

AUS DEM LEBEN DER KIRCHE

Die Zweite Phöbe

Zur Frage von Frauenämtern in der Katholischen Kirche¹

1. Kontinuität und Diskontinuität: der weite Weg von den biblischen „Ämtern“ zu heutigen Frauenämtern in der Kirche

Auf einer Jerusalemer Grabinschrift aus dem 4. Jh. heißt es:

„*Sophia, he diakonos, he deuthera Phoibe*“²

also ganz wörtlich übersetzt:

„*Sophia, die Diakon, die zweite Phöbe*“.

Vermutlich rekurriert die Grabinschrift wie viele jüngere ostkirchliche Ordinationsgebete für Diakoninnen³ auf die „diakonos“ Phöbe, die das Postskript des Römerbriefes erwähnt. Was die Funktionen jener Frau genau waren, die Paulus in Röm 16,1 f als „diakonos“ der Kirche in Kenchreä und „prostatís“ seiner selbst und vieler anderer bezeichnet, ist nicht mit Sicherheit zu rekonstruieren⁴. Die Erwähnung im Römerbrief enthält keine detaillierte Beschreibung ihres Engagements in der Jesusbewegung. Sie ist eine Empfehlung an die römische Gemeinde, die angehalten

¹ Nachfolgender Beitrag geht auf ein Referat im Rahmen eines Studentages des Katholischen Akademikerverbandes der ED Wien im Oktober 1996 zurück, der unter dem Motto „*Ich empfehle euch unsere Diakonin Phöbe ...*“ stand.

² Zit. nach G.H.R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*. Bd. 4. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979. North Ryde 1987, Nr. 122, 239; siehe zuletzt auch: U.E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG Bd. 61). Göttingen 1996, 154 ff.

³ Vgl. das im Codex Barberini gr. 336 (8./9. Jh.) überlieferte zweite Ordinationsgebet nach dem byzantinischen Ritus: Text in deutscher Übers. zuletzt bei A.-A. Thiermeyer, *Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen*, in: *ThQ* 173 (1993) 226–236; hier: 232; wiederabgedruckt in: W. Gross (Hg.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*. München 1996, 53–63; hier: 59, aber auch die armenisch-georgische Euchologienüberlieferung: Text in französischer Übers. bei A.-G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique* (BEL.S Bd. 24). Rom 1982, 181. Ein syrisches Beispiel wurde schließlich vor einigen Jahren von Orioli in italienischer Übers. zugänglich gemacht: G. Orioli, *Il testo dell'ordinazione delle diaconesse nella chiesa di Antiochia dei Siri*, in: *Apoll.* 62 (1989) 633–640; hier: 639.

⁴ Vgl. zuletzt M. Ernst, *Die Funktionen der Phöbe (Röm 16,1f) in der Gemeinde von Kenchreai*, in: *PzB* I (1992) 135–147 sowie das Resümee von S. Bucher-Gillmayr/M. Hantschka/K. Huber/Ch. Koch, *Frauen tragen Verantwortung. Biblische Aspekte zum Thema*, in: *ThPQ* 143 (1955) 170–185; des weiteren B.J.D.G. Dunn, *World Biblical Commentary* Bd. 38B. Dallas 1988.

wird, Phöbe „im Herrn auf eine der Heiligen würdige Weise aufzunehmen und ihr in jeder Sache, für die sie euch braucht, beizustehen“. Allerdings erhellt der Begriff „prostatis“ ein klein wenig das Profil der Phöbe: er läßt jedenfalls auf große Wertschätzung seitens des Paulus schließen, wahrscheinlich sogar auf ein soziales Abhängigkeitsverhältnis. „Prostatis“ kann man nicht nur allgemein mit Beistand, HelferIn übersetzen, sondern auch als Vorsteherin (eines Vereines) oder Konsulin (i. S. von wirtschaftlicher und rechtlicher Vertreterin von Nichtbürgern). Vor allem aber wurde in Regionen mit starkem römischem Einfluß, wozu die korinthische Hafenstadt Kenchreä sicher zählt, „prostatis“ als griechisches Äquivalent für „patrona“ verwendet⁵. Diese Konnotation von „prostatis“ als Rechtsterminus wird durch die üblichen deutschen Übersetzungen, die in eine Verbalkonstruktion umformen, verschleiert⁶. Es spricht viel dafür, daß Phöbe „patrona“ im eigentlichen Sinn gewesen ist, eine gesellschaftlich hochstehende Frau, der sich Paulus gemeinsam mit anderen Christen als Klient verpflichtet wußte. Duktus von Röm 16,1 f scheint es, die römische Gemeinde anläßlich eines bevorstehenden Romaufenthalts der Phöbe, dessen Zweck wir nicht kennen, in dieses Klientelverhältnis einzubinden.

Im übrigen läßt der Passus auf eine bedeutende Stellung der Phöbe in der in Kenchreä konstituierten Gemeinde schließen, was auch immer im zeitgenössischen Kontext der Begriff „diakonos“ genau bedeutet haben mag. Allem Anschein nach war er bereits als Funktionstitel geprägt, vielleicht in Anlehnung an Funktionäre hellenistischer Vereine. Über ersteres besteht jedenfalls kaum eine Diskussion, sofern er, wie in Phil 1,1, in männlicher Form verwendet wird. Moderne Übersetzer zögern dagegen bei der weiblichen Form häufig mit der technischen Bezeichnung „Diakon“ und wählen lieber abschwächende Formulierungen: Dienerin der Gemeinde von Kenchreä, die im Dienst der Gemeinde von Kenchreä steht, oder ähnliches. Dagegen wurde in den östlichen Kirchen die je zeitgenössische Ausgestaltung des Frauendiakonats immer wieder mit der diakonos Phöbe verknüpft, genauso wie es in Ost und West bis heute üblich ist, eine direkte Linie von den im Zweiten Testament bezeugten Diakonen, Presbytern und Episkopen hinauf zu jenen kirchlichen Ämtern gleicher Bezeichnung zu ziehen, die in wechselnder Ausgestaltung vom 2. Jh. an bis in die Gegenwart geschichtswirksam geworden sind. So heißt es beispielsweise im byzantinischen Ordinationsformular: „Schenke dieser Deiner Dienerin, die sich Dir weihen und das Amt des Diakonates erfüllen will, die Gnade Deines Heiligen Geistes. Wie Du die Gnadengabe Deines Diakonates der Phöbe, die Du zum Werk Deines liturgischen Dienstes berufen hast, geschenkt hast, gewähre ihr, o Gott, daß sie Deinen heiligen Kirchen makellos verbleibe“.⁷

Grundsätzlich hat bei biblischen Funktionsbezeichnungen sowohl die technische als auch die untechnische Übersetzungsvariante einiges für sich. Die technische

⁵ Vgl. W.A. Meeks, *Christentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*. Gütersloh 1993, 169.

⁶ So auch die Tendenz der Paraphrase von Vogt: „Phöbe hat als *diakonos*, in Ausübung dieser Funktion oder dieses Amtes, vielen Gastfreundschaft und Schutz gewährt“. Vgl. H.J. Vogt, *Bemerkungen zur frühen Amts- und Gemeindestruktur*, in: *ThQ* 175 (1995) 192–198, hier: 193.

⁷ Deutsche Übers. aus dem Euchologion Barberini nach Thiermeyer, 132 (= Thiermeyer, in: Gross, 59).

Übersetzung legt den Akzent auf die Kontinuität in der Entfaltung der kirchlichen Ämter: das biblische Schrifttum zeigt, daß es spezifische, hervorgehobene Dienste in einer gewissen Kontinuität zur jüdischen Synagogenorganisation (bzw. vielleicht auch davon unabhängig, zum hellenistischen Vereinswesen) bereits in den ersten Anfängen von Gemeindebildungen der Jesusbewegung gegeben haben dürfte. Auch wenn Namensgleichheiten keine simple Identität suggerieren sollten, zeichnet sich eine gewisse Kontinuität zwischen diesen biblisch bezeugten „Ämtern“ und der Ausdifferenzierung der geschichtswirksam gewordenen Ämter der Großkirche ab⁸.

Die untechnische Übersetzung legt den Akzent in die andere Richtung: sie zeigt an, daß die Ämter, wie sie sich vom 2. Jh. an verfestigt haben, nicht ohne weiteres ins 1. Jh. rückprojiziert werden dürfen. Ein „episkopos“ in einer paulinischen Gemeinde war noch kein monarchischer Bischof, wie ihn Ignatios v. Antiocheia propagiert und er sich im Laufe des 2. Jh. in der gesamten großkirchlichen Entwicklung grundsätzlich als wesentliches Element der Kirchenverfassung etablieren kann, selbst wenn in der Praxis das Modell der *einen* Kirchengemeinde unter dem *einen* Bischof auch im 4. Jh. noch nicht lückenlos durchgesetzt war. Ein „presbyteros“ der Apostelgeschichte war erst recht noch nicht jenem Sakralisierungs- und Hierarchisierungsprozeß unterlegen, der in der Spätantike aus dem Presbyter den „Priester“ machte, der in der Weihehierarchie zwischen Bischof und Diakon zu stehen kam, der im westlichen Mittelalter immer mehr auf die Rolle des „Heilsspezialisten“ festgelegt wurde und heute zusehends zum sakramentenverwaltenden Pastoralmanager mutiert.

Genauso ist im Fall der Diakonin beides legitim: historisch-kritisch differenzierend den unterschiedlichen Entwicklungsstand kirchlicher Ämter zu betonen oder, wie das byzantinische Ordinationsformular und die eingangs zitierte Grabinschrift plastisch machen, der kirchlichen Tradition folgend, in einer spätantiken oder mittelalterlichen Diakonin eine „neue Phöbe“ zu sehen. Eines aber ist sicher unredlich: gleichzeitig bei Männern auf Kontinuität in der Amtsentwicklung zu pochen und bei Frauen das Gegenteil zu suggerieren.

Die aktuell zügig vorangetriebene Erforschung kirchlicher Frauengeschichte läßt keinen Zweifel daran, daß heutige Frauen im kirchlichen Dienst in einem historischen Kontinuum stehen, das theologischem Traditionsbedürfnis genauso entgegenkommt wie es für die Identitätssuche der Betroffenen hilfreich sein kann. Daß man Frauen in der Vergangenheit nur in einem sehr beschränkten Umfang in die Weihehierarchie eingegliedert und insgesamt im Laufe der Geschichte vielfach aus der Gemeindepastoral ausgegrenzt hat, daß, abgesehen vom familiären Bereich, oft das Kloster der einzige von der männlichen Hierarchie tolerierte Raum weiblicher Seelsorgs- und religiöser Lehrtätigkeit war, ist nur die eine Seite der Medaille. Wenngleich von Mißtrauen und Verdrängungsstrategien begleitet, haben Seelsor-

⁸ So im Blick auf das Frauendiakonat z. B. G. Lohfink, *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, in: G. Dautzenberg/H. Merklein/K. Müller (Hg.), *Frauen im Urchristentum* (QD Bd. 95). Freiburg i. B. 1983, 320–338, und L. Schottroff, *DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament*, in: G. K. Schäfer/T. Strohm (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*. Heidelberg 1990, 222–242.

gerinnen und Lehrerinnen nichtsdestoweniger ihre eigene, bis zurück in die biblischen Zeugnisse zurückverfolgbare Geschichte.

Allerdings wäre es gefährlich, aus einem, historische Kontingenzen ignorierenden, Anknüpfen an Vergangenes ohne weiteres Modelle für heute und morgen ableiten zu wollen. Dies gilt besonders für die Frage des Frauendiakonats⁹. Der historische Befund erlaubt allen immer wieder neu artikulierten Zweifeln zum Trotz zwar eine klare Antwort auf die heute so viel diskutierte grundsätzliche Amtsfähigkeit von Frauen im engeren Sinn des ordinierten Amtes. Für die konkrete Ausgestaltung eines möglicherweise wiederzubelebenden Frauendiakonats in der heutigen Zeit bietet er dagegen auf den ersten Blick wenig Hilfestellungen. Sieht man von zeitgenössischen Entwicklungen in der Anglikanischen, Armenisch-Apostolischen und Altkatholischen Kirche ab, erscheinen die kirchenoffiziell akzeptierten historischen Ausformungen des Frauendiakonats als Weiheamt fast durchgehend rückgekoppelt an die heute, wenn schon nicht in der Praxis, so doch zumindest im theoretischen

⁹ Vgl. zuzüglich zur bereits zitierten Literatur insbesondere A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*. Freiburg 1926 und R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (RSSR.H Bd. 4). Gembloux 1972, sowie die kanonistisch orientierten Arbeiten von A. Ludwig, *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche*, in: *ThPM* 20 (1910) 548–557. 609–617; 21 (1911) 141–149; K.H. Schäfer, *Kanonissen und Diakonissen*, in: *RQ* 24 (1910) 49–80; J. Funk, *Klerikale Frauen?*, in: *ÖAKR* 14 (1963) 271–290, und C. Jüttner, *Die Diakonisse. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung über die Stellung und Aufgabe in den ersten Jahrhunderten des Christentums*. Freiburg i. B. 1982 (Diplomarbeit, maschinschriftlich; ich danke Prof. C.G. Fürst sehr herzlich, der mich nicht nur auf diese Arbeit aufmerksam gemacht, sondern mir auch eine Kopie zur Verfügung gestellt hat). – Speziell zur byzantinischen Entwicklung grundlegend E. Theodorou, *He „cheirotonia“, he „cheirothesia“ ton diakonisson*, in: *Theologia* 25 (1954) 430–469; 576–601; 26 (1955) 57–76 (in der Folge auch zahlreiche kleinere Veröffentlichungen in westlichen Sprachen) und C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconisse nella tradizione greca e bizantina*, in: *OCP* 40 (1974) 145–189. – Aus orthodoxer Sicht siehe u. a.: K. Karidoyanes Fitz-Gerald, *The Characteristics and Nature of the Order of the Deaconess*, in: T. Hopko (Hg.), *Women and the Priesthood*. St. Vladimir, N.Y. 1983, 75–95 und E. Behr-Sigel, *Le ministère de la femme dans l'Église*. Paris 1987 (daneben auch viele kleinere Publikationen). – Für den syrischen Raum: W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht* Bd. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts bei den Nestorianern (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit). Wien 1981, 139; Bd. 2: Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier. Wien 1989, 244 ff. – Für die armenische Kirche: M.-K. Arat, *Die Diakonissen der armenischen Kirche in kanonistischer Sicht*, in: *HandAm* (1987) 153–189 bzw. ergänzend dies., *Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche*, in: T. Berger/A. Gerhards, *Liturgie und Frauenfrage* (PiLi Bd. 7). St. Ottilien 1990, 67–75). – Resümee aus jüngerer Zeit bieten neben Thiermeyer auch E. Dassmann, *Kirchliche Ämter für Frauen in frühchristlicher Zeit*, in: *Pastoralblatt* 41 (1989) 258–264 (erweiterte Fassung unter dem Titel „Witwen und Diakonissen“ in: ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* [Hereditas Bd. 8]. Bonn 1994, 142–156); D. Ansgore, *Der Diakonät der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand*, in: Berger/Gerhards, *Liturgie und Frauenfrage*, 31–65. – Bereits Anfang der 70er Jahre hat Y. Congar im Blick auf die Wiederbelebungsdiskussion deutlich auf die Gefahr von Anachronismen hingewiesen: Y. Congar, *Gutachten zum Diakonät der Frau*, in: *Synode* 1973/7, 25. Vgl. auch das von A. Heinz in *LJ* 28 (1978) 129–135 zusammengefaßte Ergebnis der Studientagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgiker des deutschen Sprachraums 1978; M.B. v. Stritzky, *Der Dienst der Frau in der Alten Kirche*, a.a.O., 136–154, hier: 154.

Diskurs weitgehend überwundene Ideologie der Geschlechterhierarchie und die praktischen Bedürfnisse von auf Geschlechtertrennung hin konzipierten Gesellschaften. Aus weltkirchlicher Perspektive wird man zwar nicht sagen können, daß binär organisierte Gesellschaften schlechterdings der Vergangenheit angehören und eine spezifische, von Frauen wahrgenommene, Frauenseelsorge wird auch im euro-amerikanischen Kontext immer häufiger als Desiderat gesehen. Die klassischen Aufgaben weiblicher Diakone, wie sie von normativen Quellen vom 3. Jh. an formuliert werden – Taufassistenten, Hausbesuche bei Frauen, wo man aus Schicklichkeitsgründen keinen Mann schicken wollte oder konnte, und Mittlerfunktionen zum männlichen Klerus – sind aber jedenfalls in den post-aufgeklärten neuzeitlichen westlichen Industriegesellschaften wohl kaum vorrangige pastorale Bedürfnisse.

Unsinnig wäre es auch, ungebrochene historische Kontinuität von der ersten Phöbe in Kenchreä im 1. Jh. über die zweite Phöbe in Jerusalem im 4. Jh. bis hinauf zu den heutigen kirchlichen Frauenämtern postulieren zu wollen. Die heutige Situation stellt ein Novum dar, insofern auf der einen Seite erstmals in der europäischen Geschichte der männliche klerikale Nachwuchs einfach nicht mehr ausreicht, um die pastorale Versorgung flächendeckend zu gewährleisten und anderseits eine wachsende Zahl hochqualifizierter Theologinnen für den kirchlichen Dienst zur Verfügung steht. Brüche und Diskontinuitäten sind im Bereich kirchlicher Frauenämter aber auch insgesamt noch um einiges stärker als bei der klassischen Ämtertrias Bischof-Presbyter-männlicher Diakon. Allerdings sollte der rote Faden, den wir bei dieser durch die Jh.e. hindurch zurückzuverfolgen gewohnt sind, nicht dazu verführen, die in verschiedenen historischen Kontexten sehr unterschiedliche Ausgestaltung der Ämtertrias zu verwischen. Die vielen aktuellen Diskussionen um kirchliche Ämter würden sich vermutlich um einiges entkrampfen, wenn die historisch unzweifelhafte Wandelbarkeit etwas ernster genommen würde. Immerhin gab es in der Kirchengeschichte u. a. Phasen, wo die Diakone als Vermögensverwalter einflußreicher waren als die Priester; wo die Seelsorge weniger von Priestern als von (nichtordinierten) Mönchen (und in einem gewissen Ausmaß auch von Nonnen) wahrgenommen wurde; wo Äbte oder Bischöfe ohne Weihe die volle kirchliche Jurisdiktionsgewalt innehatten und sich nur für sakramentale Handlungen abhängige Weihbischöfe hielten.

Das kirchliche Amt insgesamt, nicht nur Frauenämter, unterlagen immer dem gesellschaftlichen Wandel und tun das auch heute, unabhängig davon, ob dieser den Zeitgenossen besonders bewußt wird oder nicht. Die Erkenntnis historischer Kontingenz des – auch in den Ostkirchen – im Laufe der Kirchengeschichte weitgehend abgestorbenen Frauenamtes stützt die im Bereich kirchlicher Ämter insgesamt nie zum Stillstand gekommene Notwendigkeit von Inkulturation und pragmatischer Adaptierung an die jeweiligen pastoralen Bedürfnisse. Pointiert hat kürzlich der Linzer Dogmatiker Josef Niewiadomski formuliert: „Die Fragen nach der Ausgestaltung dieses [= des kirchlichen] Amtes (7 Stufen, 3 Stufen oder auch mehr; die Zuordnung zueinander: nur hierarchisch – oder auch synodal), aber auch jene nach den Trägern des Amtes (Männer, Frauen), sowohl hinsichtlich des Modus ihrer Auswahl (durch die Gemeinde selbst, durch das Los, durch eigene Entscheidung und die Vorbereitung

durch Studium, durch Erwählung seitens anderer Amtsträger), als auch hinsichtlich ihrer Lebensweise (zölibatär oder nicht, in Armut oder im bürgerlichen Durchschnitt, in Gemeinschaft oder einzeln), sind *keine Fragen des dogmatischen Konsenses* im strikten Sinne des Wortes; das heißt sie betreffen nicht die ganze Kirche (sowohl, was ihre Geschichte als auch ihre Gegenwart anbelangt). Oft wurden sie aus der ‚Not‘ der jeweiligen Zeit schöpferisch gestellt und beantwortet“.¹⁰

2. Die aktuelle Situation in der lateinischen Kirche:

Frauenämter als „Laienämter“¹¹

Mit dem allgemeinen Wandel heutiger Amtsstrukturen eng vernetzt ist das Faktum, daß die Problematik der heutigen Frauenämter zu einem guten Teil die Problematik von Laienämtern insgesamt ist. Im Zuge der Ausdifferenzierung des mehrstufigen Weiheamtes aus der Fülle von kirchlichen Ämtern im weiteren Sinn, wie sie das biblische Schrifttum bezeugt, gab es in der alten Kirche einen starken Trend dahin, alle, die einen kirchlichen Dienst auf Dauer ausübten, in einem liturgischen Ritus in die Weihehierarchie einzubinden, nicht nur Bischof, Presbyter, Diakon, sondern, regional verschieden, den Bedürfnissen der eigenen Kirche angepaßt, z. B. auch Witwen und/oder Frauendiakone für die Frauenseelsorge oder den Vorleser im Gottesdienst (Lektor), Helfer für die höheren Kleriker (Subdiakone) und Portiere (Ostiarier). Auch im heutigen dogmatischen Sprachgebrauch wird, wie das Zitat von Niewiadomski plastisch macht, der Terminus „Amt“ daher oft für das „Weiheamt“ bzw. die „Weiheämter“ reserviert. Die kirchenrechtliche Terminologie korreliert dagegen stärker dem – nicht zuletzt in kirchengeschichtlicher und pastoraltheologischer Literatur häufig zugrundegelegten – weiteren alltagssprachlichen Sinngehalt von „Amt“ als einer festgelegten, anerkannten Führungsposition, die im Namen einer Institution Hoheitsrechte ausübt¹². Der CIC/83 hat einen einheitlichen Amtsbegriff für die kirchenoffiziell übertragenen kirchlichen Dienste von Ordinierten und Nichtordinierten. Um Mißverständnissen vorzubeugen: in diesem Beitrag findet grundsätzlich der weitere alltagssprachlich-soziologische bzw. kirchenrechtliche Amtsbegriff, auf den noch eigens zurückzukommen sein wird¹³, Anwendung. Im Laufe der Zeit sind die altkirchlichen Frauenämter weitgehend vom Nonnentum

¹⁰ J. Niewiadomski, „Menschen, Christen, Priester ...“. *Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie auf dem Hintergrund der Diskussion über „kooperative Seelsorgsmodelle“*, in: ThPQ 143 (1995) 159–169; hier: 163.

¹¹ In den katholischen Ostkirchen liegen die Dinge in rechtlicher aber auch in in praktischer Hinsicht zum Teil anders. Vgl. dazu E.M. Synek, *(K)eine katholische Alternative? Der Codex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen*, in: US 48 (1993) 67–83.88, bzw. ergänzend: DIES., *Laici – viri aut mulieres. Bemerkungen zum patristischen Laienbegriff*, in: ÖAKR 43 (1994) 102–134, hier: 113; knapp auch: S. Lederhilger, *Diakonat der Frau – Kirchenrechtliche Konsequenzen*, in: ThPQ 144 (1996) 362–373, hier: 363 f.

¹² Vgl. etwa J. Roloff, *Amt, Ämter, Amtsverständnis I*, in: TRE Bd. 2 (1978) 509.

¹³ Vgl. zur Differenzierung zwischen dogmatischem und kanonistischem Amtsbegriff grundlegend S. Lederhilger, *Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt. Kirchenrechtlich-dogmatische Probleme*, in: ThPQ 142 (1994) 123–136 (mit weiterführender Literatur).

insgesamt und dem in der Äbtissinnenweihe übertragenen Amt im speziellen aufgesogen worden; ein Teil der altkirchlichen Männerämter inklusive des Diakonats verkümmerte in der lateinischen Kirchentradition zu funktionslos gewordenen Durchgangsstufen auf dem Weg zum Priesteramt. Dafür entstanden aber neue kirchliche Ämter von Laien – und zwar primär Frauenämter. Bereits nach dem 1. Weltkrieg wurden Frauen in Österreich und Deutschland hauptamtlich in der Seelsorge eingesetzt, seit Ende der 20er Jahre gab es in Freiburg, seit den 30er Jahren auch in Wien, eine geregelte Ausbildung zur „Seelsorgshelferin“, die in Analogie zur Priesterausbildung in Seminarform stattfand¹⁴. Dazu kam nach dem 2. Weltkrieg die neue Berufsgruppe der Laienkatechetinnen und Laienkatecheten – auch hier kam Frauen eine Vorreiterrolle zu. Allerdings wurden in den Schulen bald – wenn auch in geringerer Zahl – männliche Laien eingesetzt, während der Beruf der Seelsorgshelferin erst in nachkonziliarer Zeit für Männer geöffnet wurde.

In Folge des 2. Vatikanums hat man versucht, den Männerdiakonat in der Form des „Ständigen Diakonats“ wiederzubeleben und die restlichen sog. „Niederer Weihen“ für die lateinische Kirche überhaupt abgeschafft. Zugleich hat man bislang auf den Versuch der Einbindung neu entstandener Ämter – der Laienkatechetinnen und Laienkatecheten und der aus den Seelsorgshelferinnen in den 70er-Jahren neuwachsenen Berufsgruppe der Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten (Pastoral/GemeindereferentInnen)¹⁵ – in die Weihehierarchie verzichtet. Die theologische Begründung der Ämter von Laien (unter die nach geltendem lateinischen Kirchenrecht auch die Religiösen zählen) läuft in der Regel über die allen Gläubigen durch Taufe und Firmung eigene Partizipation in der Sendung Christi. In der vom Kirchenrecht rezipierten postreformatorischen Dogmatik wird diese gern dreifach aufgegliedert in Priester-, Königs- und Prophetenamt (vgl. c. 204 CIC/83). Es korrelieren die Hauptdienste der Kirche: *munus sanctificandi, regendi, docendi* – die Dienste des Heiligens, Leitens und Lehrens –, die der CIC/83 im Wesentlichen dann aber doch den ordinierten Amtsträgern zuschreibt (vgl. z. B. c. 519 CIC/83, hier im Blick auf den Pfarrer).

Im Blick auf die heutigen Frauenämter stellt sich also mehr als „nur“ die Frage nach der Tradition der Kirche hinsichtlich Frauenämtern im allgemeinen und der Einbeziehung von Frauen ins ordinierte Amt im besonderen. C. 145 § 1 definiert „Kirchenamt (officium)“ als „jedweden Dienst, der durch göttliche oder kirchliche

¹⁴ Veronika Prüller-Jagenteufel (Institut für Pastoraltheologie der Kath.-Theol. Fakultät Wien) arbeitet gerade an einer Dissertation zu den „Seelsorgehelferinnen“. Siehe vorerst zur Entwicklungsgeschichte u. a. den Rückblick der Initiatorin und ersten Leiterin des Seminars für die Ausbildung von Seelsorgehelferinnen in Wien, Dr. Hildegard Holzer: H. Holzer, *Der Beruf ‚Pastoralassistent‘ von seinen Anfängen bis heute*, in: Jahrbuch der ED Wien 1986, 109 ff.; auch: L. Schaden, *Pastorale Dienste in Österreich*, in: LS 42 (1991) 349–352; *50 Jahre (1945–1995) Seminar für kirchliche Berufe. wie ein schützendes Dach“*. FS zum 50-Jahr-Jubiläum. Wien 1995.

¹⁵ Eine einheitliche Terminologie gibt es nicht. Der französische terminus technicus ist „agent de pastorale laïc“. Vgl. etwa K.-H. Selge, *Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici. Die Pfarrei als Ort neuer kirchlicher Ämter?* (EHS XIII/Bd. 418). Frankfurt/Main 1991.

Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient“. M. a. W.: das aktuelle katholische Kirchenrecht kennt „kirchliches Amt“ in einer Fülle von Ausformungen mit sehr verschiedenen Dichtegraden. Bestimmte, mit der Weihe nicht automatisch mitgegebene, Ämter im kirchenrechtlichen Sinn ruhen auf den traditionell durch Weihe übertragenen, nach c. 1024 männliches Geschlecht voraussetzenden, kirchlichen Ämtern im dogmatischen Sinn – Episkopat, Presbyterat, Diakonat – die der Codex als „ordines“ bezeichnet (c. 1009) –, auf. So normiert c. 150, daß „ein Amt, das in vollem Umfang der Seelsorge (cura animarum) dient, zu deren Wahrnehmung die Priesterweihe erforderlich ist“, niemandem gültig übertragen werden kann, der diese nicht empfangen hat. Des weiteren können nach c. 274 § 1 „allein Kleriker“ – nach geltendem lateinischem Kirchenrecht also: Bischof, Priester, Diakon – „Ämter erhalten, zu deren Ausübung Weihegewalt (potestas ordinis) oder kirchliche Leitungsgewalt (potestas regiminis) erforderlich ist“.

Andere cc. schwächen diese Anbindungen von Seelsorgsämtern und Leitungsgewalt implizierenden Ämtern an die Weihe allerdings wieder ab. C. 129 § 2 sieht ausdrücklich die Mitwirkung von Laien an der Ausübung von Leitungsgewalt vor, c. 517 § 2 die Partizipation von Diakonen und anderen Personen, die nicht die Priesterweihe empfangen haben, an der Ausübung der „cura pastoralis“¹⁶.

Eine nirgendwo abschließend bestimmte Fülle von „munera“ steht grundsätzlich überhaupt allen geeigneten Frauen und Männern offen. Unter den Voraussetzungen von c. 145 (Einrichtung auf Dauer und geistlicher Zweck) zählen die verschiedensten kirchlichen Dienste in Verbindung mit der in c. 146 geforderten kanonischen Übertragung als Ämter im technischen Sinn.

Eine Sonderstellung kommt schließlich Akolythat und Lektorat zu, insofern sie im Rahmen eines liturgischen Ritus auf Dauer übertragen werden: nicht eigentlich die Ämter an sich, aber die an die alten „Niederer Weiher“ angelehnte Form der Übertragung behält c. 230 § 1 männlichen Laien vor.

Alles in allem lassen sich die kirchlichen Ämter mit Severin Lederhilger folgendermaßen grob typisieren: „liturgische und pastorale Dienste“ (also z. B. Pfarrer, Kaplan, aber auch PastoralassistentIn, JugendleiterIn), „kirchliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit, kirchliches Bildungswesen und soziale Dienste“¹⁷. Dabei hat vor allem die Spannung zwischen den einzelnen cc., die in der Frage der Anbindung von Leitungsgewalt und Seelsorge an die Weihe wenig kohärent geraten sind einerseits, und der Realität der neuen pastoralen Berufe, die faktisch Seelsorgsämter sind und die Ausübung von Leitungsgewalt implizieren andererseits, bereits eine Flut von theologischer und kanonistischer Literatur provoziert.

¹⁶ Wenn zuletzt wieder Böhnke im Anschluß an den Schweizer Kanonisten J.-C. Perisset die Partizipation in der „cura pastoralis“ nach c. 517 § 2 als „Handlungsvollmacht“ von der dem Priester reservierten „Leitungsvollmacht“ abzuheben versuchte, fehlt m.E. die Rückkoppelung zu c. 129 § 2. Vgl. M. Böhnke, *Die Zukunft der 'priesterlosen' Gemeinde. Kirchenrechtliche Aspekte*, in: ThG 38 (1995) 162–178, hier: 173 ff.

¹⁷ Lederhilger, *Seelsorge*, 129.

Auch wenn theologische und juristische Hilfskonstruktionen immer wieder zum Ergebnis führen, es handle sich bei den neuen, partikularrechtlichen Institutionalisierungsprozessen unterworfenen, pastoralen Ämtern von LaientheologInnen um keine Seelsorgsämtler im Vollsinn – die aktuelle Entstehung einer Doppelgleisigkeit in der Seelsorge ist offenkundig¹⁸. Der nicht recht gelingenwollende Versuch, dem ständigen Diakon ein eigenes Profil zu geben und der drastische Schwund bei den Aspiranten für das Presbyterat wird immer mehr durch die Einbindung von hauptberuflich einen kirchlichen Dienst ausübenden, nicht ordinierten, aber theologisch gleich ausgebildeten Frauen und Männern in die kirchliche Amtsstruktur kompensiert. De facto schränkt sich das Wirkungsfeld der verbliebenen, oft mit mehreren Gemeinden überforderten Priester immer mehr auf die Predigt während der Eucharistiefeier und den Vollzug der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, sowie eine Fülle von Organisations- und Verwaltungsaufwand, ein. Nicht nur der schulische Religionsunterricht ist fest in „Laien Händen“. Auch die Seelsorgstätigkeit, darunter vielfach Aufgaben, die der dreifach gegliederten *potestas regiminis*, der Leitungsgewalt, zuzuordnen sind, wird von einer wachsenden Zahl von Laien, darunter zahlreichen hauptamtlich im kirchlichen Dienst stehenden Frauen, wahrgenommen. Weltweit reicht das Spektrum von im kirchlichen Verwaltungsbereich tätigen Laien über Laien an kirchlichen Gerichten bis hin zur faktischen Gemeindeleitung durch Laien. Ob es um die Kinderkatechese, Jugendarbeit, Sakramentenvorbereitung oder theologische Erwachsenenbildung geht; die Begleitung von Strafgefangenen, von Schwerkranken und Sterbenden – Laien sind in den meisten kirchlichen Wirkungsfeldern, sowohl auf Pfarrebene als auch in den Bereichen der kategorialen Seelsorge, in der kirchlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit, nicht mehr weg zu denken. Auch der liturgisch-sakramentale Bereich ist von dieser Entwicklung nicht ausgeschlossen: die Kommunionsspendung, Leitung von Wortgottesdiensten, Feier von Begräbnissen, außerhalb Europas nicht selten die Spendung der Taufe und die Eheassistenten, wird immer häufiger zur „Laien“ – und als solche auch zur „Frauensache“.

Der Hintergrund für diese Entwicklung ist sicher multikausal; drei Faktoren stehen aber wohl im Vordergrund: 1. innerhalb der bestehenden Rechtsordnung werden Frauen prinzipiell nicht zur Ordination zugelassen und 2. Männer, die den Zölibat nicht als ihre Lebensform ansehen, werden in der lateinischen Kirche mit wenigen eng begrenzten Ausnahmen nicht zum Priester geweiht. 3. ist es bislang nicht recht gelungen, dem Männerdiakonat, der im Prinzip kaum mit mehr Kompetenzen verknüpft wurde, als sie auch Laien übertragen werden können, ein eigenes Profil zu geben: die gelegentliche Bezeichnung der hauptamtlichen Diakone als „Pastoralassistenten“ macht das Dilemma recht deutlich.

¹⁸ Vgl. dazu die 1995 nach einem längeren Diskussionsprozeß erstellte Analyse in einem den Mitgliedern der DBK zugegangenen Papier deutscher Katholiken zur Stellung der Frau in der Kirche (abgedruckt in: HerKorr 50 [1996] 568–571), der auch Kardinal Ratzinger weitgehend zugestimmt hat (vgl. seinen Brief zu Händen von E.W. Böckenförde, abgedruckt in: HerKorr 50 [1996] 571 ff).

Zwar hat es eine gewisse Mehrgleisigkeit zwischen Seelsorgern mit und ohne Priesterweihe, ordinierten und nichtordinierten Lehrern, in der Kirchengeschichte auch in der Vergangenheit immer wieder gegeben. Laientheologinnen und -theologen, Nonnen und Mönche haben als Lehrer und Seelsorger oft eine überaus wichtige komplementäre Rolle zu den ordinierten Amtsträgern gespielt, in manchen spezifischen historischen Kontexten wie z. B. der früh-irischen Kirche wohl sogar die wichtigere Rolle als letztere. Leitungsaufgaben wurden ebenso vielfach von Laien wahrgenommen. Daß unter den nichtordinierten Amtsträgern vor allem die im Seelsorgsbereich engagierten Frauen und Männer aber heute sehr oft nicht etwa deswegen nicht geweiht sind, weil sie ihr persönliches Charisma anders einschätzen, in grundsätzlicher Skepsis gegenüber der Sakralisierung und Hierarchisierung des kirchlichen Amtes einen Gegenakzent setzen wollen oder die Einbindung in die kirchliche Hierarchie aus sonstigen Überlegungen für sich persönlich als nicht wünschenswert bzw. unnötig ansehen, scheint aus theologischer Sicht jedenfalls rechenschaftsbedürftig.

3. Aktuelle Problemfelder

Darüber hinaus bringt die heutige Doppelgleisigkeit eine Fülle von praktischen Problemen mit sich. Hier soll nicht näher auf den relativ künstlichen Versuch, eine eigene Theologie der neuen Ämter von Laientheologen zu schaffen, eingegangen werden. Auch wenn er sich mit dem seit der alten Kirche historisch gewachsenen Amtsverständnis der katholischen Kirche nicht recht vertragen will und die Identitätsprobleme beider Arten von SeelsorgerInnen (und erst recht der von neuen theologischen Entwürfen unbelasteten Adressaten ihres pastoralen Bemühens) bislang kaum zu lösen vermochte, scheinen diese Fragen angesichts des historischen Befunds, für sich allein genommen, vielleicht noch das geringste Problem.

Statt dessen seien drei aufs engste mit dem aktuellen kirchlichen Recht vernetzte Problemfelder aufgezeigt, die dringend nach einer neuen Lösung verlangen¹⁹:

- die starke, wenn auch nicht konsequente, rechtliche Anbindung von Leitungsgewalt (Jurisdiktionsgewalt) an die Weihe im Zuge der jüngsten Theologisierung des katholischen Kirchenrechts;
- die starke Anbindung des *munus sanctificandi*, des Heiligungsdienstes der Kirche, insbesondere der Sakramentenverwaltung, an die Priesterweihe;
- die (gegenläufig) fast vollständige Entkoppelung von Weihe und sozial-karitativer kirchlicher Arbeit.

¹⁹ Ein viertes Problemfeld bleibt in der Folge deswegen ausgeklammert, weil seine Behandlung einen Beitrag für sich beanspruchen würde. Der Vollständigkeit halber sei es aber jedenfalls benannt: das ungelöste Verhältnis von an die Weihe gebundenem kirchlichen Lehramt und verschiedenen anderen Formen kirchlicher Lehrtätigkeit im weiteren Sinn, der die Erteilung von *missio* oder *mandatum* einen unverkennbar amtlichen Anstrich verleiht.

a. Für die Vergangenheit ist es keine Frage, daß Laien, auch Frauen, z. B. als Landesherrinnen oder als Äbtissinnen, kirchliche Jurisdiktion ausgeübt haben²⁰. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, das theologische Für und Wider der heute verstärkten *Anbindung der Leitungsgewalt an die Weihegewalt* zu diskutieren. Eine Konsequenz muß aber deutlich ausgesprochen werden: solange Frauen gleichzeitig prinzipiell nicht ordiniert werden, führt die Verknüpfung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt dazu, daß Frauen, obwohl ihnen vor allem im Rahmen der neuen kirchlichen Ämter heute offiziell in der Regel selbstverständlicher pastorale Verantwortung übertragen wird denn je, auf der Ebene von wichtigen kirchlichen Entscheidungen eine wesentlich schwächere Rechtsstellung haben als einzelne Geschlechtsgenossinnen zu Zeiten, als die Frauendiskriminierung in Gesellschaft und Kirche weit unverhohlener war als in der Gegenwart.

Allerdings wäre selbst auf der Basis des geltenden kirchlichen Rechtes eine viel effektivere Einbindung von Frauen in die kirchliche Leitungsgewalt möglich als es in der Regel üblich ist. Wie ich bereits ausgeführt habe, sieht das geltende Kirchenrecht die Mitwirkung von Laien und somit Frauen an der Ausübung von Leitungsgewalt ausdrücklich vor. In vielen Diözesen gibt es eine Reihe von Frauen in verantwortlichen Positionen im Bereich der kirchlichen Verwaltung. Ausdrücklich vorgesehen ist nach c. 1421 § 2 insbesondere auch die Partizipation an der richterlichen Gewalt: nach geltendem Kirchenrecht können Laien zwar nicht allein oder mehrheitlich in einem Prozeß entscheiden, es ist ihnen aber immerhin möglich, in einem Senat als Richter mitzuwirken. Vertreter einer strikten Anbindung von Jurisdiktionsgewalt an die Weihegewalt sehen konsequenterweise in c. 1421 § 2 eine mißglückte und daher revisionsbedürftige Bestimmung²¹; vom historischen Befund her spricht jedoch nichts gegen die theologische Unbedenklichkeitserklärung.

Vor allem wäre aber auch die verstärkte Einbindung von Frauen in Entscheidungsprozesse auf der Basis geltenden Rechtes leicht möglich. Im pfarrlichen Bereich hat sich diese bei hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und von den Gemeinden gewählten Pfarrgemeinderätinnen und stellvertretenden Pfarrgemeinderatsvorsitzenden schon vielfach bewährt. Auf diözesaner und weltkirchlicher Ebene böte sich eine verstärkte Einbindung in Entscheidungen über Personalfragen, z. B. bei den Befragungen hinsichtlich Bischofskandidaten, und die verstärkte Berufung in beratende Gremien des Bischofs oder des Papstes genauso wie die Beiziehung von Frauen als Expertinnen für die Ausarbeitung kirchlicher Dokumente an. Hier wäre auch ein Ansatzpunkt für die Mitwirkung von Frauen an der kirchlichen Gesetzgebung, die noch besonders im Argen liegt. In den Codexkommissionen waren praktisch keine Frauen präsent²². Johannes Paul II. hat selbst erst jüngst in dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben „*Vita consecrata*“, Nr. 58 dafür plädiert, „daß

²⁰ Beispiele bei H. van der Meer, *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (QD Bd. 42). Freiburg 1969, 191 ff.

²¹ Vgl. zuletzt T.A. AMANN, *Laien als Träger von Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici* (MThS.K Bd. 50). St. Ottilien 1996, 159 ff.

²² Nach dem *Annuario Pontificio* war in der Kommission für den Ostkirchenkodex eine Frau – Rita Riccardi Saluzzi – Skriptor.

den Frauen Räume zur Mitwirkung in verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung, vor allem dort, wo es sie selbst angeht“.

Für die oben benannten Beispiele einer stärkeren Einbindung von Frauen in die Leitungsgewalt der Kirche bedarf es nicht einmal einer Novellierung des CIC, sondern lediglich der Bereitschaft des Papstes (respektive der Kurie) oder des zuständigen Bischofs einerseits²³, sowie andererseits der Bereitschaft qualifizierter Frauen, sich für eine entsprechende Mitarbeit zur Verfügung zu stellen. Letztere wird freilich längerfristig kaum unabhängig davon gegeben sein, ob die eigene Stimme wirklich gehört und in Gremien erarbeitete Vorschläge von den letztverantwortlichen Entscheidungsträgern adäquat berücksichtigt werden. Mit Alibibefragungen und der stärkeren Einbeziehung von Frauen in Kommissionen und Arbeitsgruppen, deren mühsam erstellte Papiere in Schreibtischladen verstauben, wird höchstens Frustration verstärkt.

Partikularrechtlich wäre es schließlich jederzeit möglich, die Einbindung von Frauen in Entscheidungsprozesse den Bedürfnissen der einzelnen Diözese angemessen zu institutionalisieren, u. U. auch durch Quotenregelungen für bestimmte Diözesangremien.

b. Die *Reservierung der Sakramentenverwaltung für die Inhaber der höheren Weihen* ist von der Tradition der Kirche her selbstverständlicher als die Anbindung der Jurisdiktionsgewalt an die Weihe. Heute schafft sie allerdings überall dort Probleme, wo aus Mangel an ordinierten Amtsträgern traditionell als priesterliche Aufgaben gesehene Dienste zwischen Priestern und sonstigen Seelsorgerinnen und Seelsorgern aufgeteilt werden: ersteren bleibt die Sakramentspendung, letztere machen in einem hohen Ausmaß die eigentliche Seelsorge. Dies wird auf seiten der Seelsorger, auch der Priester, oft als unbefriedigend erfahren und fördert obendrein ein magisches Sakramentenverständnis. Priestersein wird immer mehr auf ein bestimmtes „Können“ im sakramentalen Bereich reduziert. Vor allem ergeben sich aber nicht selten aus pastoraler Sicht problematische Konstellationen, besonders dann, wenn es in Bereichen der kategorialen Seelsorge wie im Krankenhaus oder in Haftanstalten um die Frage der Krankensalbung und des Bußsakramentes geht.

Auf der Basis des positiven Rechtes lassen sich die einschlägigen Probleme nicht lösen. Allerdings gibt es nicht nur in der Dogmatik eine „Hierarchie der Wahrheiten“, auch beim kirchlichen Recht gibt es zentrale Grundsätze und daran gemessen, sekundäres Recht, das sich an den Grundsätzen messen lassen muß. Der Grundsatz kirchlichen Rechts schlechthin wird von der alten, paradigmatisch auch den neuen CIC abschließenden, Formel „salus animarum suprema lex“ kurz und prägnant zusammengefaßt: „Oberstes Gesetz ist das Heil der Seelen“. Von daher ist zu fragen,

²³ In diesem Sinn hat z. B. auch jüngst die Schweizer Bischofskonferenz festgestellt, „daß zwar viele Möglichkeiten der Mitbeteiligung der Frauen wahrgenommen, längst aber nicht alle ausgeschöpft werden“. Die Schweizer Bischofskonferenz zeigt sich offen für eine verstärkte Einbeziehung von Frauen in kirchliche Gremien. Vgl. kathpress Nr. 214, 14. September 1996, 7.

ob nicht Änderungen im positiven Sakramentenrecht an der Zeit wären. Bei Aufrechterhaltung der derzeitigen Zugangsbedingungen zum Presbyterat der lateinischen Kirche – also männliches Geschlecht und Verpflichtung zum Zölibat – stehen grundsätzlich zwei Möglichkeiten zur Überwindung der derzeitigen unbefriedigenden Situation offen. Grundlage wäre der in der lateinischen Kirche im Bereich von Taufe und Ehe bereits längst eingeschlagene Weg zur Entkoppelung der Vollmacht zur Sakramentspendung und der Priesterweihe, der allerdings im ökumenischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen auf wenig Verständnis stößt.

Nach c. 861 § 2 bzw. c. 1112 CIC/83 ist es möglich, die außerordentliche Verwaltung des Taufsakramentes und der Eheassistentz unter bestimmten Voraussetzungen Laien zu übertragen: vergleichbares könnte man auch im Fall des Bußsakramentes und der Krankensalbung erwägen. Will man die Entkoppelung von Weihe und Sakramentenverwaltung allerdings nicht weiter vorantreiben, wofür im Blick auf die Ostkirchen nicht zuletzt ökumenische Gründe sprechen, könnte u. U. die Schaffung neuer Weiheämter mit gewissen sakramentalen Kompetenzen bzw. die Zulassung von Frauen zum Diakonat bei gleichzeitiger Übertragung der Vollmacht zur Spendung der Krankensalbung und des Bußsakramentes an Diakoninnen und Diakone ein Ausweg aus dem gegenwärtigen Dilemma sein²⁴. Daß auf Grund historischer Anknüpfungspunkte jedenfalls „gegen die Möglichkeit, Diakone beziehungsweise Diakoninnen zumindest zu außerordentlichen Spendern der Krankensalbung zu machen, [...] theologisch [...] keine Bedenken [bestehen]“, hat kürzlich der Linzer Kanonist Lederhilger hervorgehoben²⁵. Dasselbe gilt wohl auch für die Frage des Bußsakramentes, in dessen heutiger Ausgestaltung vielfältige Entwicklungslinien zusammengelaufen sind²⁶.

c. Gegenläufig zur starken Anbindung von Leitungsgewalt und Seelsorge an die Weihe läßt sich in der westlichen Kirchengeschichte die Entwicklung zur *Entkoppelung von Weihe und sozial-karitativer kirchlicher Arbeit* beobachten, die heute praktisch eine vollständige ist. In c. 839 § 1 CIC/83 heißt es gerade noch, daß die Werke der Caritas zum Heiligungsdienst der Kirche zählen, der Caritasdirektor ist faktisch noch oft ein Priester oder Diakon. Im übrigen ist sozial-karitatives Engagement heute selten in der Form eines kirchlichen Amtes rechtlich institutionalisiert. Die Kirchenleitung überläßt es gern der freien Initiative von Laien (zu denen – nach lateinischem Kirchenrecht – rechtlich auch die Ordensleute zählen), billigt den – überproportional stark engagierten – Frauen eine besondere Eignung zu und reagiert umgekehrt nicht selten skeptisch, wenn einzelne Priester größere Ambitionen zeigen. In der alten Kirche war es genau umgekehrt: das sozial-karitative

²⁴ So auch die bei der Sommerstudententagung 1996 der Katholischen Frauenbewegung Österreichs erhobene Forderung: vgl. kathpress Nr. 203, 3. September 1996, 6.

²⁵ Lederhilger, *Diakonat*, 371 f.

²⁶ Vgl. zur Beichte vor Laien zusammenfassend zuletzt L. Körntgen, *Laienbeichte*, in: LexMA Bd. 5 (1991) 1618 (mit weiterführender Literatur; für den Osten siehe außerdem: J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte*. Donauwörth 1913).

Engagement der Kirche förderte maßgeblich die Etablierung festgefügtter Weiheämter und wurde bei der Formulierung von Pflichtenkatalogen nicht nur den Frauenämtern – also Diakoninnen und Witwen –, sondern auch männlichen Diakonen und vor allem dem Bischof als zentraler Aufgabenkomplex zugeordnet. Ist die heutige Situation ein Beispiel für begrüßenswerte Entklerikalisierung, für die Freisetzung weltlicher Aufgaben von Laien, oder gar für die Wertschätzung von Frauenarbeit? Angesichts des allgemeinen Trends im gegenwärtigen kanonischen Recht, das, was theologisch als besonders wichtig angesehen wird, an die Ordination anzubinden, drängt sich der Verdacht auf, daß die Dinge anders liegen. Die auffällige Entkoppelung von Ordination aber auch kirchlichem Amt insgesamt und sozial-karitativer kirchlicher Arbeit scheint ein bedenkliches Symptom für die Bewertung letzterer – und zwar bedenklich nicht „nur“ im Blick auf jene vielen Frauen, die hier vielfach ehrenamtlich oder schlecht bezahlt und mit geringem Sozialprestige Großartiges leisten.

Umfragen zeigen immer wieder, daß heute gerade über sozial-karitatives Engagement die prophetische Herausforderung des Christentums wachgehalten, die sakramentale Sendung der Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heils erfahrbar gemacht wird. In unserer zusehends säkularisierten Welt wird Kirche von Fernstehenden oft am ehesten über christlich motiviertes sozial-caritatives Engagement positiv wahrgenommen.

M. a. W.: Theologisch zentrale Aspekte des Weiheamtes – prophetische Herausforderung wie sakramentale Repräsentation – werden jedenfalls für tendenziell kirchenferne Menschen vor allem dort erfahrbar, wo die Kirche im Gegensatz zur Zeit der Ausbildung und Etablierung des historisch immer schon in verschiedene Ämter ausgefalteten Weiheamtes heute die Verbindung zum Weiheamt weitestgehend aufgegeben hat.

In dieser Situation scheint es höchste Zeit für eine Kurskorrektur, will man nicht zuletzt ungewollt der fortschreitenden Sinnentleerung und Verständnislosigkeit für das Weiheamt Vorschub leisten. Vom Hintergrund der Alten Kirchengeschichte stellt sich sowohl die Frage nach der Möglichkeit der Schaffung neuer, als Weiheämter konstituierter, Caritasämter als auch eines heutigen Bedürfnissen angemessenen neuen Profils des Diakonats. Verstärktes Bemühen um Anbindung „diakonischer“ Aufgaben an den Diakonats, wie bereits vom 2. Vatikanum vorgesehen (LG 29), bei gleichzeitiger Reetablierung des Frauendiakonats könnte auf mehreren Ebenen ein Weg für die Zukunft sein²⁷. Gleichzeitig mit der Verschmelzung der zeichenhaften Bedeutung christlicher Diakonie mit dem zeichenhaften Charakter des Weiheamtes böte sich hier eine Möglichkeit der bislang nicht recht geglückten Restituierung des ständigen Diakonats. Ohne Zwang zu anachronistischen Kopier-

²⁷ Die mangelnde Verkoppelung von Diakonats und Diakonie beklagte zuletzt auch M. Lehner, *Frauendiakonats und Diakonie*, in: ThPQ 144 (1996) 384–386, meint aber angesichts der aktuellen Diskussion eher fatalistisch: „Man ist [...] gut beraten, keine übertriebenen Hoffnungen auf eine Belebung der Diakonie daran [= die Diakonatsweihe für Frauen] zu knüpfen“ (a.a.O., 386).

versuchen wäre nicht zuletzt die Anknüpfung an den altkirchlichen, Frauen in vielen Ortskirchen nicht grundsätzlich ausschließenden, Diakonat gegeben: der altkirchliche Diakon, die altkirchliche Diakonin wurden insbesondere auch dazu geweiht, „diakonische“ Aufgaben zu erfüllen²⁸. Markus Lehner hat jüngst das (beliebig zu variierende) Szenarium entworfen, „daß die engagierte Leiterin der Caritasarbeit einer Pfarre zur Diakonatsweihe vorgeschlagen wird, um damit sinnenhaft erlebbar zu machen, bis hinein in die Liturgie, daß Diakonie zum Kern des Lebens einer christlichen Gemeinde gehört“. – „Hier liegt die Diakonin Maria frommen und seligen Angedenkens, die nach den Worten des Apostels Kinder erzog, Gäste beherbergte, den Heiligen die Füße wusch, an Notleidende Brot verteilte“ lautet die vermutlich ins 6. Jh. weisende Grabinschrift einer „Kollegin“ der eingangs zitierten „zweiten Phoebe“²⁹.

Eva M. Synek, Wien

²⁸ Auch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat kürzlich mit der Zielrichtung, „das Profil der Kirche gegenüber anderen gesellschaftlichen Größen in den diakonischen Aufgabenfeldern besonders herauszuheben“, beschlossen, den Diakonat als eigenständiges Amt einzurichten. Vgl. epd Nr. 57, 2. September 1996, 8.

²⁹ Vgl. Horsley, *Documents*, Bd. 2, 1982, Nr. 109, 193 f. Deutsche Übers. nach Eisen, *Amtsträgerinnen*, 164.