Der Diakonat ist eben nicht sakramental, nur deshalb, weil er auf die eucharistische Konsekration hin ausgerichtet ist[49], sondern die „sakramentale Gnade wird den Diakonen für die ‚Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe' im Volk Gottes verliehen"[50]. Es geht um eine „funktionale Differenzierung"[51] in den Aufgabenbereichen, die den einzelnen Dienstämtern zukommen.[52] Aber mehr noch: *LG* überwindet die klassisch-thomistische Theologie des Ordo, die sich ganz und gar aus der Konsekrationsvollmacht des Presbyters speist und trägt so dazu bei, dass der Diakon ein *sacer minister* mit einer eigenständigen Identität und einem konturierten Profil wird.[53] Während der Bischof und die Presbyter eindeutig dem Sacerdotium zugeordnet werden, liegt der Aufgabenbereich des Diakons im „ministerium". Damit ist keine Abstufung ausgesagt, beide Aufgaben liegen vielmehr auf derselben Ebene. Oder anders gesagt: Erst der priesterliche Dienst und der Dienst an den Armen und Notleidenden zusammengenommen taugen als Abbild

[47] Vgl. MÜLLER: *Studie*, 83.

[48] Vgl. HÜNERMANN: *Kommentar*, 457.

[49] Vgl. MÜLLER: *Studie*, 84f.

[50] HÜNERMANN: *Kommentar*, 458.

[51] HÜNERMANN: *Kommentar*, 458.

[52] Vgl. HÜNERMANN: *Kommentar*, 457f.; vgl. KREIDLER: *Grundfragen*, 60f.; vgl. MÜLLER: *Studie*, 86; Santiago del Cura Elena weist hingegen auf die Arbeiten von Hoping hin, der die Unterscheidung zwischen *sacerdotium* und *ministerium* nicht auf der Ebene der Aufgabenbereiche, sondern im Wesen des *ministeriums* verortet (vgl. *Das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission. Inhalt und Rezeption*, in: HAUKE, Manfred/HOPING, Helmut [Hgg.]: *Der Diakonat. Geschichte & Theologie*. Regensburg: Pustet 2019, 225–284, hier 251); auch Matthias Remenyi sieht in dieser Unterscheidung nur eine „funktionale und aufgabenbezogene Differenzierung" (*Die Autorität des Dienens. Der Diakonat als Paradigma des kirchlichen Amtes*, in: DERS. [Hg.]: *Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne*. Paderborn: Schöningh 2012, 159–181, hier 175).

[53] Vgl. MÜLLER: *Studie*, 86. Freilich ist diese Eigenständigkeit der Maßgabe vorbehalten, dass der Diakon eingebunden ist in die Communio der Ämter und nur von seiner Hinordnung auf den Episkopat hin ein Profil gewinnt.

der Sendung Christi.[54] Diese zeichnet sich eben durch eine Vielfalt aus, welche der Ordo durch die Zuweisung der unterschiedlichen Aufgabenbereiche abzubilden versucht. Dass das „non ad ..., sed ad ..." keine Hierarchisierung der Dienste meint, sondern eine Zuweisung der unterschiedlichen Dienste an die verschiedenen Ämter des sakramentalen Ordo, ist meines Erachtens die überzeugendste Lesart.

Damit rückt eine zweite Unterscheidung ins Blickfeld, die Benedikt XVI. in *Omnium in mentem* getroffen hat: Es geht um die Aussage, dass Bischöfe und Presbyter in *persona Christi capitis* handeln, die Diakone hingegen ausschließlich in *persona Christi servi*. Auch hier scheint Vorderhand eine eindeutige Abgrenzung bzw. Hierarchisierung festgemacht: Aufgrund ihrer Teilhabe am Sacerdotium repräsentieren Bischöfe und Presbyter Christus als Haupt und Herrn der Kirche, während die Diakone, die nicht am sacerdotalen, sondern am ministerialen Dienst partizipieren, Repräsentanten Christi, des Dieners, sind.[55] Augenscheinlich ist mit dieser Zuordnung eine Degradierung des diakonalen Amtes verbunden, die tatsächlich grundsätzliche Fragen nach sich zieht: Dem Diakon ist qua seiner Sendung besonders die Spendung des Sakraments der Taufe und die Assistenz bei der Eheschließung anvertraut (LG 29). Handelt der Diakon bei der Spendung dieser Sakramente nicht in *persona Christi capitis*, wie dies beispielsweise der Fall wäre, wenn ebendiese Sakramente durch den Bischof oder Presbyter gespendet werden?[56] Lässt sich die Sendung Christi einfach in ein priesterliches und ein diakonales Handeln aufteilen oder sind priesterliches und diakonales Tun nicht gerade in der einen Person Jesu Christi untrennbar verbunden?[57] Und schließlich lautet die entscheidende Frage,

[54] Vgl. MÜLLER: *Studie*, 86f.

[55] Interessant ist dabei, dass sich die Kongregation für den Klerus eindeutig dagegen ausspricht, das Wort *servi* dem Ausdruck *in persona Christi* hinzuzufügen (vgl. *Perspektiven*, 35). Für die Kleruskongregation markiert alleine „das Fehlen der *potestas* über die Eucharistie, das Buß- und Weihesakrament, *den wesentlichen Unterschied zwischen dem Diakonat und dem Amtspriestertum*" (ebd.).

[56] Vgl. HOPING: *Priestertum*, 292; vgl. ANUTH: *Frauendiakonat*, 41; vgl. HAUKE, Manfred: *Die spezifische Christusrepräsentation des Presbyters und des Diakons*, in: DERS./HOPING, Helmut (Hgg.): *Der Diakonat. Geschichte & Theologie*. Regensburg: Pustet 2019, 341–360, hier 350.

[57] Die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums jedenfalls stützt die Sicht der Zusammengehörigkeit der Ämter, indem es sowohl Diakonat, Presbyterat als auch den Episkopat als *ministerium* bezeichnet (vgl. *LG* 28). Dies lässt sich konzilstheologisch auch als Wahrung der Einheit des Ordo interpretieren, wenn der Diakonat ausdrücklich vom Sacerdotium ausgeschlossen wird, andererseits aber mit demselben Nachdruck als sakramentales Dienstamt verstanden wird. Remenyi jedenfalls weist sehr entschieden auf die Verbundenheit des *ministerium diaconale* mit dem sacerdotalen Dienst hin und merkt an, dass „der Diakonat [...] in der Tat als paradigmatisch für den sakramentalen Ordo insgesamt gelten" kann. Dann „schadet aber die im Motu Proprio vollzogene Trennung nicht nur dem Diakonat, sondern mehr noch dem Episkopat und dem Presbyterat. Diakonia, Dienst und Dienen sind materialer Gehalt der *repraesentatio Christi capitis*" (*Autorität des Dienens*, 181); vgl. MÜLLER: *Studie*, 80.

wie aufgrund dieser unterschiedlichen Zuweisungen noch die Einheit des Ordo gewahrt wird, wenn der Diakonat eindeutig aus der Zuordnung zum sacerdotalen Dienstamt ausgeklammert wird.

Die in *Omnium in mentem* grundgelegte Zuordnung der Repräsentation Christi als „Haupt" und „Diener" ist nicht unproblematisch.[58] Sie lässt sich vor allem dann nicht lösen, wenn man hinzunimmt, was schon Johannes Paul II. in *Pastores dabo vobis* geschrieben hat: „Insofern er [der Presbyter, FB] Christus als Haupt, Hirt und Bräutigam der Kirche darstellt, steht der Priester nicht nur in der Kirche, sondern auch der Kirche gegenüber" (Nr. 22). Und dieses Gegenüberstehen der Kirche gilt insbesondere auch für den Diakon, wenn er jene Sakramente spendet, die ihm durch die sakramentale Weihe in besonderer Weise anvertraut sind.[59] Umgekehrt können weder Episkopat noch Presbyterat aus der Repräsentation Christi, des Dieners, ausgenommen werden: Sowohl bei der Bischofs- als auch bei der Priesterweihe erklären die Weihekandidaten öffentlich ihre Bereitschaft, den „Armen und Kranken beizustehen und den Heimatlosen und Notleidenden zu helfen". Wo solche Hilfe konkrete Züge annimmt, dort handeln auch Bischöfe und Priester in *persona Christi servi*.[60]

Da die Sache problematisch ist und sich nicht ohne weiteres lösen lässt, möchte ich einen Vorschlag anbieten, der das Dilemma abzumildern versucht. Ich möchte die spezifischen Christusrepräsentationen von Bischof/Presbyter und Diakon nicht als einzig mögliche Repräsentationsformen verstehen, sondern als jene, die den unterschiedlichen Ämtern in besonderer Weise eigentümlich sind. Das heißt: Auch der Diakon handelt in *persona Christi capitis*, wenn er Sakramente spendet oder bei der Ausübung seines ihm eigenen Dienstamtes der Kirche gegenübersteht. Dann ist auch der Diakon Repräsentant Christi, der Haupt und Herr seiner Kirche ist.[61] Doch der Diakon ist zunächst und zuerst *ad ministerium* geweiht und damit zu einem Handeln in PERSONA CHRISTI SERVI. Ihm ist besonders die Sorge um die Caritas anvertraut, sein ganzes Leben soll Abbild Jesu Christi sein, der nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen (Mk 10,45; vgl. *LG* 29). Damit ist der Diakon nicht von einer anderen Christusrepräsentation ausgeschlossen, doch der „Diakon als Vertreter

[58] Darauf hat übrigens sehr deutlich schon die Studie der IThK hingewiesen: Eine „Dissoziation, die als differenzierendes Kriterium des Diakonats seine exklusive Repräsentation Christi als Diener angibt, [muss] problematisch erscheinen" (MÜLLER: *Studie*, 80).

[59] Vgl. HAUKE: *Spezifische Christusrepräsentation*, 351.

[60] Vgl. REMENYI: *Autorität des Dienens*, 181; HAUKE bringt diese Einsicht so auf den Punkt: „Wer ‚größer' ist, muss auch mehr dienen (und nicht weniger)" (*Spezifische Christusrepräsentation*, 355).

[61] Anders sieht das Congar, der in seinem Gutachten explizit festhält, dass der Diakon zwar „den Gebetsgottesdienst leiten [...], predigen, eine Gemeinschaft [...] leiten [kann], aber [...] nicht die Stellung des Priesters [hat], der bei der Sakramentenspendung ‚in persona Christi' handelt" (*Gutachten*, 26).

Christi des Dieners bringt ein Merkmal zum Leuchten, das typisch sein sollte für jeden Christen und für jeden Amtsträger"[62]. Vice versa gilt das für Episkopat und Presbyterat: Ein Handeln in *persona Christi capitis* schließt die Repräsentation Christi, des Dieners, nicht aus, sondern explizit mit ein. Doch es ist eben nicht die vorrangige Repräsentationsform, die den Dienstämtern des Bischofs und des Presbyters eigentümlich ist.[63] Denn das Sacerdotium hat gerade in der Spendung der Sakramente, besonders im Sakrament der Eucharistie, einen Kristallisationspunkt.[64] Damit wird der Presbyter von seinem der Kirche Gegenüberstehen verstanden, was ihn aber nicht von seinem in der Kirche sein dispensiert. Vielmehr kann der Presbyter gerade deshalb (aufgrund seiner sakramentalen Weihe) der Kirche gegenüberstehen, weil er auch (aufgrund seiner Taufe) in der Kirche ist.[65] Oder anders formuliert: Weil er auch Christus als Diener repräsentiert, deshalb kann er auch in *persona Christi capitis* handeln.

Beides, priesterliches und diakonales Handeln, sind Ausdrucksformen der einen Sendung Christi (vgl. *LG* 5).[66] Im sakramentalen Ordo wird diese Sendung durch unterschiedliche Amtsträger repräsentiert, die ihren Dienst mit einer besonderen Schwerpunktsetzung ausüben. Diese Zentrierung auf einen Aspekt der umfassenden Sendung Christi, dispensiert nicht von anderen Ausdrucksformen. So ist der Diakon in besonderer Weise Repräsentant Christi, des Dieners, aber er ist auch Repräsentant Christi, des Hauptes, wenn er die Sakramente spendet und so der Kirche gegenübertritt. Wechselseitig gilt das für die Bischöfe und Priester. Damit ist die Differenzierung, die *Omnium in mentem* trifft, nicht aufgelöst. Aber sie wird dahingehend abgeschwächt, dass es keine trennende Differenzierung mehr ist, sondern eine verbindende. Dem Verständnis der Einheit des sakramentalen Ordo kommt dies jedenfalls zugute: Sowohl die Repräsentation Christi, des Dieners, als auch Christi, des Haupt und Herrn der Kirche, verbindet die drei Dienstämter miteinander. Wenngleich es auch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen gibt, womit verschiedene Aufgabenbereiche verbunden sind, so sind die Dienstämter doch in einem geeint: Sie spiegeln die Vielfalt der Sendung Christi wieder, der in seiner Person priesterliches und diakonales Handeln miteinander verbindet. Episkopat, Presbyterat und Diakonat sind Ausdrucksformen dieser vielgestaltigen Sendung

[62] HAUKE: *Spezifische Christusrepräsentation*, 355.

[63] Vgl. HÜNERMANN, Peter: *Anmerkungen zum Motu proprio „Omnium in mentem"*, in: ThQ 190 (2010), 116–129, hier 126.

[64] Gemäß *LG* ist das in der Teilhabe des Presbyteriums am Bischofsamt begründet, wie *LG* 26,1 feststellt.

[65] Vgl. SATTLER, Dorothea: *Wenn Amt auf Wirklichkeit trifft. Die Sakramentalität des Amtes im Spannungsfeld gesellschaftlicher Rezeptionsprozesse*, in: REMENYI, Matthias (Hg.): *Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne*. Paderborn: Schöningh 2012, 141–157, hier 150.

[66] Vgl. HÜNERMANN: *Gutachten*, 32; vgl. MÜLLER: *Studie*, 50; vgl. REININGER: *Diakonat*, 611–615.

Christi, die sie gerade durch die verschiedenen Aufgabenfelder, die ihnen zukommen, entfalten. Eine dichotomische Unterscheidung zwischen dem Handeln in *persona Christi capitis* und dem Handeln in *persona Christi servi* wird damit aufgebrochen und in eine offene Form überführt: Jeder, der Anteil am sakramentalen Ordo hat, repräsentiert sowohl Christus als Diener, als auch Christus als Herrn und Haupt seiner Kirche. Diese umfassende Repräsentation der Sendung Christi bildet die innere Verknüpfung der drei Dienstämter und wahrt somit die Einheit des Ordo.

4. Die Communio des Ordo: Ein komparatives Modell der Ämter

Bleibt noch die Frage nach der Verhältnisbestimmung der drei Dienstämter zu klären, der vor allem deshalb große Bedeutung zukommt, weil sie im Blick auf das weibliche Diakonat das Problem angeht, wie die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat und zugleich ihre Nichtzulassung zum Presbyterat und Episkopat möglich sind.

Das Zweite Vatikanische Konzil bleibt in *LG* uneindeutig[67], was die Zuordnung der drei Dienstämter angeht, überwindet ein hierarchisches Stufenmodell[68] jedenfalls nicht vollständig. Zumindest spricht *LG* 29 davon, dass die Diakone „in der Hierarchie eine Stufe tiefer stehen", was für Presbyter und Bischöfe bedeutet, dass beide über dem Diakonat verortet sind.[69] Dieses hierarchische Modell spiegelt auch die gängige Praxis wieder, in welcher der Diakonat als Durchgangsstufe zum Presbyterat verstanden wird. Um eine nächsthöhere Stufe des Ordo zu erreichen, muss man die vorgehenden durchlaufen haben.[70] Freilich ist *LG* hier selbst nicht konsistent, wird das ekklesiologische Communio-Modell durch diese Hierarchisierung des sakramentalen Ordo nicht eingeholt.[71] Mit dem hierarchischen

[67] Vgl. Remenyi: *Autorität des Dienens*, 175.

[68] Vgl. zu diesem Modell Mühl, Matthias: *Die deutschsprachige Diskussion über das Profil des Diakonats. Eine kritische Bilanz*, in: Hauke, Manfred/Hoping, Helmut (Hgg.): *Der Diakonat. Geschichte & Theologie*. Regensburg: Pustet 2019, 157–175, hier 163f.

[69] Vgl. Müller: *Studie*, 82.

[70] Das ist immer noch die derzeit geübte Praxis in der Kirche. Die neue *Ratio fundamentalis* (2016) weist sogar ausdrücklich darauf hin, dass niemand „*ad experimentum* zum Diakonat zugelassen werden" darf und zwar aus dem Grund, dass nach „der Diakonenweihe [...] die Eignung zum Presbyterat vermutet" wird (Nr. 209). Kodikarisch wird diese Vorschrift in can. 1032 §2 CIC/1983 normiert.

[71] Herbert Vorgrimler mahnt in seinem Kommentar zu *LG* 29 vor solch einer hierarchischen Lesart: „Dieser Ausdruck (auf einer ‚tieferen Stufe', FB) darf gerade innerhalb dieses III. Kapitels und dem ganzen Zusammenhang nach nicht einbahnig nur vom Konzept einer hierarchischen Stufenleiter her verstanden werden (und vor allem nicht in ‚aufsteigender' Perspektive)" (*Kommentar zu Artikel 29 [Lumen gentium]*, in: LThK.E 1. Freiburg i.Br.: Herder 1966, 256–259, hier 257). Freilich hat Vorgrimler Recht: Im Gesamtduktus der Communio-Ekklesiologie von *LG* verbietet sich ein hierarchisches Verständnis der Ämter des Ordo; jedoch kann man sich des Eindrucks nicht verwehren, dass *LG* auch an dieser Stelle zwei

Stufenmodell wird das Dienstamt nicht von oben nach unten gedacht – also von der Fülle des Ordo im Bischofsamt aus –, sondern von unten nach oben, also im Sinne einer bloßen Ämterlaufbahn. Angesichts der im Zweiten Vaticanum entwickelten ekklesiologischen Grundlinien halte ich das hierarchische Stufenmodell für nicht angemessen, wenngleich *LG* selbst noch ansatzweise darauf zu rekurrieren scheint.

Für die Zuordnung der Dienstämter im sakramentalen Ordo möchte ich daher ein anderes Modell vorschlagen, das einerseits den Communio-Gedanken rezipiert und andererseits ermöglicht, den Zugang für Frauen zum diakonalen Amt zu ermöglichen. Dieser Modellentwurf lässt sich als „komplementäres Modell" begreifen[72]: Es setzt beim Gedanken an, dass im Bischofsamt die „Fülle des Weihesakramentes" gegeben ist (*LG* 21) und sowohl der Presbyterat als auch der Diakonat in gleicher Weise an dieser Fülle der sakramentalen Weihe partizipieren.[73] Die Dienstämter sind also zunächst dem Bischofsamt zugeordnet, Presbyter und Diakone bilden zusammen mit dem Bischof eine untrennbare Communio. Dieser communiale Gedanke wird noch einmal dadurch verstärkt, dass auch Presbyter und Diakone einander zugeordnet sind. Der Diakonat ist nicht einfach die Durchgangsstufe zum Presbyterat, wie es das hierarchische Stufenmodell nahelegt.[74] Das diakonale Amt ist eine eigenständige Ausdrucksform der Sendung Christi, die einer eigenen Schwerpunktsetzung folgt, wie ich dies im Vorgehenden zu bestimmen versucht habe.[75] Eben deshalb ist der Diakon auch kein abgestufter Presbyter, sondern er hat in gleicher Weise wie der Presbyter Anteil an der Fülle des Weihesakramentes, wie sie im Bischofsamt gegeben ist – aber der Diakon hat einen anderen Anteil, als der Presbyter.[76] Diakonales und sacerdotales Amt stehen nicht in einer hierarchischen Abstufung, sondern sie stehen auf Augenhöhe zueinander und sind sowohl reziprok als auch dem Bischof zugeordnet.[77] Das sakramentale

Sichtweisen nebeneinander stellt (‚Juxtapositionen'), die nur schwerlich zu vereinheitlichen sind.

72 Vgl. MÜHL: *Die deutschsprachige Diskussion*, 167–169; vgl. REMENYI: *Autorität des Dienens*, 176f.; vgl. SATTLER: *Wenn Amt auf Wirklichkeit trifft*, 150f.

73 Vgl. MÜHL: *Die deutschsprachige Diskussion*, 168.

74 Vgl. REININGER: *Diakonat*, 621.

75 Sattler nennt die Leitung der Gemeinde und den Vorsitz der Eucharistie als die dem Priester eigentümlichen Aufgabenbereiche und ordnet die Verkündigung des Evangeliums und die Stärkung der Menschen im Glauben dem Diakon zu (vgl. *Wenn Amt auf Wirklichkeit trifft*, 151); vgl. MÜLLER: *Studie*, 91; vgl. HÜNERMANN: *Gutachten*, 32.

76 Vgl. MÜLLER: *Diakonat*, 137f.; vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 264.

77 Vgl. MÜLLER: *Studie*, 83, die bei einer solchen Zuordnung die Gefahr erkennt, den Diakon „von jeder Aufgabe der Hilfe und der Zusammenarbeit mit den Priestern [...] auszunehmen". Diese Unsicherheit sehe ich nicht, wenn die Communio der Ämter umfassend gedacht wird: Dann ist der Diakon nicht nur mit dem Bischof, sondern eben auch mit den Presbytern verbunden, weil sowohl der Presbyter, als auch der Diakon „auf je eigene Weise Anteil an der *episkopé* des Bischofs" haben und dieser vor Ort verwirklichen (REININGER: *Diakonat*, 623).

Amt wird dahingehend von seiner Communio her verstanden, die es abbildet.

Aus diesem komplementären Amtsmodell ergeben sich zunächst zwei Konsequenzen: Erstens ist die gängige Praxis, den Diakonat nur als Durchgangsstufe zum Presbyterat zu begreifen, nicht mehr haltbar.[78] Wenn Priesteramtskandidaten nur mehr die Diakonenweihe empfangen, um diesen Dienst für einen bestimmten Zeitraum von wenigen Monaten auszuüben[79], als Voraussetzung, um später die Priesterweihe empfangen zu können, ist das immer noch Ausdruck eines bloß hierarchischen Amtsmodells. Dass der Diakonat ein eigenständiges sakramentales Dienstamt ist, wird durch eine solche Praxis nur mehr verschleiert. Dieser Gedanke wird übrigens dort noch mehr verstärkt, wo Priesteramtskandidaten und die Kandidaten für den ständigen Diakonat in unterschiedlichen Feiern zum *ministerium diaconale* geweiht werden. Dabei wird nicht nur die Vorstellung des Diakonats als Vorstufe zum Presbyterat genährt, es vermittelt auch den Eindruck, als seien das diakonale Amt der Priesteramtskandidaten und der ständige Diakonat zwei unterschiedliche Größen des sakramentalen Ordo. Eine Aufgabe dieser bisher geübten Praxis würde nicht nur der Wahrnehmung des Diakonats als eigenständiges Dienstamt zugutekommen, sie würde auch an das Vorgehen in der frühen Kirche anknüpfen, in der auch Diakone ohne Empfang der Priesterweihe Bischof und Laien ohne Diakonat Presbyter werden konnten.[80]

Zweitens: Die Betonung der Eigenständigkeit des Diakonats gegenüber dem presbyteralen Dienst, die nicht hierarchisch aufeinander folgen, sondern komplementär zugeordnet sind, erlaubt auch die Zulassung von Frauen zum diakonalen Amt.[81] Zumindest ließe sich damit die lehramtliche Bestimmung einholen, dass die Kirche nicht die Vollmacht besitze, Frauen zum sacerdotalen Dienst zuzulassen. Diakonat und Presbyterat sind einander zugeordnete Größen, aber die Zulassung zum diakonalen Amt schließt nicht zugleich eine Zulassung zum sacerdotalen Amt mit ein, wie dies das hierarchische Stufenmodell nahelegt. Ein Zugang zum *ministerium diaconale* würde daher nicht zugleich einen Zugang zum *ministerium sacerdotale* eröffnen.[82]

[78] Vgl. REININGER: *Diakonat*, 628f., die explizit darauf hinweist, dass es ähnliche Überlegungen auch in den orthodoxen Kirchen und in der Church of England gibt. Letztendlich, so Reininger, habe die „Verkürzung zur Vorstufe desselben (d.h. zum Presbyterat, FB) in der Kirchengeschichte das allmähliche Verschwinden des Diakonats (mit-)verursacht" (*Diakonat*, 629).

[79] Kodikarisch ist hierbei ein Zeitraum „von wenigstens sechs Monaten" festgelegt (can. 1031 §1 CIC/1983).

[80] Vgl. MÜLLER: *Studie*, 82.

[81] Vgl. BÖTTIGHEIMER: *Diakonat*, 264f.

[82] Anders sieht das HAUKE, der auf die Verbindung von Diakonat und Sacerdotium rekurriert und daher festhält: „Ein sakramentales Frauendiakonat würde die Möglichkeit beinhalten, weibliche Priester und Bischöfe zu weihen" (*Geschichte der Diakonissen*, 393).

Freilich lässt sich hier sofort der Einwand erheben, man stehe in der Gefahr, drei getrennte Dienstämter anzunehmen und die Einheit des Ordo aufzugeben. Jedoch sehe ich die Einheit des Ordo gerade darin begründet, dass alle drei Ämter eine spezielle Christusrepräsentation ausüben und einen Aspekt der universalen Sendung Christi verwirklichen.[83] Die Einheit des sakramentalen Ordo ist demnach durch die Vorgabe gesichert, dass die drei Dienstämter nicht für sich existieren, also getrennte Größen sind, sondern erst zusammen und miteinander Abbild der vielgestaltigen Sendung Christi sind. Und diese Sendung erhält dadurch ihren Ausdruck, dass die einzelnen Dienstämter Christus, als Haupt und Herrn der Kirche, und Christus, als den Diener aller, repräsentieren. Die innere Einheit des Ordo wird durch die besondere Wahrnehmung der einzelnen, aufeinander hingeordneten Dienstämter nicht aufgegeben, sondern gestärkt. Der communiale Gedanke gewinnt gerade dort an Kontur, wo die Dienstämter nicht in einer statischen Rangordnung fixiert, vielmehr durch eine hohe Dynamik gekennzeichnet sind, die in der ständigen wechselseitigen Zuordnung der Ämter grundgelegt ist. Nur in ihrer gegenseitigen Bereicherung und Vielgestaltigkeit können sie wirklich ein Abbild der Sendung Christi sein.

5. Ergebnisse und Fazit

Am Ende dieses Durchgangs lässt sich festhalten, dass die Frage nach der Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat aufs Engste mit einer Neuentdeckung des diakonalen Amtes in der Kirche verknüpft ist. Es muss daher die erste Aufgabe sein, die Wahrnehmung des Diakonats zu stärken und ihn noch mehr, als dies bisher der Fall ist, in den Bistümern und Pfarreien zu etablieren. Nur wenn dies gelingt, bleibt auch der weibliche Diakonat nicht nur eine randständige Gruppierung.

In der Erhebung der Quellen aus dem ersten Jahrtausend lässt sich sowohl für die Westkirche als auch für die Ostkirche eine entscheidende Aussage treffen: Es hat über einen Zeitraum von beinahe eintausend Jahren ein weibliches Diakonat gegeben. Das zumindest ist die einzige Erkenntnis, die man mit sehr großer Sicherheit annehmen kann. Alles weitere, z.B. die Frage nach der Sakramentalität dieses Diakonats, nach den Aufgaben der Diakoninnen, nach der Stellung der Diakoninnen in Bezug auf den Klerus, lassen sich aufgrund der großen regionalen Diversität nicht hinreichend klären. Ein umfassendes Bild des weiblichen Diakonats mithilfe der Quellen aus der alten Kirche zu zeichnen, ist unmöglich. Gesicherte Aussagen über das Wesen und die Aufgaben des weiblichen Diakonats lassen sich daher nicht treffen. Es bleibt aber die Einsicht, dass es einen solchen weiblichen Diakonat sowohl im Osten als auch im Westen gegeben hat.

[83] Vgl. Müller: *Diakonat*, 137.

Es gibt keine dogmatischen Gründe, die gegen eine Zulassung von Frauen zum diakonalen Dienstamt sprechen.[84] Ausschließlich die Nichtzulassung von Frauen zum sacerdotalen Amt ist lehramtlich entschieden.

Um bei der Zulassung von Frauen zum Diakonat nicht zugleich den Zugang zum Sacerdotium zu ebnen (diese Frage muss andernorts diskutiert werden), braucht es ein Modell des kirchlichen Amtes, das einerseits die Einheit des Ordo bewahrt und andererseits die Eigenständigkeit der Dienstämter herausstellt. Bei der Beschreibung der Verhältnisbestimmung der drei Dienstämter habe ich ein komplementäres Modell zurückgegriffen: Mit diesem ist nicht nur die Rezeption der Communio-Ekklesiologie von *LG* innerhalb der Amtstheologie möglich, es weist auch den Weg zu einer eigenständigen Wahrnehmung von Presbyterat und Diakonat, die in je eigener Weise an der Fülle der Sakramentalität im Bischofsamt partizipieren. Die Einheit des Ordo wird dadurch gewährleistet, dass die Ämter Ausdruck der vielgestaltigen Sendung Christi sind und in einer je besonderen Weise Christus als Diener oder als Haupt der Kirche repräsentieren. Ein solches komplementäres Modell erlaubt es, die enge Zuordnung der Ämter anzunehmen, ohne daraus ihre Abgestuftheit abzuleiten. Damit stünde der Einführung eines weiblichen Diakonats dogmatisch nichts mehr entgegen.

Zusammenfassung

Die Frage nach dem sakramentalen Diakonat für Frauen ist unter dem Pontifikat von Papst Franziskus erneut Gegenstand zahlreicher Diskurse geworden. Gerade im Blick auf die Existenz von Diakoninnen in der alten Kirche stellt sich die Frage, ob nicht gewichtige Gründe für die (Wieder-)Einführung dieses Amtes sprechen. Der Beitrag thematisiert einerseits den biblischen und historischen Quellenbefund, zeigt andererseits aber auch die Grenzen und Chancen des sakramentalen Ordo auf, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil versteht. Am Ende steht die Entwicklung einer Perspektive, die den Zugang von Frauen zum sakramentalen Diakonat theologisch zu rechtfertigen versucht.

Abstract

The question about the sacramental diaconate for women has become the subject of numerous discourses under the pontificate of Pope Francis. Because of the existence of deaconesses in the Early Church, the question arises whether there are not substantial reasons for a (re-)introduction of this office. Therefore, this article presents the biblical and historical sources of the women's diaconate and shows the limits and opportunities of the sacramental ordo as the Second Vatican Council defines it. Finally, the article develops a perspective that tries to theologically justify women's access to the sacramental diaconate.

[84] Vgl. MÜLLER: *Diakonat*, 142.