

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Partizipation – notwendig vielfältig

Partizipation von Frauen am kirchlichen Handeln nach „Querida Amazonia“

Abstract

In „Querida Amazonia“ hat Papst Franziskus ein deutliches Nein zur Zulassung von Frauen zum Priesteramt gesprochen, und darüber ist theologisch nicht hinwegzugehen. Allerdings ist auch und gerade nach „Querida Amazonia“ zum einen über die verstärkte Beteiligung von Frauen an Aufgaben und (Leitungs-)Funktionen jenseits des Weiheamtes theologisch nachzudenken und zum anderen über die Möglichkeit der Zulassung von Frauen zum Diakonat. Hier kann ein interdisziplinäres Zusammenwirken von biblischer, historischer und ökumenisch-theologischer Forschung zielführend sein.

In “Querida Amazonia,” Pope Francis voiced a clear “no” to the ordination of women as priests; this cannot be ignored theologically. But now, and especially after “Querida Amazonia,” it has become possible to consider a greater participation of women in certain tasks and leadership functions beyond the sacred ministry, on the one hand, and the possibility of ordination of women as deacons, on the other hand. To this end, an interdisciplinary cooperation between Biblical, historical, and ecumenical-theological research may be called for.

In seinem im Februar dieses Jahres erschienenen nachsynodalen apostolischen Schreiben „Querida Amazonia“ hat Papst Franziskus verdeutlicht, dass eine Zulassung von Frauen zum Weiheamt in der römisch-katholischen Kirche nicht möglich ist. Gleichwohl hat er Alternativen der Partizipation von Frauen eröffnet. Im Blick darauf ist auch die Frage zu reflektieren, ob die Positionierung des Papstes in seinem nachsynodalen Schreiben auch den Diakonat von Frauen einschließt oder nicht. Im Folgenden wird zunächst die von Papst Franziskus getroffene Entscheidung theologisch eingeordnet, um dann in einem zweiten Schritt auf die spezifische Frage des Diakonats von Frauen im Licht von „Querida Amazonia“ näher einzugehen.

1. Die Positionierung des Papstes in „Querida Amazonia“: Zugang zu Aufgaben und kirchlichen Diensten für Frauen ohne Erfordernis der Weihe

„Querida Amazonia“ wurde nach seinem Erscheinen im deutschsprachigen Raum vor allem im Blick auf den Pflichtzölibat auf das Weiheamt für Frauen diskutiert. Papst Franziskus hat sich in diesem Punkt sehr klar und deutlich geäußert. Es sei der Blick auf die Kirche insofern zu weiten, dass ihr Verständnis nicht auf funktionale Strukturen reduziert würde: „Ein solcher Reduktionismus würde uns zu der Annahme veranlassen, dass den Frauen nur dann ein Status in der Kirche und eine größere Beteiligung eingeräumt würden, wenn sie zu den heiligen Weihen zugelassen würden. Aber eine solche Sichtweise wäre in Wirklichkeit eine Begrenzung der Perspektiven: Sie würde

uns auf eine Klerikalisierung der Frauen hinlenken und den großen Wert dessen, was sie schon gegeben haben, schmälern als auch auf subtile Weise zu einer Verarmung ihres unverzichtbaren Beitrags führen.“¹

Der Papst begründet dies insbesondere im Rekurs auf die Tradition der Verhältnisbestimmung von Bräutigam und Braut: Jesus Christus ist der Bräutigam der Kirche, und dieses Verhältnis spiegelt sich im Verhältnis des Priesters, der Christus repräsentiert, und der Gemeinde. Das Gestaltwerden und Sich-Zeigen Christi geschieht, so der Papst, in der Gestalt eines Mannes, der der Eucharistie feiernden Gemeinschaft vorsteht.² Vor allem aber steht das ontologisch gefasste Entsprechungsverhältnis von Bräutigam und Braut, männlichem Christus und weiblicher Kirche, im Zentrum, welche das Wesen der Kirche – der Papst spricht von einer inneren Struktur der Kirche – bestimmt. Ohne dieses Entsprechungsverhältnis kann nicht das geschehen, was der Auftrag der Kirche ist: Vergegenwärtigung des in Christus geschenkten Heils bis hin zur Vergegenwärtigung Christi selbst unter den Zeichen von Brot und Wein in der Eucharistie.³

Neben dieser Entsprechung von Bräutigam und Braut betont der Papst jedoch noch einen anderen Aspekt: Gott habe seine Macht und Liebe in zwei menschlichen Gesichtern kundgetan, in dem des göttlichen menschengewordenen Sohnes und in dem eines weiblichen Geschöpfes, Marias.⁴ Die Frauen repräsentieren Maria, geweihte Männer Christus, und beide leisten so auf ihre je eigene Weise ihren Beitrag zum Selbstvollzug der Kirche.⁵ Dementsprechend regt der Papst an, dass die Frauen Zugang zu Aufgaben und kirchlichen Diensten haben sollten, die nicht die heiligen Weihen erfordern und

¹ Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Querida Amazonia“ von Papst Franziskus an das Volk Gottes und alle Menschen guten Willens (2. Februar 2020). Nr. 100. VApSt 222, Bonn 2020. Im Folgenden zitiert als: QA.

² Vgl. QA Nr. 101.

³ Diese zentrale ekklesiologische Bestimmung des Verhältnisses von Christus und Kirche, die der Papst hier aufgreift, findet sich bereits in der Eheparänese in Eph 5,22–24. Elaboriert wurde das Bräutigam-Braut-Verhältnis ekklesiologisch etwa von Henri de Lubac (vgl. etwa ders., *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968) und Hans Urs von Balthasar (vgl. z.B. ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960; ders.: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974) entfaltet. Vgl. ebenso Karl-Heinz Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg ³2018.

⁴ Vgl. QA Nr. 101.

⁵ Die Argumentation erinnert an entsprechende theologische Reflexionen Hans Urs von Balthasars und Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. Von Balthasar kennzeichnet die Kirche als mit ihrem Urbild Maria gleichgestaltet in ihrem Gegenüber zu Christus (vgl. etwa Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 330 und 334ff.; ders., *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in: *IKaZ* 25 [1996], 491–498, hier 495). Und auch Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. stellt die Weiblichkeit der Kirche in ihrem Gegenüber zur Männlichkeit Christi und ihr marianisches Prinzip heraus (vgl. ders.: *Ursprung und Wesen der Kirche*, in: ders., *Gesammelte Schriften. Band 8,1: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Band 1*, Freiburg/Br. 2010, 220–241; ders., *Erwägungen zur Stellung der Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Maria, die Mutter des Herrn. Hirtenwort der deutschen Bischöfe*, Bonn 1979, 13–27). Vgl. auch Menke, *Sakramentalität* (s. Anm. 3) 107ff.

die es ihnen ermöglichen, ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck zu bringen, ohne dabei „ihren eigenen weiblichen Stil aufzugeben“⁶. Der Papst argumentiert folglich in „Querida Amazonia“ nicht allein mit Rekurs auf die Tradition einer Zulassungspraxis, der sich die Kirche verpflichtet fühlt, sondern er greift systematisch-theologische Begründungen aus den Bereichen der theologischen Anthropologie, der Christologie und der Ekklesiologie dafür auf, dass nur Männer *in persona Christi capitis* handeln können.⁷

Papst Franziskus bekräftigt damit in „Querida Amazonia“ nicht nur seine eigene, bereits in der Enzyklika „Evangelii Gaudium“ geäußerte Position⁸ sowie die Ausführungen des Präfekten der Glaubenskongregation, Luis Kardinal Ladaria Ferrer, in dessen Artikel im „L’Osservatore Romano“ aus dem Jahr 2018⁹, sondern er stellt sich explizit in die Kontinuität zur lehramtlichen Festlegung seiner Vorgänger in dieser Frage.¹⁰ Darüber ist theologisch nicht hinwegzugehen: Die Argumente für und wider die Zulas-

⁶ QA Nr. 103.

⁷ Entscheidend ist hier der Zusatz *capitis*, denn es handelt sich um die mit dem *character indelebilis* verbundene Funktion des besonderen, nicht des gemeinsamen Priestertums. Vgl. zu diesen Begründungen, die auf den genannten ontologischen Grundbestimmungen der Kirche und deren Verhältnis zu Christus basieren, auch Von Balthasar, Gedanken zum Frauenpriestertum (s. Anm. 5); ders.: Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann? In: Gerhard Ludwig Müller (Hg.), Von „Inter Insigniores“ bis „Ordinatio Sacerdotalis“. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation, Würzburg 2006 105–111. Vgl. auch Gerhard Ludwig Müller, Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen? Zur Lehrentscheidung in „Ordinatio sacerdotalis“, in: ders. (Hg.), Frauen in der Kirche – Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 278–356; ders.: Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden? In: StZ 230 (2012), 374–384. Vgl. ebenso Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ⁴1995; Menke, Sakramentalität (s. Anm. 3) 75–86.

⁸ Vgl. Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“ des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Leben und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013), Nr. 104. VApSt 194, Bonn 2013. Im Folgenden zitiert als: EG.

⁹ Vgl. „Der definitive Charakter der Lehre von ‚Ordinatio Sacerdotalis‘“. Von Erzbischof Luis F. Ladaria Ferrer SJ, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, in: L’Osservatore Romano 23/24 (2018), 6. Kardinal Ladaria hielt darin fest, dass die in „Ordinatio Sacerdotalis“ von Papst Johannes Paul II. formulierte Lehre eine Wahrheit sei, die zum Glaubensgut der Kirche gehöre, und dass es sich definitiv um eine unfehlbare Lehre handle.

¹⁰ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Inter insigniores. Erklärung zur Frage über die Zulassung der Frauen zum Priesteramt (15. Oktober 1976), VApSt 3, Bonn 1976; Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Ordinatio sacerdotalis über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe“ (22. Mai 1994), VApSt 117, Bonn 1994. Vgl. auch die Bekräftigung des Lehrentscheidens von Papst Johannes Paul II. durch Papst Benedikt XVI. in seiner Predigt in der Chrisam-Messe vom 5. April 2012 sowie für die lehrrechtliche Analyse Norbert Lüdecke: Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: Wolfgang Bock – Wolfgang Lienemann (Hg.), Frauenordination (Studien zu Kirchenrecht und Theologie 3, Texte und Materialien Reihe A Nr. 47), Heidelberg 2000, 41–119.

sung von Frauen sind ausgetauscht, und Papst Franziskus – und damit die höchste kirchliche Lehrautorität – hat unter Bezugnahme auf die oben genannten theologischen Argumente gegen die Zulassung von Frauen entschieden, die geltende Lehre nebst der sie legitimierenden theologischen Begründungen erneut bzw. zum wiederholten Male bekräftigt und damit bestimmte Aspekte der Frage nach den Zulassungsbedingungen zum Amt der theologischen Auseinandersetzung entzogen, in Entsprechung zu seiner Klarstellung schon in „Evangelii Gaudium“: „Das den Männern vorbehaltene Priestertum als Zeichen Christi, des Bräutigams, der sich in der Eucharistie hingibt, ist eine Frage, die nicht zur Diskussion steht, kann aber Anlass zu Konflikten geben, wenn die sakramentale Vollmacht zu sehr mit der Macht verwechselt wird.“¹¹ Angesichts dessen sollte man sich nun theologisch darauf konzentrieren, über Wege zur Beteiligung von Frauen an den Grundvollzügen der Kirche nachzudenken, die nicht auf die Zulassung zum priesterlichen Amt fokussiert sind. Hierzu eröffnen sich gerade auch im Blick auf „Querida Amazonia“ zwei mögliche Wege.

Den ersten Weg zeigt Papst Franziskus in seinem Schreiben auf, wenn er dazu einlädt, den Blick von der Fokussierung auf das Amt weg auf das starke Engagement und die Präsenz von Frauen im kirchlichen Handeln und Leben hin zu weiten, und wenn er dabei etwa Taufe, Katechese oder missionarisches Handeln als Beispiele anführt – und damit Beispiele aus allen Feldern der kirchlichen Grundvollzüge.¹² Der Papst regt an: „In einer synodalen Kirche sollten die Frauen, die in der Tat eine zentrale Rolle in den Amazonasgemeinden spielen, Zugang zu Aufgaben und auch kirchlichen Diensten haben, die nicht die heiligen Weihen erfordern und es ihnen ermöglichen, ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck zu bringen. Es sei daran erinnert, dass ein solcher Dienst Dauerhaftigkeit, öffentliche Anerkennung und eine Beauftragung durch den Bischof voraussetzt.“¹³ Daran anknüpfend wäre zu überlegen, wie solch eine konkrete Partizipation von Frauen an den Grundvollzügen der Kirche aussehen könnte, die sich nicht einseitig an der Struktur des Amtes orientiert, sondern an den vielfältigen Charismen der geistbegabten Gläubigen und damit auch am gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und deren *sensus fidei*.¹⁴ Hier liefert auch das Schlussdokument der Synode wichtige Hinweise, denn es spricht in Bezug auf den gemeinsamen Glaubenssinn aller Getauften nicht nur von der zentralen Bedeutung und Sendung der Laien, sondern auch von der Möglichkeit, neue Dienstämter einzuführen, ebenso die Möglichkeit der Beauftragung bestimmter Personen zur Gemeindeleitung durch den Bischof. Dies wird explizit auch auf Frauen bezogen.¹⁵

¹¹ EG Nr. 104.

¹² Vgl. QA Nr. 99.

¹³ QA Nr. 103.

¹⁴ Vgl. Christoph Ohly, *Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum* (MThSt.K 57), St. Ottilien 1999.

¹⁵ „Wir beherzigen, dass Jesus auch den Frauen Dienstämter zgedacht hat. Wir müssen die Weiterbildung von Frauen in den Studiengängen von biblischer Theologie, systematischer Theologie und Kirchenrecht unterstützen, weil wir ihre Mitwirkung in Führungspositionen und Organisationen innerhalb und außerhalb des kirchlichen Umfelds wertschätzen. [...] Im neuen

Der zweite Weg – und auf diesen möchte ich mich im Folgenden konzentrieren – geht am Thema des Amtes nicht gänzlich vorbei, fokussiert sich jedoch nicht auf das Priesteramt, sondern auf den Diakonat, und dies deshalb, weil der Diakonat von Frauen sowohl im Schlussdokument der Synode explizit wohlwollend erwähnt als auch von Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben nicht explizit ausgeschlossen wird. Außerdem kann die oben genannte Frage nach der Möglichkeit, neue Dienstämter einzuführen, durchaus auch mit der Frage nach dem Diakonat verknüpft werden.

2. Der Diakonat von Frauen – zum jetzigen Stand nach „Querida Amazonia“

Man könnte zunächst vermuten, dass die lehramtliche Bekräftigung der Nichtzulassung von Frauen zu den heiligen Weihen durch Papst Franziskus auch für den Diakonat gilt, weil der Diakonat Teil des dreifach gestuften Amtes ist. Eine Zulassung von Frauen zum Diakonat könnte die Einheit, die dem Ordo unbeschadet seiner dreifachen Differenzierung und Ausfaltung zugrundeliegt, aufsprengen.¹⁶ Zudem könnte man der Meinung sein, dass auch der Diakon unbeschadet seiner Differenz zum priesterlichen Dienst und der damit verbundenen Aufgaben wie auch der Presbyter in *persona Christi capitis* handle und dass aus diesem Grund Frauen auch zum Diakonat nicht zugelassen werden können.¹⁷ Doch diese Schlussfolgerung erscheint angesichts der anhaltenden dogmatischen wie kirchenrechtlichen Kontroverse um die (Un-)Möglichkeit des Diakonates von Frauen womöglich doch etwas zu schnell getroffen. Es existieren nämlich gegenwärtig zwei unterschiedliche theologische Positionierungen in dieser Frage: Die einen sehen vor allem aufgrund der Klarstellung Papst Bene-

Kontext von Evangelisierung und Pastoral in Amazonien werden die meisten katholischen Gemeinden von Frauen geleitet. Im Dienst an den sich wandelnden Anforderungen für die Evangelisierung und die Begleitung der Gemeinden bitten wir darum, dass man ein Dienstamt für die 'Leiterin einer Gemeinde' einrichte und institutionell anerkenne.“ Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien (6.–27. Oktober 2019). Amazonien – Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument (26. Oktober 2019). Nr. 102, VApSt 222, Bonn 2020. Anhang: Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien: Schlussdokument. Im Folgenden zitiert als: Schlussdokument.

¹⁶ Vgl. etwa Hans Jorissen, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen, in: Peter Hünemann u.a. (Hg.), Diakonat. Ein Amt für die Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt? Ostfildern 1997, 86–97; Karl-Heinz Menke, Die triadische Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau, in: ThPh 88 (2013), 340–371. Vgl. dagegen Regina Radlbeck-Ossmann, Das Argument von der Einheit des Ordo: Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?, in: Dietmar W. Winkler (Hg.), Diakonat der Frau? Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien – Berlin ²2013, 119–134.

¹⁷ Vgl. etwa Gerhard Ludwig Müller, Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe gültig empfangen?, in: Leo Scheffczyk (Hg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 67–106; Manfred Hauke, Die Diskussion um den Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz, in: Leo Scheffczyk (Hg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 11–65. Vgl. dagegen den Diakonat von Frauen befürwortend z.B. Peter Hünemann, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen, in: ders. u.a. (Hg.), Diakonat (s. Anm. 16) 98–128.

dikts XVI. im Jahr 2009, dass zwischen Diakonat auf der einen und Presbyterat und Episkopat auf der anderen Seite trotz der Einheit des Ordo eine Verschiedenheit herrsche, und dass der Diakon im Unterschied zu Priester und Bischof nicht *in persona Christi capitis* handle¹⁸, die Möglichkeit des Frauendiakonates eröffnet¹⁹, die anderen verneinen diese Möglichkeit auch nach der durch Papst Benedikt XVI. getroffenen Klarstellung hinsichtlich der Spezifizierung des Diakonats²⁰.

Ebenso wird diskutiert, ob gerade der Diakonat aufgrund seiner Spezifität und der Betonung seiner diakonischen und seiner Dienstfunktion für Frauen offenstehen könne²¹, und es wird sowohl von Befürwortern als auch von Gegnern des Frauendiakonats betont, dass die Frage des Frauendiakonates anders als diejenige des Priestertums der Frau noch nicht endgültig lehramtlich geklärt sei, jedenfalls nicht durch die höchste kirchliche Lehrautorität.²² Damit ist festzuhalten, dass auch nach dem Lehrentscheid von Papst Johannes Paul II. in „*Ordinatio Sacerdotalis*“ das Thema des Diakonates von Frauen dogmatisch und kanonistisch kontrovers diskutiert und diese Diskussion bislang lehramtlich nicht abschließend ausgeschlossen ist. Allerdings kann theologisch gefragt werden, um welche Form von „Diakonat“ es hier geht: um die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat oder um einen eigenen, primär diakonisch ausgerichteten Dienst in Anlehnung an die Tradition der „Diakonissen“, also um ein vom dreifach gestuften Ordo unterschiedenes und separiertes, nichtsakramentales „Amt“ jenseits des Weiheamtes.

Dass der Frauendiakonat auch nach „*Querida Amazonia*“ noch auf der theologischen wie pastoralen Agenda stehen kann, zeigt sich auch im direkten Blick auf das nachsynodale Schreiben. Denn Papst Franziskus hat darin dem Diakonat von Frauen, etwa

¹⁸ Vgl. Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben in Form eines „*Motu Proprio*“ *Omnium in mentem* (26. Oktober 2009), in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 178 (2009), 544–546.

¹⁹ Vgl. z.B. Margit Eckholt, Frauen in kirchlichen Ämtern. Amtstheologische Perspektiven im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil und die Verbindlichkeit von *Ordinatio Sacerdotalis*, in: dies. u.a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene. Freiburg/Br. 2018, 342–374.

²⁰ Vgl. etwa Helmut Hopping: Diakonat der Frau ohne Frauenpriestertum?, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000), 281–284; Manfred Hauke, Der Diakonat und das Handeln *in persona Christi capitis*. Randbemerkungen zum *Motuproprio Omnium in mentem*, in: Forum katholische Theologie 26 (2010), 191–205.

²¹ Vgl. zur Bestimmung des Diakonats als spezifisch diakonisches Amt in Referenz auf die Bestimmung des Handelns des Diakons *in persona Christi Servi* (im Unterschied zur presbyteralen Leitungsfunktion *in persona Christi capitis*) etwa Peter Nüsser, Das Proprium des Ständigen Diakons – Versuch einer spirituellen Ortsbestimmung, in: George Augustin – Günther Risse (Hg.), Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche, Paderborn 2003, 175–186; Matthias Remenyi, Die Autorität des Dienens. Der Diakonat als Paradigma des kirchlichen Amtes, in: ders. (Hg.), Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne. Paderborn 2012, 159–181. Vgl. im Anschluss daran die Diskussion über den Diakonat als spezifisch für Frauen geeignetes Amt in: Hünermann u.a. (Hg.), Diakonat (s. Anm. 16).

²² Vgl. hierzu etwa Bernhard Sven Anuth, Frauendiakonat in der katholischen Kirche? Aktueller Stand und Perspektiven in kanonistischer Sicht, in: Thomas Schüller – Martin Zumbült (Hg.), *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. Festschrift für Klaus Lüdicke zum 70. Geburtstag, Essen 2014 (BzMK 70), 37–85, hier 58–61.

auch als eine für die Amazonasregion geltende Ausnahme, keine explizite Absage erteilt, und er hat – ein nicht unerheblicher Aspekt für die Rezeption des gesamten nachsynodalen Schreibens – zu Beginn herausgestellt, dass er nicht vorhabe, das Schlussdokument der Bischofssynode mit seinem Schreiben zu ersetzen oder zu wiederholen, er wolle es vielmehr offiziell vorstellen und lade dazu ein, es ganz zu lesen.²³ Dieser wichtige hermeneutische Hinweis bedeutet, dass die Empfehlungen des Schlussdokumentes durch „Querida Amazonia“ nicht abgelöst sind, sondern vielmehr weiterhin als Basis vertiefender Reflexion dienen können und dass das nachsynodale apostolische Schreiben aus dieser Hermeneutik heraus gelesen und interpretiert werden kann.

Das Schlussdokument der Synode nun erwähnt ausdrücklich den Wunsch nach dem ständigen Diakonat von Frauen und die große Präsenz dieses Themas auf der Synode. Zudem wird festgehalten: „Bereits im Jahr 2016 hatte Papst Franziskus eine ‚Studienkommission zum Diakonat der Frau‘ ins Leben gerufen. Die Kommission formulierte jedoch ein einseitiges Ergebnis über das Frauendiakonat in den ersten Jahrhunderten der Kirche und dessen Auswirkungen heute. Deshalb wollen wir unsere eigenen Erfahrungen und Reflexionen mit der Kommission austauschen und die Ergebnisse dieses Austauschs abwarten.“²⁴ Damit eröffnet das Schlussdokument auch zukünftig die Möglichkeit zu detaillierten theologischen Forschungen zum Diakonat von Frauen. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Möglichkeit zu verweisen, die im Schlussdokument der Synode angesprochene Einführung neuer Dienstämter auch für Frauen, insbesondere die Einführung eines Dienstamtes „Leiterin der Gemeinde“, in Verbindung mit der Einführung eines Diakonates von Frauen zu diskutieren.

Diese theologische Forschung hinsichtlich des Diakonates von Frauen steht also gerade jetzt, nach der Synode und nach „Querida Amazonia“, an. Dabei wird allerdings nicht nur die skizzierte dogmatische und kirchenrechtliche Perspektive, sondern auch die biblische und historische Perspektive eine gewichtige Rolle zu spielen haben, wenn es darum geht, die Kontroverse um die Frage, ob Frauen als Diakoninnen, die in jedem Feld der kirchlichen Grundvollzüge handelten, sowohl biblisch bezeugt als auch kirchenhistorisch zu belegen sind, oder ob es sich um einen primär nichtsakramentalen diakonischen Dienst im Sinne von Diakonissen gehandelt hat. Hier gibt es unterschiedliche theologische Einschätzungen und kontroverse Positionen. In biblisch-theologischer Perspektive wird von der einen Seite betont, dass es bereits in den frühchristlichen Gemeinden Frauen als Diakoninnen gegeben habe, die nicht nur im engeren Sinn diakonisch tätig gewesen sind, sondern auch liturgisch und im Dienst der Verkündigung, also im gesamten Feld der kirchlichen Grundvollzüge, was dann dem sakramentalen Diakonat entspreche.²⁵ Dabei wird vor allem auf die Grußliste in

²³ Vgl. QA Nr. 2 und Nr. 3.

²⁴ Schlussdokument Nr. 103.

²⁵ Vgl. hierzu etwa Marlies Gielen, Frauen als Diakone in paulinischen Gemeinden, in: Winkler (Hg.): Diakonat der Frau (s. Anm. 16) 11–42; Gerhard Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Gerhard Dautzenberg u.a. (Hg.), Die Frau im Urchristentum Freiburg/Br. – Basel – Wien 1983, 320–338. Vgl. auch Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-

Röm 16 und die dort genannten Frauen, insbesondere auf Phoebe, verwiesen. Von anderer Seite dagegen wird angemerkt, dass Frauen zwar als Diakonissen tätig gewesen seien, was aber nicht dem sakramentalen Amt des Diakonats entspräche, und dass somit aus dem biblischen Befund nicht geschlossen werden könne, dass es in den frühchristlichen Gemeinden Diakoninnen gegeben habe.²⁶ Das Gleiche gilt für die Einschätzung hinsichtlich der weiteren Praxis der Kirche: Auf der einen Seite wird betont, dass es über einen längeren Zeitraum hinweg Diakoninnen gegeben habe²⁷, auf der anderen Seite wird ebendies verneint.²⁸

Zugleich gibt es theologische Stimmen, die zwar auch der Ansicht sind, dass es keine weiblichen Diakone, wohl aber Diakonissen gegeben habe, die daraus jedoch die Folgerung ziehen, dass es zwar kein sakramentales, aber ein nichtsakramentales Diakonat von Frauen geben könne.²⁹ Andere dagegen sehen darin keine Lösung, sondern erstens das Problem einer unbegründeten Einführung eines weiteren Amtes, und zweitens das Problem, dass Frauen sich durch solch ein nichtsakramentales und auf den diakonischen Grundvollzug der Kirche allein konzentriertes „Amt“ eher diskriminiert denn wertgeschätzt und gefördert fühlen könnten.³⁰ Es ist zu hoffen, dass weite-

theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh ²1993. Vgl. hierzu auch Christoph Böttigheimer, *Der Diakonat der Frau*, in: *MThZ* 47 (1996) 3, 253–266, hier 254f.

²⁶ Vgl. etwa Manfred Hauke, *Diakonissen waren keine Diakoninnen. Klarstellungen zum sakramentalen Diakonat der Frau*, in: *Theologisches* 42 (2012), 309–320. Anders dagegen Böttigheimer, *Der Diakonat der Frau* (s. Anm. 25) 261f.

²⁷ Vgl. hierzu etwa Anne Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, 2. Auflage mit aktualisierendem Nachtrag, Münster 2003; dies., *Frauen im frühen Christentum. Unter Mitarbeit von Livia Neureiter*, Berlin u.a. 2002; Dorothea Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*, Ostfildern 1999.

²⁸ Vgl. hierzu vor allem Aimé Georges Martimort: *Les Diaconesses. Essai historique*, Rom 1982. Vgl. auch Manfred Hauke, *Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zur Neuauflage des Standardwerkes von Aimé-Georges Martimort über die Diakonissen*, in: ders./Helmut Hoping (Hg.), *Der Diakonat. Geschichte und Theologie*, Regensburg 2019, 361–364. Zu einem anderen Ergebnis in Referenz auf die gleichen Quellen kommt dagegen Roger Gryson, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972, vgl. hierzu auch Anuth, *Frauendiakonat* (s. Anm 22) 72, Anm. 107.

²⁹ Besonders prominent wird der Vorschlag, in Anlehnung an den Dienst der Diakonissen ein eigenständiges weibliches Amt einzuführen, von Walter Kardinal Kasper vertreten, vgl. z.B. Walter Kardinal Kasper, *Das Zusammenwirken von Frauen und Männern in Leben und Dienst der Kirche*, in: Franz-Josef Bode (Hg.), *Als Mann und Frau schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche*, Paderborn 2013, 11–28, hier 27.

³⁰ Vgl. zu diesen skeptischen Positionen gegenüber einem nichtsakramentalen Diakonat aus einer Perspektive, die den sakramentalen Diakonat von Frauen befürwortet, Margit Eckholt, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Ostfildern 2012; Reininger, *Diakonat der Frau* (s. Anm. 27) 161f. Vgl. aus einer den Diakonat ablehnenden Perspektive Hauke, *Die Diskussion um den Diakonat der Frau* (s. Anm. 17) 64f.; ders., *Diakonissen waren keine Diakoninnen* (s. Anm. 26) 318; Menke, *Die triadische Einheit des Ordo* (s. Anm. 16) 370.

re biblische und kirchenhistorische Forschungsarbeiten hier Klarheit verschaffen können.

Ein weiteres wichtiges zukünftiges Forschungsfeld zur Frage des Diakonates von Frauen ist wiederum im systematisch-theologischen Feld angesiedelt, und zwar im Bereich einer auf die Ostkirchen bezogenen, mit ökumenischem Schwerpunkt verknüpften ekklesiologischen Forschung, da die Existenz von Diakoninnen bereits in der Alten Kirche des Ostens bezeugt ist.³¹ Hier bietet sich ein detaillierter Blick auf die armenisch-apostolische Kirche an. Denn dort existiert die Tradition weiblicher Diakone³² und ein dem römisch-katholischen liturgischen Formular für die Diakonenweihe vergleichbares Formular für die Diakoninnenweihe³³, wiewohl in der theologischen Forschung durchaus kontrovers diskutiert wurde, ob dieses Amt tatsächlich demjenigen des Diakonats in der römisch-katholischen Kirche gleichgestellt ist. Allerdings könnten diese Einschätzungen und Diskussionen dadurch eine neue Wendung erhalten, dass im September 2017 in der armenisch-apostolischen Kathedrale in Teheran die Anästhesistin Ani-Kristi Manvelian zur Diakonin geweiht wurde und somit die Existenz von Diakoninnen in der armenisch-apostolischen Kirche nicht nur eine historische Frage, sondern aktuell bezeugt ist. In der griechisch-orthodoxen Kirche wiederum existierte ein nichtsakramentales Amt der Diakonin, vergleichbar den Diakonissen. Im Jahr 2017 hat allerdings das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandria die Diakoninnenweihe wieder eingeführt, und es ist nun theologisch zu analysieren, inwiefern der Diakonats, zu dem dort Frauen zugelassen wurden, dem bislang ausschließlich Männern vorbehaltenen Diakonats in der römisch-katholischen Kirche gleicht, ob es sich also um ein sakramentales Amt mit gleichen Aufgaben und Funktionen oder um ein an die Diakonissen angelehntes Amt handelt.³⁴ Zu diesen Fragen besteht nun, wie skizziert, auch nach „Querida Amazonia“ durchaus die Möglichkeit zu vertiefter theologischer Forschung und Diskussion, gerade im Blick auf den noch ausstehenden Klärungsbedarf in den genannten Fragen.

³¹ Vgl. hierzu etwa Böttigheimer, *Der Diakonats der Frau* (s. Anm. 25) 255–259.

³² Vgl. hierzu etwa Jasmine Dum-Tragut, *Diakoninnen in der Armenisch-Apostolischen Kirche*, in: Winkler (Hg.), *Diakonats der Frau* (s. Anm. 16) 71–85; Eva Maria Synek, *Der Frauendiakonats der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen. Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion*, in: *Ostkirchliche Studien* 48 (1999), 3–21.

³³ Vgl. hierzu Kristin Arat, *Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche*, in: Teresa Berger – Albert Gerhards (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien 1990, 67–75.

³⁴ Vgl. etwa Natallia Vasilevich, *Frauenordination in der orthodoxen Kirche. Wird die Diakoninnenweihe im Patriarchat zu Alexandria der Flügelschlag der Schmetterlinge?*, in: Eckholt u.a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern* (s. Anm. 19) 262–272; Dr. Thomai Chouvarda: *Diakoninnen in der orthodoxen Kirche*, in: Eckholt u.a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern* (s. Anm. 19) 273–286. Vgl. auch Evangelos Theodorou, *Frauenordination in der Orthodoxen Kirche? Anmerkungen zum Diakonats der Frau*, in: Winkler (Hg.), *Diakonats der Frau* (s. Anm. 16) 43–57; ders., *Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition*, in: *Una Sancta* 33 (1978), 162–172; Synek, *Der Frauendiakonats der alten Kirche* (s. Anm. 32).

Prof. Dr. Saskia Wendel
Institut für Katholische Theologie
Systematische Theologie
Universität zu Köln
Klosterstr. 79e
50931 Köln
+49 (0) 221/470-2160 (Sek.); -3845 (Durchwahl)
saskia.wendel(at)uni-koeln(dot)de