

Herbert Frohnhofen

Weibliche Diakone in der frühen Kirche

Zweifellos darf die im Jahr 1981 von den deutschen Bischöfen ausgesprochene Empfehlung, „an die in Teilen der alten Kirche geübte Praxis der Weihe von Diakoninnen wieder anzuknüpfen“¹, als bedeutungsvolle Ermutigung gewertet werden, einen wichtigen Schritt zur vollen Gleichberechtigung der Frau auch in der katholischen Kirche zu gehen, indem ihr (zunächst) zumindest die unterste Stufe der Ordination erneut zugänglich gemacht wird. Wenn nun der römische Adressat dieser Empfehlung bis heute hierauf nicht in nennenswerter Weise reagiert hat, so mag dies auch daran liegen, daß die an gleicher Stelle geforderte weiterführende Diskussion mit dem Ziel, eine „größere Übereinstimmung der Meinung in der gesamten Kirche“ in dieser Frage zu erreichen, bisher noch nicht in genügender Weise geführt und deshalb ein von der Kirchenleitung möglicherweise erwarteter entscheidungsfähiger Konsens an der Kirchenbasis bislang noch nicht gefunden wurde. Um diese notwendige und gewünschte Diskussion aber zu befruchten, erscheint es höchst sinnvoll, die vorhandenen Zeugnisse über den Diakonat von Frauen in der frühen Kirche erneut zu sichten und der geforderten Erörterung zur Verfügung zu stellen².

Terminologisch ist hierbei von vornherein zu beachten, daß in den Quellen der frühesten Zeit der griechische Terminus „diakonos“ sowohl für den männlichen als auch den weiblichen Diakonat verwendet wird, während ab dem vierten Jahrhundert – für uns erstmals faßbar in den Akten des Nizänums³ – auch und überwiegend die weibliche Form „diakonissa“ auftaucht. Die Verwendung letzterer zeigt auch terminologisch einen zu dieser Zeit bereits entwickelten viel deutlicheren Unterschied zwischen weiblichem und männlichem Diakonat an, wobei freilich zu beachten ist, daß in sehr seltenen Fällen diese Form, parallel zu „presbyterissa“ und „episcopissa“, die Ehefrau des (männlichen) Diakons bezeichnet⁴.

Das Neue Testament

Wenngleich der Begriff „diakonos“ und sein Wortfeld in den Schriften des Neuen Testaments in aller Regel noch unspezifisch etwa im Sinn eines Bedienenden bei der Mahlzeit (Joh 2, 5.9), des Dieners eines Herrn (Mt 22, 13), Gottes (Röm 13, 4; 2 Kor 6, 4), Jesu Christi (Joh 12, 26; 2 Kor 11, 23 u. a.), einer

Gemeinde (1 Kor 3, 5; Kol 1, 25) oder in ähnlichen Bedeutungen vorkommt, wird er an einigen Stellen zweifellos auch bereits im Sinn eines kirchlichen Amtes verwendet⁵; in einzelnen Fällen ist dabei eindeutig von Frauen als Inhaberinnen dieses Amtes die Rede⁶.

So ist es zunächst *Paulus*, der in seinem um das Jahr 55 verfaßten Brief an die römische Gemeinde unmittelbar vor einer längeren Grußliste eine Frau namens Phöbe erwähnt, die er als „Diakon“ (*diakonos*) der Gemeinde von Kenchreä, einer nahe Korinth gelegenen Hafenstadt, bezeichnet und die bereits vielen zur „Helferin“ (*prostatis*) geworden sei (16, 1f.). Den verschiedenen, von Gerhard Lohfink schon angeführten plausiblen Gründen dafür, daß der Ausdruck „*diakonos*“ hier bereits als eine Amtsbezeichnung, wenngleich vielleicht noch nicht mit genau abgegrenztem Funktionsbereich, zu verstehen ist⁷, ist von uns noch hinzuzufügen, daß auch die Tatsache, daß hier die männliche Form des Wortes als Titel einer Frau benutzt wird, sehr deutlich in diese Richtung weist, da Amtsbezeichnungen bis hinein in unsere Zeit und Sprache oftmals allein in der männlichen Form verwendet werden, selbst wenn inzwischen Frauen das entsprechende Amt bekleiden. Auch Origenes, sowie später Johannes Chrysostomos, Theodoret von Kyros u. a. interpretieren diesen Text auf die gleiche Weise⁸.

Zum zweiten ist es der bekannte *Ämter Spiegel* im gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschriebenen sogenannten ersten Timotheusbrief, der innerhalb des den Diakonen gewidmeten Abschnitts (3, 8–13) auch Frauen erwähnt (3, 11). Keinesfalls sind an dieser Stelle irgendwelche Frauen der Gemeinde gemeint, da es sich ja um einen sehr knapp gehaltenen *Ämter Spiegel* handelt, das heißt um eine Aufstellung von Anforderungen, die an Amtsträger gestellt werden. Auch die Ehefrauen der männlichen Diakone, die man immer wieder in den hier angesprochenen Frauen gesehen hat, scheiden als Erklärungskandidaten aus, da weder ein dieses Verhältnis anzeigendes Pronomen auffindbar ist noch in diesem Fall schlüssig zu begründen wäre, warum in dem unmittelbar vorausgehenden *Ämter Spiegel* für die Episkopen (3, 1–7) nicht auch Anforderungen an deren Ehefrauen aufgeführt sind, obwohl sie doch weit höher gestellt und selbstverständlich auch verheiratet (3, 2, 4f.) sind. Es bleibt uns also allein die Deutung, daß auch hier von weiblichen Diakonen als Amtsträgerinnen die Rede ist, die, da in einem Atemzug mit ihren männlichen Kollegen genannt, in völlig gleichberechtigter Stellung mit diesen zu stehen scheinen. Auch bezüglich dieser Textstelle finden wir eine entsprechende Interpretation bereits bei den frühkirchlichen Autoren Johannes Chrysostomos und Theodoret von Kyros⁹.

Insbesondere wenn man die aufgeführten Beispiele im Zusammenhang mit der ohnehin für das erste christliche Jahrhundert nicht bezweifelbaren, noch teilweise recht bedeutsamen Stellung der Frau in den kirchlichen Gemeinden betrachtet¹⁰, erscheinen damit Anfänge eines weiblichen Diakonats zu dieser Zeit zumindest in einigen Gemeinden des Orients bereist als selbstverständlich gegeben.

Zeugnisse aus dem zweiten Jahrhundert

Im zweiten christlichen Jahrhundert ist es einzig der für die Erforschung der rechtlichen Grundlagen der Christenverfolgungen durch den römischen Staat so bedeutende Brief Nr. 96 des jüngeren *Plinius*, des Statthalters von Bithynien, an Kaiser Trajan aus dem Jahr 112, also eine außerchristliche Quelle, die auf das Vorhandensein von weiblichen Diakonen hinweist. Plinius schreibt, er habe es als nötig befunden, aus zwei Mägden, die bei den Christen „Dienerinnen“ (*ministrae*) genannt würden, die Wahrheit über den christlichen Glauben mit Hilfe der Folter zu erforschen¹¹. Wenngleich an dieser Stelle nicht das griechische Fremdwort „diakonos“ in den lateinischen Text übernommen ist, deutet doch die Tatsache, daß die Frauen, wie es Plinius aufgefallen ist, bei den Christen den Titel „Dienerinnen“ tragen, auch im Hinblick auf eine ganz ähnliche Formulierung für im liturgischen Dienst tätige Diakone bei Justin¹², darauf hin, daß diese Frauen ein Diakonenamt in ihrer Gemeinde ausgefüllt haben. Wie dieses freilich des näheren gestaltet war, läßt sich von uns nicht mehr feststellen.

Was die übrigen christlichen Quellen des zweiten Jahrhunderts angeht, so finden wir in diesen, trotz teilweise bereits detaillierter Beschreibung der verschiedenen kirchlichen Ämter und Dienste, keinerlei explizite Hinweise auf weibliche Diakone in dieser Zeit. Immerhin interpretieren aber die alexandrinischen Theologen *Klemens* und *Origenes* die genannten Aussagen der Schrift im Sinn des Vorhandenseins von Diakoninnen¹³, während sich Vertreter der lateinischen Kirche, wie vor allem *Tertullian*¹⁴, ausdrücklich gegen die Einsetzung von Frauen in kirchliche Ämter aussprechen. Die Aufgaben der Diakonin – Hausseelsorgerin, Missionarin, Besucherin von Kranken und Gefangenen usw. – scheinen zu dieser Zeit von Mitgliedern des im ersten Jahrhundert allein karitativen Zwecken sowie ab dem dritten Jahrhundert dann vorrangig der Askese gewidmeten Witwen- bzw. Jungfrauenstands wahrgenommen worden zu sein¹⁵.

Die Didaskalie

Im dritten Jahrhundert ist es vor allem die zu Beginn des Jahrhunderts im syrischen Raum vermutlich von einem Judenchristen verfaßte und dann auch in Oberitalien als Gemeindeordnung anerkannte sogenannte *Didaskalie*, welche besondere Bedeutung als Zeugnis über den weiblichen Diakonat besitzt. Der Diakonat insgesamt gilt dem Verfasser so viel, daß er in einer Aufzählung der verschiedenen Dienste in der Kirche die männlichen und weiblichen Diakone gleich nach dem Bischof nennt sowie, hiermit einen Vergleich des Ignatios (Magn. 6, 1) wieder aufnehmend und für den weiblichen Diakonat in singulärer Weise ausgestaltend, diese Dreieinheit der kirchlichen Dienste mit der göttlichen

Trinität parallelisiert. Während der Bischof die Stelle der ersten göttlichen Person einnimmt, gilt der männliche Diakon als „Stellvertreter Christi“ und die Diakonin als „Statthalterin des Heiligen Geistes“; die Presbyter sowie die Witwen und Waisen folgen in der Reihenfolge erst hiernach¹⁶. Inwieweit freilich die Parallelisierung der Diakonin mit dem Heiligen Geist allein in äußerlicher Weise auf das weibliche Geschlecht der entsprechenden Termini für den Heiligen Geist in der hebräischen und syrischen Sprache zurückzuführen ist, oder aber das Bewußtsein um einen tieferen Zusammenhang zwischen beidem erweist, ist von uns heute nur schwer zu entscheiden.

Der Bischof, so wird außerdem in der Didaskalie erklärt, soll seine Diakone nach Rechtschaffenheit selbst auswählen und einsetzen, und zwar einen Mann zur Ausübung der „vielen notwendigen Dienste“ sowie eine Frau speziell für den Dienst an den Frauen. Der Einsatz einer Frau wird dabei näherhin unter anderem damit begründet, daß ein männlicher Diakon etwa zu Krankenbesuchen oder -waschungen bei Frauen aus der Gemeinde, welche in einem Haus wohnen, das Nichtchristen gehört, (wegen des zu befürchtenden Geredes) nicht geschickt werden könne. Außerdem sollen Diakoninnen, freilich nach der Herabrufung des Heiligen Geistes durch Männer auf sie, die vor der Taufe stattfindenden (Ganzkörper-)Salbungen von weiblichen Täuflingen vornehmen, weil sie nicht nackt von Männern gesehen werden sollen; die taufenden Männer – das Taufen selbst wird den Frauen mit der wenig aussagekräftigen Begründung, daß auch Jesus von einem Mann, nämlich Johannes, und nicht von seiner Mutter getauft worden sei, unterschagt¹⁷ – sollen die Salbungen bei Frauen nur dann vornehmen, wenn weder Diakonin(nen) noch andere Frauen der Taufe beiwohnen; ausgenommen ist lediglich die in Verbindung mit der Handauflegung vollzogene alleinige Salbung des Hauptes, das heißt die Firmung, welche der Taufende (Mann) selbst vornimmt. Nach der Taufe und Salbung soll die Diakonin auch die Unterweisung und Erziehung des Täuflings durchführen. Als „weibliche Diakone Jesu“ werden im Anschluß an Mt. 27, 56 parr. Maria von Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus und des Josef, sowie die Mutter der Zebedäussöhne bezeichnet¹⁸. Über männliche und weibliche Diakone gemeinsam wird gesagt, daß sie den Bischof in seinen Handlungen nachahmen und ihm gehorchen sollen¹⁹.

Diese Festlegungen der sicher sehr weit verbreiteten und akzeptierten Didaskalie machen deutlich, daß der Diakonat der Frau spätestens im dritten Jahrhundert zumindest im syrischen Raum zu einer festen Einrichtung geworden und weithin verbreitet zu sein scheint. Zwar ist der Aufgabenbereich der weiblichen Diakone gegenüber demjenigen ihrer männlichen Kollegen zunächst etwas eingeschränkt (an späterer Stelle im Text werden beide Aufgabenbereiche aber parallelisiert); doch scheint dies auf ihre (fast) ebenbürtige Stellung in der kirchlichen Hierarchie, welche auch durch die parallele Einführung in den Text deutlich wird, keinen negativen Einfluß gehabt zu haben. Auch die Unterweisung ist neben der Salbung

der Täuflinge und den Krankenbesuchen bei Frauen selbstverständliche Aufgabe der Diakoninnen; eigenartiger Weise wird die Taufspendung den Frauen grundsätzlich untersagt.

Das vierte bis sechste Jahrhundert im Orient

In der Folgezeit zeichnet sich in den orientalischen Kirchen eine immer weitere Verbreitung des weiblichen Diakonats ab, wobei freilich das Aufkommen der weiblichen Benennung „Diakonisse“ eine viel deutlichere Differenzierung zwischen männlichem und weiblichem Diakonat bereits anzeigt. Für das Ende des vierten Jahrhunderts besitzen wir Zeugnisse über das Vorhandensein von Diakonissen in Konstantinopel, Antiochien, Jerusalem, Kaisareia in Palästina, Kappadokien, Phrygien und an anderen Orten²⁰. Etwa im Jahr 535 gibt es in der Kirche der Hauptstadt Konstantinopel neben 60 Priestern, 100 männlichen Diakonen, 90 Subdiakonen, 110 Lektoren und 25 Sängern auch 40 weibliche Diakone²¹. Aus den vielfältigen Erwähnungen der Funktion und Lebensweise der Diakonissen in Konzilsakten, theologischen Schriften und auch römischen Reichsgesetzen sind, nach Sachgebieten zusammengefaßt, die folgenden die wichtigsten:

Der *Aufgabenbereich* der Diakonissen bleibt zunächst so, wie er in der Didaskalie ausführlich besprochen wird. So betont etwa Epiphanius, der bekannte Bischof von Salamis auf Zypern, in seinem zwischen 374 und 377 „gegen 80 Häresien“ gerichteten Werk mit dem Namen Panarion, daß das Priestertum weder im Alten noch im Neuen Testament an Frauen gegeben worden sei, und fährt dann fort²²:

„Hingegen gibt es durchaus in der Kirche den Ordo (tagma) der Diakonissen; dies aber nicht um priesterliche Funktionen auszuüben..., sondern wegen des Anstands des weiblichen Geschlechts, ...damit der Körper der Frau nicht dem Blick der Männer ausgesetzt ist, die den priesterlichen Dienst tun. Deshalb soll er von einer Diakonisse gesehen werden, die den Auftrag des Priesters erhalten hat, während der Nacktheit Sorge für die Frau zu tragen.“

Darüber hinaus bestätigt Pelagius, daß Diakonissen in den orientalischen Kirchen auch im fünften Jahrhundert neben dieser Mithilfe bei der Taufe auch sehr wesentlich in der Verkündigung eingesetzt werden²³. Ab dem vierten Jahrhundert scheint auch die Leitung eines Klosters, entsprechend der vereinzelt antreffbaren Verbindung von Diakonenordination und Abtswürde, oftmals mit dem Empfang der Diakonissenordination verknüpft gewesen zu sein²⁴.

Bezüglich der *Lebensweise* der Diakoninnen werden die spätestens seit dem vierten Jahrhundert zunehmend etwa mit der Ordination der Priester verbundene Auffassung einer Sakralisierung sowie eines hiermit im Zug der neuplatonischen Philosophie in Verbindung gebrachten Ideals der sexuellen Enthaltbarkeit und die verbreitete Hochschätzung der nur einmaligen Ehe auch auf die Diakoninnen übertragen. Nach Epiphanius dürfen die Diakonissen deshalb nur einmal verheira-

tet gewesen sein und müssen jetzt enthaltsam leben, oder aber sie müssen Jungfrauen sein²⁵. Sogar mittels eines Reichsgesetzes wird im Jahr 535 dann bestimmt, daß Diakonissen unverheiratet oder Witwen eines einzigen Mannes sein sollen²⁶; wenn eine Diakonisse nach der Ordination noch heiratet, soll sie mitsamt ihrem Ehemann im Bann sein²⁷. Bei schlechter Lebensführung überhaupt, so bestimmt man später, sollen die Diakonissen abgesetzt und mit ihrem Vermögen lebenslang in ein Kloster verbannt werden²⁸.

Vor allem um die geforderte Lebensweise der Diakoninnen sicherzustellen, wird sehr bald ein nicht geringes *Mindestalter* für die Einsetzung in das Diakonissenamt gefordert, welches im einzelnen freilich Schwankungen unterliegt. So fordert etwa ein theodosianisches Gesetz im Jahr 390 in Angleichung an die Bedingungen für den Eintritt in den Witwenstand ein Mindestalter von 60 Jahren²⁹; das Chalkedonense (451) begnügt sich hingegen mit 40 Jahren, welches durch die Novelle 123 aus dem Jahr 546 bestätigt wird³⁰. Ein Reichsgesetz aus dem Jahr 535 hingegen forderte ein Mindestalter von etwa 50 Jahren für den Eintritt in den Diakonissenstand³¹. Das wenig langfristig geplantes Handeln in dieser Frage zu erkennen gebende Auf und Ab des Mindestalters für Diakonissen legt die Vermutung nahe, daß hier entsprechend den jeweiligen Verhältnissen ein Kompromiß zwischen dem Bedarf an Diakonissen einerseits sowie der Sicherheit über ihr sexuell enthaltsames Leben andererseits gesucht wurde.

Die lateinische Kirche im vierten bis sechsten Jahrhundert

In der lateinischen Kirche bleibt im Gefolge der zitierten Tertullianischen Ausführungen das Diakonenamt für Frauen in der Kirche zunächst unbekannt; die Hippolytsche *Traditio Apostolica* beispielsweise erwähnt allein den Witwen- und den Jungfrauenstand als (freilich nicht ordinierte) kirchliche Dienste³². Als dann um die Mitte des vierten Jahrhunderts durch die Übersetzung der *Didaskalie* und anderer orientalischer Schriften der Brauch der orientalischen Kirche auch im Okzident bekannt wird und einige christliche Gruppierungen diesen übernehmen, wenden sich Vertreter der Großkirche bzw. Konzilien vehement dagegen.

So ist es besonders etwa der sogenannte Ambrosiaster, der gegen die Kataphryger (Montanisten) um 370 formuliert³³:

„Sie behaupten in ihrer kühnen Phantasie, unter dem Vorwand, daß Paulus sich an Frauen nach den Diakonen wendet, daß man auch Diakonissen ordinieren müsse. Dabei wissen sie, daß die Apostel sieben (männliche) Diakone ausgewählt haben: hätte sich nicht eine einzige geeignete Frau in diesem Moment gefunden, während doch im Umkreis der 11 Apostel, wie wir lesen, heilige Frauen waren?... Während dieser (d. i. Paulus) der Frau vorschreibt, in der Kirche Ruhe zu halten, fordern sie im Gegensatz dazu für sie die Autorität, die der Diakonat in der Kirche trägt.“

Indem hier sowohl auf die Auswahl der sieben Männer (Apg 6, 3) als auch auf das in den ersten Korintherbrief nachträglich eingefügte Schweigegebot für die Frau in

der Kirche (14, 34f.) zurückgegriffen wird, sucht man allein (vermeintlichen) Anhalt an der Schrift, während ein schlüssiges, in der Sache begründetes Argument gegen die Diakonissenordination offenbar nicht vorzubringen ist. Auch Phöbe wird von diesem Autor selbstverständlich nicht als Diakonin anerkannt³⁴. Im Jahr 396 spricht sich dann auch ein Konzil von Nîmes sehr deutlich gegen die Einsetzung von (vermutlich) Diakonissen aus und erkennt die diesen erteilte Ordination nicht an³⁵:

„Es wurde auch von einigen erzählt, daß – entgegen der apostolischen Disziplin und unbekannt bis zum heutigen Tag – Frauen, man weiß nicht wo, in einen levitischen Dienst eingesetzt worden zu sein scheinen. Dies erlaubt die kirchliche Disziplin nicht, denn es ist unpassend. Eine solche Ordination muß, da sie gegen die Vernunft erfolgt ist (sic!), annulliert werden, und es ist darauf zu achten, daß in Zukunft sich niemand mehr anmaßt, so zu handeln.“

Immerhin geht aus diesem Text hervor, daß der Brauch, Diakonissen einzusetzen und auch zu ordinieren, gegen Ende des vierten Jahrhunderts in Gallien so weit verbreitet ist, daß sich ein Regionalkonzil hiergegen verwahrt. Freilich gibt es auch hier keine plausible Begründung als die bisherige Übung in der (nur lateinischen!) Kirche sowie die Behauptung, daß die Ordination von Frauen „unvernünftig“ sei. In ähnlicher Weise wendet sich auch ein Konzil von Orange im Jahr 441 gegen die Ordination von Diakonissen³⁶, was durch Konzilien von Epaone (517) und Orléans (533), freilich unter Vermeidung des Ausdrucks „Ordination“, erneut aufgegriffen wird³⁷. Dabei gehen die Akten des Konzils von Orange eindeutig davon aus, daß es Frauen gibt, die entgegen dem kirchlichen Recht die Diakonen-„Benediktion“ erhalten haben. Heiraten sie hiernach ein zweites Mal, so sollen sie bis zur Übernahme einer entsprechenden Bußstrafe exkommuniziert werden.

Insgesamt steht die als orthodox anerkannte lateinische Kirche dem weiblichen Diakonenamt also während der gesamten ersten sechs Jahrhunderte sehr negativ gegenüber, wenngleich, unter Einfluß der Ostkirchen, das tatsächliche Vorkommen von weiblichen Diakonen während dieser Zeit auch in der lateinischen Kirche nicht ganz zu leugnen ist.

Die Ordination der weiblichen Diakone³⁸

Sowohl weil in der frühen Kirche des Westens der weibliche Diakonat grundsätzlich zumeist abgelehnt wird, als auch aufgrund einer hier stark verbreiteten Reserve gegen eine Frauenordination überhaupt – so wendet sich Hippolyt in seiner *Traditio Apostolica* ausdrücklich gegen eine Handauflegung bei Frauen, die etwa in den Witwen- oder Jungfrauenstand aufgenommen werden; die Handauflegung solle dem (männlichen) Klerus vorbehalten bleiben³⁹ –, finden sich Zeugnisse über Diakonissenordinationen hier nur insoweit, als diese von Konzilien eindringlich mißbilligt werden. So heißt es etwa in dem Beschluß des bereits erwähnten Konzils von Orange (441): „Diakonissen sollen auf keine Weise ordiniert werden;

wenn es schon welche gibt, sollen sie die Häupter neigen zur Segnung, die durch das Volk gegeben wird.“⁴⁰

In den östlichen Kirchen sind Zeugnisse über Diakonissenordinationen (mit Handauflegung) hingegen weit verbreitet. Während etwa die Akten des Nizänums (325) noch betonen, daß die (von den Paulianisten zur Catholica übergetretenen) Diakonissen „keinerlei Handauflegung erhalten sollen und deshalb in jeder Hinsicht den Laien zuzuzählen sind“⁴¹, finden wir sowohl in einem Reichsgesetz Theodosius' II. und Valentinus' III. aus dem Jahr 434, in welchem die Diakonissen in einer Aufzählung dem Klerus zugerechnet und dabei nach dem männlichen Diakon und vor dem Subdiakon genannt werden⁴², als auch in den Akten des Chalkedonense (451) deutliche Aussagen über eine Ordination (mit Handauflegung) der Diakonissen⁴³. Ebenso betont ein Reichsgesetz aus dem Jahr 535, daß dieselben Regeln, nach denen die Kleriker ausgewählt und eingesetzt werden, auch für die Diakonissen gelten sollen; von der Handauflegung ist dabei wiederum ausdrücklich die Rede⁴⁴.

In der Didaskalie, also der Schrift, die sich über den Diakonat der Frau in den ersten Jahrhunderten, nach unserer Überlieferung, am ausführlichsten verbreitet, finden wir über die Einsetzung bzw. Ordination der weiblichen Diakone zwar keinen Hinweis; allerdings enthalten die am Ende des vierten Jahrhunderts zusammengestellten sogenannten Apostolischen Konstitutionen, in die auch die Didaskalie aufgenommen wurde, ein Ordinationsgebet für weibliche Diakone, das sehr wahrscheinlich ebenfalls dem syrischen Raum und vermutlich gar der Entstehungszeit der Didaskalie entstammt. Den weiblichen Diakonen sollen nach dieser Anordnung unter Beistand des Presbyteriums, der Diakone und der Diakonissen vom Bischof die Hände aufgelegt und dazu die Worte gesprochen werden⁴⁵:

„Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus,
Schöpfer des Mannes und des Weibes,
Du hast Maria, Debbora,
Anna und Holda mit Geist erfüllt,
Du hast es nicht für unwürdig gehalten,
daß Dein eingeborener Sohn
aus einem Weibe geboren wurde,
und im Zelte des Zeugnisses
und in dem Tempel hast Du Wächterinnen
der heiligen Tore aufgestellt.

Siehe auch jetzt auf diese Deine Dienerin,
die zu Deinem Dienste (Diakonat) gewählt worden ist,
und gib ihr den Heiligen Geist
und reinige sie von aller Befleckung des Fleisches und Geistes,
daß sie das ihr anvertraute Werk würdig verrichte
zu Deiner Ehre und Liebe Deines Christus,
mit welchem Dir und dem Heiligen Geiste
Ehre und Anbetung sei in Ewigkeit. Amen.“

Während die Anamnese dieses Gebets an verschiedene Frauen erinnert, die für die Offenbarung Gottes eine herausgehobene Bedeutung haben und dabei die Rolle Mariens besonders hervorhebt, ist die Epiklese sehr kurz gehalten und umschreibt den Dienst der Diakonin nicht genau, um ihn etwa von demjenigen des männlichen Diakons abzugrenzen. Sowohl aus der Anamnese und der Epiklese dieses Gebets also wie auch aus der Anordnung, daß die Diakonissen ebenso wie die männlichen Diakone den Bischof bei der Ordination weiterer Diakonissen unterstützen sollen, geht deutlich das Bemühen hervor, die Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter im Diakonat zu betonen, um damit vielleicht sogar bereits einigen die Stellung der Frau herabsetzenden Tendenzen in anderen Teilen der Kirche zu begegnen. Insbesondere die Tatsache, daß der Dienst der Diakonin nicht genau spezifiziert und damit etwa auf den Dienst für die Frauen der Gemeinde beschränkt wird, macht deutlich, daß eine völlige Gleichbewertung des männlichen und weiblichen Diakonats zu bestehen scheint.

Zusammenfassung

Nach der Durchsicht der wichtigsten Quellen zum Diakonat der Frau in der frühesten Kirche, können wir zusammenfassend folgendes festhalten:

1. Schon in den Schriften des Neuen Testaments werden an einigen Stellen weibliche Diakone als Amtsträgerinnen erwähnt, deren Dienst demjenigen ihrer männlichen Kollegen vollständig zu entsprechen scheint. Demgegenüber finden wir im zweiten Jahrhundert in kirchlichen Quellen, trotz teilweise detaillierter Beschreibung der verschiedenen Dienste, überhaupt keinen Hinweis auf weibliche Diakone, was zu der Annahme berechtigt, daß in Parallele zur allgemeinen negativen Entwicklung der Stellung der Frau in der Kirche zu dieser Zeit auch der Diakonat den Frauen nun vorenthalten wird.

2. Erst im dritten Jahrhundert gewinnt der weibliche Diakonat in den Kirchen des Orients wieder an Profil. Seine Funktionen, die insbesondere Handlungen betreffen, die man Männern aus Gründen der Schicklichkeit nicht anvertrauen möchte, werden genau festgelegt. Daneben werden Regeln für die Lebensweisen der Diakonissen und das zu ihrer Ordination notwendige Mindestalter aufgestellt, die freilich je nach Bedarfslage der Situation angepaßt werden. Die lateinische Kirche hingegen wehrt sich vehement gegen den Einsatz von Diakonissen, führt zur Begründung allerdings lediglich die (erst junge) Tradition und eine verbreitete Minderbewertung der Frau ins Feld.

3. Eine Ordination, die derjenigen der (übrigen) Kleriker vergleichbar ist, ist für Diakonissen in den östlichen Kirchen offensichtlich recht verbreitet, ja die Regel. Die lateinische Kirche wehrt sich auch hiergegen mit großer Kraft.

Insgesamt erheben wir aus dem Gesagten, daß trotz einer allgemeinen Gering-

schätzung der Frau in der frühen Kirche in den Ostkirchen ordinierte weibliche Diakone, deren Tätigkeitsbereich von der Mithilfe bei der Taufspendung bis hin zur Verkündigung reichte, recht verbreitet waren. Für unsere gegenwärtige Zeit mag man hieraus entnehmen, daß eine Zulassung der Frau (zumindest) zur Diakonen-Ordination nahegelegt wird, und zwar nicht allein aufgrund des zunehmenden Bewußtseins darum, daß es dem Auftrag Jesu mehr entspricht, die persönlichen Gnadengaben als bedeutsameres Kriterium für eine Amtsübertragung in der Kirche anzusehen als das Geschlecht, sondern außerdem sogar aufgrund der an sich der Frau nicht gerade freundlich gegenüberstehenden Tradition in der frühen Kirche. Daß hierbei in unserer Zeit die mit dem Diakonat verbundenen Aufgaben nicht nach dem Geschlecht differenziert werden sollten, versteht sich im Hinblick auf die in der Regel identische Ausbildungssituation bei Mann und Frau wohl von selbst.

ANMERKUNGEN

¹ Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, 23f.

² Die wichtigste Lit.: A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (Freiburg 1926); ders., Art. Diakonisse, in: RAC III (1957) 917–928; R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne (Gembloux 1972); A. G. Martimort, Les diaconesses (Rom 1982). ³ Kan. 19 (COD 14).

⁴ Konzil v. Tours (567), Kan. 20 (CCL 148 A, 184); dazu Martimort, a. a. O. 201f.

⁵ Phil 1, 1; 1 Tim 3, 8. 12. Die Vulgata übersetzt hier mit dem Fremdwort „diaconus“, während sie sonst „minister“ benutzt (H. W. Beyer, Art. Diakoneo, in: ThWNT II 81–93, 89).

⁶ G. Lohfink, Weibl. Diakone im NT, in: Die Frau im Urchristentum, hrsg. v. G. Dautzenberg (Freiburg 1983) 320–338. ⁷ Ebd. 326.

⁸ Origines, Ep. ad Rom. 10, 17 (PG 14, 1278 A–C); Joh. Chrys., Ep. ad Rom. 30, 2 (PG 60, 665); Theodoret, Ep. ad Rom. 16, 1–3 (PG 82, 217 D, 220 A).

⁹ Joh. Chrys., Ep. I ad Tim. 3, Hom. 11, 1 (PG 62, 553); Theodoret, Ep. I ad Tim. 3, 11 (PG 82, 809 A).

¹⁰ H. Frohnhofen, Die Stellung der Frau im frühen Christentum, in: dieser Zschr. 203 (1985) 844–852, bes. 845 ff.

¹¹ Plinius, Br. 96, 8 (Durry IV 96). ¹² 1 Apol. 65; vgl. Martimort, a. a. O. 22.

¹³ Klem. Alex., Strom. III 53, 3f. (GCS 52, 220, 20–28); Origines, Ep. ad Rom. 10, 17 (PG 14, 1278 A–C).

¹⁴ Praescr. haer. 41, 5 (CCL 1, 221, 13 ff.); dazu Gryson, a. a. O. 41–49.

¹⁵ Belege bei Kalsbach, Art. Diakonisse 917f.

¹⁶ Didask. II 26, 4–8 (Funk I 104). ¹⁷ Ebd. III 9, 1f. (198, 31–200, 3).

¹⁸ Ebd. III 12 (208, 8–210). ¹⁹ Ebd. III 13 (212; 216).

²⁰ Zusammenst. b. Martimort, a. a. O. 120–124. ²¹ Nov. 3, 1 (Schoell-Kroll 21, 4–8).

²² 79, 3, 6 (GCS 37, 478, 16–22). ²³ Exp. in Rom. 16, 1 (TS IX/2, 121f.).

²⁴ Nachweise bei Martimort, a. a. O. 133–137. ²⁵ De fide 21, 10 (GCS 37, 522, 18–22).

²⁶ Nov. 6, 6 (Schoell-Kroll 43); vgl. auch Nov. 123, 13 (604).

²⁷ Konzil v. Chalkedon, Kan. 15 (COD 70). ²⁸ Nov. 123, 30 (Schoell-Kroll 616).

²⁹ Cod. Theod. 16, 2, 27 (Mommsen I/2, 843f.). ³⁰ Nov. 123, 13 (Schoell-Kroll 604).

³¹ Nov. 6, 6(43). ³² 10; 12 (Botte 30; 32). ³³ Com. in Tim 3, 11 (CSEL 81/3, 268).

³⁴ Com. in Rom 16, 1f. (CSEL 81/1, 476). ³⁵ Kan. 2 (CCL 148, 50). ³⁶ Kan. 25 (CCL 148, 84).

³⁷ Konzil v. Epaone, Kan. 21 (CCL 148 A, 29); Konzil v. Orléans, Kan. 17 (CCL 148 A, 101).

³⁸ O. Barlea, Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit (München 1969).

³⁹ 10; 12 (Botte 30; 32). ⁴⁰ Kan. 25 (CCL 148, 84); vgl. auch Konzil v. Nîmes, Kanon 2 (CCL 148, 50).

⁴¹ Kan. 19 (COD 14). ⁴² Cod. Theod. 5, 3, 1 (Mommsen I/2, 220). ⁴³ Kan. 15 (COD 70).

⁴⁴ Nov. 6, 6 (Schoell-Kroll 43 ff.); vgl. auch Nov. 3 Praef. (18, 26f.) u. Nov. 6 Titel (35, 17f.).

⁴⁵ Apost. Konst. VIII 19f. (Funk I 524f.).