

UNA SANCTA

Zeitschrift für ökumenische Begegnung

33. Jahrgang 1978

Herausgegeben von:

Peter Lengsfeld, Münster (kath.)

Damaskinos Papandreou, Chambésy/Genf (orth.)

Günter Wagner, Rüslikon/Zürich (bapt.)

Hans-Heinrich Wolf, Bochum (ev.)

in Verbindung mit der Una-Sancta-Arbeitsgemeinschaft des Christkönigs-Instituts Meitingen
und des Ökumenischen Instituts der Benediktinerabtei Niederaltaich.

Schriftleitung: Verantwortlicher Schriftleiter: P. Dr. Gerhard Voss, 8351 Niederaltaich

Gesamtherstellung: Schnauffer-Druck, Tauberbischofsheim

KYRIOS-VERLAG GmbH Meitingen · Freising

DIE HAUPTTHEMEN DER HEFTE 1978

1. (März)	Jugend – Ökumene – Gelebte Gemeinschaft	1–88
2. (Juni)	Ökumenische Basisinformation	89–176
3. (September)	Schwierigkeiten der Verständigung überwinden	177–264
4. (Dezember)	Kirchen in einem pluralen Europa	265–352

AUFSÄTZE

Arbeitsgruppe, gemeinsame evang./kath.	Europa im Religionsunterricht	317
Blank, J./Voss, G.	Pius IX. – Päpstliche Unfehlbarkeit – Erstes Vatikanische Konzil. Über eine Untersuchung von A. B. Hasler	72–82
Döring, H.	Grundkurs ökumenischer Information	95–148
Franke, U.	Leibniz und die Einigung der Christenheit	237–244
Geller, H.	Religiöse Randgruppen Jugendlicher. Überlegungen anhand der Untersuchung von M. Schibilsky: „Religiöse Erfahrung und Interaktion“	49–55
Henrix, H.-H.	In der Entdeckung von Zeitgenossenschaft. Ein Literaturbericht zum christlich-jüdischen Gespräch der letzten Jahre	245–260
Hermes, A.	Zur Verständigung zwischen Martin Luther und Thomas von Aquin. Dargestellt in Bezug auf das Verhältnis von Gotteslehre und Christologie	229–236
Kallis, A.	Ein weiterer Schritt zum panorthodoxen Konzil. Rückblick auf die erste präkonziliare panorthodoxe Konferenz – ein Jahr nachher	56–71
Kallis, A.	„Tomos Agapes“. Vergangenheitsbewältigung in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche	336–351
Köhle-Hezinger, Ch.	Konfessionsunterschiede in der Erfahrung des Kirchenvolkes	181–189
König, F.	Geistige Grundlagen für ein künftiges Europa	298–302
Kraft, S.	Lefèbvre und der Alt-Katholizismus	153–161
Krusche, W.	Den Frieden Christi verkündigen	310–313
Liedke, G.	Welche gemeinsamen Prinzipien haben die Kirchen bei der Erarbeitung ethischer Entscheidungen?	220–228

Mauder, A.	Bilder und Wörter. Von der Schwierigkeit, einander zu verstehen	196–198
May, J.	Ökumene vor der Barriere Angst. Bericht über eine Tagung der ACK Baden-Württemberg in der Katholischen Akademie, Stuttgart-Hohenheim, 22.–24. 9. 1977	190–195
Meliton von Chalcedon	Das orthodoxe Zeugnis in Westeuropa	314
Rasiwala, M.	Das Konzil der Jugend: Ein Gewebe von Gemeinschaft	37–48
Rat der EKD	Zu den Wahlen zum Europäischen Parlament	308–310
Schmidt, K.	„Theologie eint – Praxis trennt“? Einige Anmerkungen zu einem neuen Axiom	211–219
Schreibmayr, F.	Ökumenische Themen in den Predigtzeitschriften	149–152
Schultze, H.	Kirche und Bildung in Europa	325–329
Smedt, E. J. de	Ein Europa aufbauen auf dem Fundament Christi und der Apostel	302–307
Sustar, A.	Katholische Erwachsenenbildung – ein Beitrag für Europa	317–324
Theodorou, E.	Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition. Ein orthodoxer Beitrag zum Problem der Frauenordination	162–172
Vié, E.	Leben in Kommunitäten: Erfahrung christlicher Gemeinschaft außerhalb der Gemeinde	30–36
Voss, G.	Katholische Spiritualität – ein ökumenisches Hindernis?	199–210
Wojtyła, K.	Die Stimme der Blutzegen in unserer Zeit: Maximilian Kolbe und Edith Stein	335
Wright, K. u. a.	Die Nagelkreuz-Gemeinschaft	330–334
Zabolotsky, N. A.	Unser gemeinsamer Dienst für Europa und die Welt: Eine „Liturgie nach der Liturgie“	315–316

BERICHTE

Das Herrenmahl. Ein Dokument der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission (Peter Neuner)	266–267
Kirchen im gemeinsamen Zeugnis und Dienst des Friedens Christi in Europa:	
I. Botschaft der Europäischen Ökumenischen Begegnung in Chantilly	
II. Ökumenisches Kolloquium über die wirtschaftlichen und sozialen Zielsetzungen der Europäischen Gemeinschaft (Bericht)	
III. Adressen kirchlicher Europa-Institutionen	290–297

NOTIZEN

Bibelsonntag 1979 – Gebetswoche für die Einheit der Christen 1979 – Ordinationsgeschehen der anderen Kirchen kennenlernen 268

DOKUMENTATION

Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Schlußbericht einer Reihe von Gesprächen zwischen dem Reformierten Weltbund und dem römischen Einheitssekretariat	2–24
„Sakramentalität“ und „Unauflöslichkeit“ der Ehe. Aus dem Schlußbericht einer Reihe von katholisch/lutherisch/reformierten Gesprächen über „Theologie der Ehe und die Probleme von Mischehen“	24–29
Das Amt in der Kirche. Überlegungen orthodoxer und katholischer Theologen	90–94
Die Synode der katholischen Bistümer in der BR Deutschland über den Diakonatsrat der Frau	94
Der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. zum Tode von Papst Paul VI.	178
Der antiökumenische „Katechismus“ von „Pravoslavnaja Rus“	179
Abreden über die kirchliche Terminologie treffen! Beschluß der 11. Delegiertenversammlung der ACK Baden-Württemberg	180
ORK-Kommission für Glaube und Kirchenverfassung – Bangalore 1978: „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“	
I. Stellungnahme zum Bericht über Zeugnisse aus Westeuropa	
II. Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung (in Auszügen)	269–274
Pluralismus in der Kirche. Stellungnahme des Arbeitskreises Evangelischer Theologen im Rheinland	274–279
Catholica-Bericht von Landesbischof Heintze auf der Generalsynode der VELKD	279–287
Probleme der Moslems in Europa. Resolution einer Tagung des Römischen Sekretariats für Nichtchristen	288–289

ÜBER DIE LETZTEN HEFTE

C. Horstmann/H. Meyer-Wilmes über „Frau – Kirche – Ökumene“ (Heft 4/1977)	83–84
F. Müßner zum Beitrag von Kuno Füssel „Materialistische Lektüre der Bibel?“ (Heft 1/1977, 46–54)	84–85
H.-J. Mund zu W. Dietzfelbinger: „Quellen evangelischer Frömmigkeit“ (Heft 3/1977, 204–213)	85–87
E. Feil, Nachtrag zu seinem Beitrag „Christlicher Glaube ohne Religion?“	87–88
A. Horstmann über „Jugend – Ökumene – Gelebte Gemeinschaft“ (Heft 1/1978)	173–174
Heinz-Günther Stobbe über „Ökumenische Basisinformation“ (Heft 2/1978)	261–262

UNSERE AUTOREN 88. 175. 260

ZUM GELEIT 1. 89. 177. 265

DIE BEITRÄGE NACH THEMATISCHEN GESICHTSPUNKTEN

I. Ökumene in Deutschland

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg: Konsultationstagung vom 22. – 24. 9. 1977 in Stuttgart-Hohenheim: Ökumene vor der Barriere Angst (J. May)	190–195
10. Delegiertenversammlung vom 16. – 18. 2. 1978 in Beuron: Welche ge- meinsamen Prinzipien haben die Kirchen bei der Erarbeitung ethischer Ent- scheidungen? (G. Liedke)	220–228
Beschluß der 11. Delegiertenversammlung (26./27. 5. 1978): Absprachen über die kirchliche Terminologie treffen	180
Ordinationsgeschehen der anderen Kirchen kennenlernen	268
Bibelsonntag 1979	268
Gebetswoche für die Einheit der Christen 1979 – Materialien	268
Evang./kath. Arbeitsgruppe: Europa im Religionsunterricht	317

II. Ökumene in Europa

Europäische Ökumenische Begegnung vom 10. – 13. 4. 1978 in Chantilly. Botschaft (290 f.); Auszüge aus den Referaten von E. J. de Smedt (302 ff.); W. Krusche (310 ff.); N. A. Zabolotsky (315 f.)	290
Ökumenisches Kolloquium über die wirtschaftlichen und sozialen Zielsetzun- gen der Europäischen Gemeinschaft vom 1. – 3. 12. 1977 in Brüssel	291–297
Adressen kirchlicher Europa-Institutionen	297
Die Nagelkreuz-Gemeinschaft (K. Wright u. a.)	330–334

III. Ökumenischer Rat der Kirchen

Sitzung der ÖRK-Kommission für Glaube und Kirchenverfassung Bangalore 1978: „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“	269–274
--	---------

IV. Gesprächsberichte und Kontakte zwischen den Konfessionen

Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Schlußbericht einer Reihe von Gesprächen zwischen dem Reformierten Weltbund und dem römischen Ein- heitssekretariat	2–24
„Sakramentalität“ und „Unauflöslichkeit“ der Ehe. Aus dem Schlußbericht einer Reihe von katholisch/lutherisch/reformierten Gesprächen über „Theo- logie der Ehe und die Probleme von Mischehen“	24–29
Das Amt in der Kirche. Überlegungen orthodoxer und katholischer Theo- logen	90–94
Der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. zum Tode von Papst Paul VI.	178
Das Herrenmahl. Ein Dokument der gemeinsamen römisch-katholischen/ evangelisch-lutherischen Kommission (P. Neuner)	266–267
Catholica-Bericht von Landesbischof Heintze auf der Generalsynode der VELKD	279–287
„Tomos Agapes“. Vergangenheitsbewältigung in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche (A. Kallis)	336–351

V. Christen und Nicht-Christen

In der Entdeckung von Zeitgenossenschaft. Ein Literaturbericht zum christlich-jüdischen Gespräch der letzten Jahre (H. H. Henrix)	245–260
Probleme der Moslems in Europa. Resolution einer Tagung des Römischen Sekretariats für Nichtchristen	288–289

VI. Aus einzelnen Kirchen und Konfessionen

Ein weiterer Schritt zum panorthodoxen Konzil. Rückblick auf die erste präkonziliare panorthodoxe Konferenz — ein Jahr nachher (A. Kallis)	56–71
Lefèbvre und der Alt-Katholizismus (S. Kraft)	153–161
Der antiökumenische „Katechismus“ von „Pravoslavnaja Rus“	179

VII. Kirchen und Europa

Kirchen im gemeinsamen Zeugnis und Dienst des Friedens in Europa (siehe unter II)	290–297
Katholische Voten für Europa:	
Geistige Grundlagen für ein künftiges Europa (Kardinal F. König)	298–301
Ein Europa aufbauen auf dem Fundament Christi und der Apostel (E. J. de Smedt)	302–307
Evangelische Voten für Europa:	
Zu den Wahlen zum Europäischen Parlament. Erklärung des Rates der EKD vom 21. 10. 1978	308–310
Den Frieden Christi verkündigen (W. Krusche)	310–313
Orthodoxe Voten für Europa:	
Das orthodoxe Zeugnis in Westeuropa (Metropolit Meliton von Chalcedon)	314
Unser gemeinsamer Dienst für Europa und die Welt: Eine „Liturgie nach der Liturgie“ (N. A. Zabolotsky)	315–316
Europa — Perspektive christlicher Bildungsarbeit:	
Europa im Religionsunterricht (gemeinsame evang./kath. Arbeitsgruppe)	317
Katholische Erwachsenenbildung — ein Beitrag für Europa (A. Sustar)	317–324
Kirche und Bildung in Europa (H. Schultze)	325–329
Im Dienst christlicher Versöhnung in Europa:	
Die Nagelkreuz-Gemeinschaft (K. Wright u. a.)	330–335
Die Stimme der Blutzegen in unserer Zeit: Maximilian Kolbe und Edith Stein (Kardinal K. Wojtyła)	335

VIII. Ökumenische Theologie

1. Wege zur Einheit

Grundkurs ökumenischer Information	95–148
„Theologie eint — Praxis trennt“? Einige Anmerkungen zu einem neuen Axiom (K. Schmidt)	211–219

2. Amt in der Kirche

Pius IX. — Päpstliche Unfehlbarkeit — Erstes Vatikanisches Konzil. Über eine Untersuchung von A. B. Hasler (J. Blank und G. Voss)	72–82
---	-------

Das Amt in der Kirche. Überlegungen orthodoxer und katholischer Theologen	90–94
Die Synode der katholischen Bistümer in der BR Deutschland über den Diakonat der Frau	94
Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition. Ein orthodoxer Beitrag zum Problem der Frauenordination	162–172

3. Spiritualität und ökumenische Identitätsfindung

Leben in Kommunitäten: Erfahrung christlicher Gemeinschaft außerhalb der Gemeinde (E. Vié)	30–36
Das Konzil der Jugend: Ein Gewebe von Gemeinschaft (M. Rasiwala) . . .	37–48
Religiöse Randgruppen Jugendlicher. Überlegungen anhand der Untersuchung von M. Schibilsky: „Religiöse Erfahrung und Interaktion“ (H. Geller) .	49–55
Konfessionsunterschiede in der Erfahrung des Kirchenvolkes (Chr. Köhler-Hezinger)	181–189
Ökumene vor der Barriere Angst. Bericht über eine Tagung der ACK Baden-Württemberg in der Katholischen Akademie, Stuttgart-Hohenheim, 22. – 24. 9. 1977 (J. May)	190–195
Katholische Spiritualität – ein ökumenisches Hindernis? (G. Voss)	199–210

4. Ökumenische Hermeneutik

Bilder und Wörter. Von der Schwierigkeit, einander zu verstehen (A. Mauder)	196–198
Zur Verständigung zwischen Martin Luther und Thomas von Aquin. Dargestellt in Bezug auf das Verhältnis von Gotteslehre und Christologie (A. Hermes)	229–236
Leibniz und die Einigung der Christenheit. Zu Paul Eisenkopfs Buch über Leibniz' Reunionstheologie (U. Franke)	237–244
Welche gemeinsamen Prinzipien haben die Kirchen bei der Erarbeitung ethischer Entscheidungen? (G. Liedke)	220–228

IX. Über Bücher und Zeitschriften

Pius IX. – Päpstliche Unfehlbarkeit – Erstes Vatikanisches Konzil. Über eine Untersuchung von A. B. Hasler (J. Blank und G. Voss)	72–82
Ökumenische Themen in den Predigtzeitschriften (F. Schreibmayr)	149–152
Der antiökumenische „Katechismus“ von „Pravoslavnaja Rus'“ (J. Chrysostomus)	179–180
Leibniz und die Einigung der Christenheit. Zu Paul Eisenkopfs Buch über Leibniz' Reunionstheologie (U. Franke)	237–244
In der Entdeckung von Zeitgenossenschaft. Ein Literaturbericht zum christlich-jüdischen Gespräch der letzten Jahre (H. H. Henrix)	245–250
Das Herrenmahl. Ein Dokument der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission (P. Neuner)	266–267
„Tomos Agapes“. Vergangenheitsbewältigung in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche (A. Kallis)	336–351

Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition

Ein orthodoxer Beitrag zum Problem der Frauenordination
von Evangelos Theodorou (orth.)

Übersetzung aus dem Griechischen und Vorbemerkungen
von Theodor Nikolaou (orth.)

Vorbemerkungen

Eine der ökumenisch aktuellen, aber auch sehr umstrittenen Probleme des letzten Jahrzehnts ist zweifellos die Frage der Frauenordination. Die Palette theologischer Publikationen und kirchlicher Stellungnahmen reicht von der unbefangenen Befürwortung bis zur rigorosen Ablehnung. Interessant ist es jedoch, daß hierbei die theologische Argumentation oft hintergründig bleibt. Es wäre m. E. nicht verfehlt, wenn man sagen würde, daß das Problem der Frauenordination sich theologisch noch auf der Ebene der theologischen Meinungen bewegt. Erst jetzt beginnt man eigentlich nach theologischen Argumenten zu suchen; mit anderen Worten, es handelt sich bei der Frage der Frauenordination noch nicht einmal um ein ökumenisches „Theologumenon“. Und trotzdem gibt es einerseits Kirchen, die bereits Frauen ordinieren, und andererseits Kirchen, die nicht einmal bereit sind, sich in die Diskussion einzulassen. Es wäre zu vereinfacht, diese Haltungen bloß mit progressivem Zeitgeist bzw. Rückständigkeit abzutun. Die unterschiedliche Handhabung weist wohl vielmehr auf die Lehre über das Priestertum und die innere Lage der jeweiligen Kirche hin.

Das vorläufige Fazit dieser Entwicklung läßt sich in großen Zügen folgendermaßen skizzieren:

a) In den Evangelischen Kirchen werden seit mehreren Jahrzehnten Frauen ordiniert (in Deutschland seit 1927). Dabei haben sie nach den Worten des Dokuments „Taufe, Eucharistie, Amt“ (§ 65) der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „im allgemeinen positive Erfahrungen gemacht“. Trotzdem fehlen auch hier nicht Rückschlüsse und Proteste, wie man z. B. einer Meldung aus der schwedischen Kirche¹ entnimmt, die bekanntlich seit 1960 Pastorinnen hat.

b) In der Anglikanischen Kirchengemeinschaft hatte die Lambeth Conference von 1968 empfohlen, daß man sich über Frauenordination in den folgenden Jahren unvoreingenommen aussprechen möchte. Dabei hegte man die Hoffnung, bis zur nächsten Lambeth Conference in diesem Jahr Klarheit gewinnen zu können. Doch der voreilige Übergang zur Praxis der Frauenordination seit 1971² erschwerte jede weitere sachliche Aussprache. Das negative Ergebnis dieser raschen Entwicklung zeichnet sich einerseits in den anhaltenden heftigen Diskussionen zwischen Anhängern und Gegnern der Frauenordination in der Anglikanischen Kirche selbst und andererseits darin ab, daß der viel versprechende Dialog zwischen der Anglikanischen und der Ortho-

1) KNA-Ökumenische Information, Nr. 9, 1. 3. 1978, S. 3

2) Für diese Entwicklung s. General Synod. The Ordination of women to the Priesthood, Church Information Office, London 1972, bes. S. 55 ff.

doxen Kirche große Gefahr läuft. Selbst im Bereich der interkirchlichen Beziehungen wirft dies seine Schatten: so hieß es im Communiqué anlässlich des Besuches des Erzbischofs von Canterbury, Dr. Coggan, beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios vor einem Jahr: „Die hauptsächliche Schwierigkeit während des Zusammentreffens war die Frauenordination, die das Ökumenische Patriarchat offiziell für unannehmbar erklärte.“³

c) In der Alt-Katholischen Kirche hat die Internationale Bischofskonferenz hierzu u. a. erklärt: „Sie kann, in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche, einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen“⁴.

d) Ebenfalls gegen die Frauenordination spricht die bekannte „Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt“⁵ der Kongregation für die Glaubenslehre der Katholischen Kirche.

e) Auf Orthodoxer Seite liegt bislang keine Entscheidung auf panorthodoxer Ebene vor; sie ist auch nicht in absehbarer Zeit zu erwarten. Trotzdem muß man hier feststellen, daß einzelne orthodoxe Theologen und Kirchenleiter⁶, aber auch orthodoxe Kirchen⁷ sich ablehnend geäußert haben.

Angesichts einer solchen ökumenisch auseinandergelassenen Entwicklung mag die Feststellung, daß die Kirchen, die Frauen ordinieren, ohne ökumenische Rücksicht gehandelt haben, richtig erscheinen. Gewichtiger scheint mir jedoch, daß die Verfechter der Frauenordination den Anschein erwecken, daß sie das „starke Argument“ einer de-facto-Lösung den theologischen Argumenten vorgezogen haben. Sie erwarten deshalb theologische Argumente, die gegen die Frauenordination sprechen. Man muß aber die Frage stellen: Welche theologische Argumente aus der Bibel und der Theologie des Priestertums lassen sich für die Frauenordination namhaft machen? Gründe wie der der Gleichberechtigung oder der der positiven Erfahrungen mit den ordinierten Frauen sind zweifellos respektabel, besagen aber relativ wenig über die Theologie der Frauenordination.

Andererseits ist es auch die Pflicht der Theologen und der Kirchen, die gegen die Frauenordination sind, ihre ablehnende Haltung theologisch zu begründen⁸. Inwiefern sprechen gegen die Ordination der Frau die wesentlichen Aspekte der Theologie des Priesteramtes, wie z. B. das Priesteramt in seiner Beziehung zum Priestertum

3) Church Times, May 6, 1977, S. 1. Zu den Schwierigkeiten wegen der Frauenordination im Orthodox-Anglikanischen Dialog s. K. Ware — C. Davey (ed.), Anglican-Orthodox Dialogue, London 1977, S. 43, 75 f.

4) Alt-Katholische Kirchenzeitung 21, 1977, 19.

5) Vgl. den Text in: Herder Korrespondenz 31, 1977, 151—157.

6) Vgl. oben Anm. 3 die Sellungnahme des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios. Siehe auch die Meinung einzelner Hierarchen in: Episkepsis, Nr. 156, 1. 11. 1976, S. 5; Nr. 165, 1. 4. 1977, S. 3.

7) Vgl. Kommentar-Bemerkungen des Ökumenischen Patriarchats über den Text „Taufe, Eucharistie, Amt“, in: Episkepsis, Nr. 174/2, 15. 9. 1977, S. 16. Siehe auch das Schreiben des Hl. Synods der Russischen Orthodoxen Kirche an die Leitung des Weltkirchenrates in Genf über „Die V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi“, in: Informationen aus der Orthodoxen Kirche, N. F. No 6, (Frankfurt) 1977, S. 7—8.

8) Auf die Notwendigkeit der theologischen Begründung weist auch Methodios Fouyas (Metropolit v. Aksum) hin: Kurze Notiz über die theologische Tagung zwischen Orthodoxen und Anglikanern in Cambridge, in: Ekklesiastikos Pharos 60, 1978, 412 (griech.).

Christi und der eucharistischen Gemeinschaft? Der Hinweis auf das Mannsein Christi vermag meiner Meinung nach theologisch wenig auszusagen. Schließlich ist die zweite Person der Heiligsten Dreifaltigkeit nicht mit Kategorien von Mann und Frau beschreibbar. Und bei der Menschwerdung Christi, der Weisheit Gottes, ging es nicht um Mann- bzw. Frauwerdung, sondern um die hypostatische Einigung mit der menschlichen Natur. Größere Bedeutung kommt dagegen der tradierten Praxis der Kirche zu, die auf das Handeln Christi selbst zurückgeht. Kontinuität damit zu bewahren, ist eine lebenswichtige Aufgabe der Kirche. Diese Kontinuität ist für die christliche Theologie eine sine-qua-non-Bedingung ihrer inneren, legitimen Entwicklung und Erneuerung. Kontinuität und Entwicklung sind im Leben — und die Kirche ist Leben — nicht widersprüchlich, sondern ein normaler Vorgang; sie bewahren einerseits vor abrupten Sprüngen und andererseits vor Stagnation.

Wenn der Aufsatz von Evangelos Theodorou, Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, über „Diakoninnen“⁹ hier veröffentlicht wird, so meine ich, daß dieser Aufsatz einen ökumenisch wichtigen Beitrag zur Frage der Frauenordination leistet. Der Diakonat der Frau ist sicher eine Teilfrage. Trotzdem würde sich eine volle Wiedereinführung — für die der Aufsatz vielfach plädiert¹⁰ — in allen Kirchen positiv auswirken. Vor allem würde sie die ökumenisch gespannte Lage zur Ordination der Frau etwas lockern und zu einem sachlichen Gespräch verhelfen. Von besonderem Interesse sind folgende drei Ergebnisse der Untersuchung von Theodorou:

- 1) Vom Gesichtspunkt der sakramentalen Weihe her hat es eine Entwicklung gegeben, die die Weihe der Diakonin der der höheren Kleriker (Bischöfe, Presbyter, Diakone) gleichsetzt¹¹.*
- 2) Die Vielfalt der Aufgaben, die die Diakoninnen zu erfüllen hatten. Denn abgesehen von rein priesterlichen Aufgaben, die auch dem Diakon nicht zukommen, hatten sie doch viel mehr Pflichten als z. B. die Diakonissen in den Evangelischen Kirchen.*
- 3) Die kirchliche Abhängigkeit der Diakonin vom Bischof einerseits und ihre Aufgaben in der christlichen Gemeinde andererseits.*

I.

Als erstes Zeugnis über „diakonische Frauen“ wird Röm 16,1—2 betrachtet, wo Phöbe, Diakonin der Kirche zu Kenchreae, erwähnt wird; sie „hat vielen beigestanden“,

- 9) In diesem Aufsatz gibt Theodorou die Ergebnisse seiner wertvollen Dissertation wieder: „Die ‚Cheirotonie‘ oder ‚Cheirothesie‘ der Diakoninnen“ (griech.), Athen 1954; hier findet man auch die Quellenangaben.
- 10) Für eine Wiedereinführung des weiblichen Diakonats hat sich voriges Jahr auch die Orthodoxe Kirche Rumäniens eingesetzt. Ihre Anregung fand positives Echo in den meisten Orthodoxen Kirchen: KNA-Ökumenische Information, Nr. 41, 12. 10. 1977, S. 11. Vom 11.—17. September 1976 hatte im Frauenkloster Agapia/Moldau auf Einladung der Rumänischen Kirche ein interorthodoxes Gespräch über die „Rolle der orthodoxen Frauen in der Kirche und der Gesellschaft“ stattgefunden; s. hierüber L. Tarasar u. I. Kirillova (ed.), *Orthodox Women. Their role and participation in the Orthodox Church*, World Council of Churches, Geneva 1977; vgl. auch den Aufsatz von E. Theodorou, *The ministry of deaconesses in the Greek Orthodox Church*, S. 37—43.
- 11) Diese Frage hält dagegen Haye van der Meer, *Priestertum der Frau? (Questiones Disputatae, 42)*, Freiburg—Basel—Wien 1969, S. 108, ohne näher darauf einzugehen, für „noch längst nicht gelöst“.

dem Paulus selbst. Daß bereits in der apostolischen Zeit parallel zu den männlichen Diakonen auch der weibliche Diakonat in Erscheinung trat, erklärt sich daraus, daß das getrennte Leben, welches die Frauen im Osten in den Frauenabteilungen in der Kirche führten, die Schaffung des Standes der „Frauen-Diakone“ notwendig machte; nur diese konnten in die weiblichen Gemächer eintreten und Träger des missionarischen Werkes unter den Frauen sein. Der Diakonat der Frauen war von Anfang an notwendig für die ordentliche, geziemende und tadellose Spendung des Sakramentes der Taufe bei den Frauen.

Auch die Stelle 1 Tim 3,11 bezieht sich nach Meinung vieler älterer und jüngerer Ausleger wahrscheinlich auf Frauen, die dem weiblichen Diakonat angehörten, wie es sich aus dem philologischen Kontext und dem logischen Rahmen der Stelle ergibt.

Im Jahre 111 oder 112 n. Chr. erwähnt Plinius d. J. in einem Brief an Trajan die Existenz von Diakoninnen in Bithynien (*ministrae*). Ebenfalls sprechen von „weiblichen Diakonen“ oder „Diakoninnen“ Klemens von Alexandrien, Origenes, die größtenteils in syrischer Übersetzung erhaltene „Lehre (der Apostel)“, die „Apostolischen Konstitutionen“, das „Testament unseres Herrn Jesus Christus“, die Kanones der lokalen und ökumenischen Synoden, verschiedene philologische, geschichtliche und archäologische Funde der byzantinischen Zeiten, die Schriften und die Briefe der Kirchenväter und anderer byzantinischer Schriftsteller, die liturgischen Texte, Grabinschriften, die Gesetzgebung der byzantinischen Kaiser usw.

Was die Wahl der Diakoninnen betrifft, so wurden von der Kirche „nach genauer Prüfung“ christliche Frauen, welche gewisse Voraussetzungen erfüllten, ausgewählt. Die meisten Diakoninnen wurden aus den Reihen der gottgeweihten Jungfrauen genommen, die entweder für sich lebten oder in einem „Parthenon“ oder „Haus der Jungfrauen“ wohnten, wo sie sich mit Fasten, Singen, Beten, Lesen der Schrift und fraulichen Arbeiten (Weberei, Schneiderei) befaßten. Außer den Jungfrauen wurden auch sehr viele Witwen Diakoninnen. Sehr willkommen waren besonders jene Witwen, die ausgezeichnete christliche Mütter gewesen waren; denn sie konnten mit der Erfahrung, die sie aus der Erziehung der Kinder erworben hatten, die jüngeren christlichen Mütter in ihrem vielfältigen Werk führen. Auch die Gattinnen von Bischöfen wurden zu Diakoninnen ausgewählt. Kan. 48 des Concilium Trullanum bestimmt, man solle die Ehefrau des Bischofs, „wenn sie auch würdig ist, zum Amt der Diakonin befördern“. In dieser Weise z. B. wurde Theodosia, Ehefrau des Gregor von Nyssa, zur Diakonin geweiht, sobald ihr Gatte den bischöflichen Stuhl bestiegen hatte. Außerdem wurden auch viele auserwählte Vertreter der Frauenklöster zu Diakoninnen geweiht. In den späteren byzantinischen Zeiten herrschte die Gewohnheit, als Diakoninnen Nonnen des Großen Gelübdes — mit Vorliebe Äbtissinnen von Frauenklöstern — zu wählen.

Was das Alter anbetrifft, in welchem Diakoninnen gewählt werden durften: zunächst mußten sie gemäß der apostolischen Tradition (1 Tim 5, 9—10) das 60. Lebensjahr vollendet haben. Im Laufe der Zeit und weil die Arbeitsbereiche der Diakonin gute körperliche Verfassung und genügend Beweglichkeit verlangten, wurde als passend und genügend das Alter von 40 Jahren angesehen (Kan. 15 des 4. Ökumenischen Konzils von Chalcedon, Kan. 14 des Concilium Trullanum). Es scheint aber, daß die Ausnahmen so häufig waren, daß jüngere Frauen nach Ermessen der Bischöfe Diakoninnen wurden. Die hl. Olympias z. B. ist von Nektarios zur Diakonin geweiht worden, lange bevor sie ihr 40. Lebensjahr erreichte.

Für die Wahl und Weihe der Diakonin waren noch manche andere wichtige Eigenschaften geistlicher Art notwendig: So sollte jede künftige Diakonin zunächst sich der Höhe der Berufung und des „Amtes“ einer Diakonin bewußt sein. Dieses Amt wird als von Gott gegebenes „Charisma“ betrachtet. Deshalb muß jede Diakonin von ihrer Jugend her tadellos sein, in Christus neu geboren, „gläubig und ehrwürdig“ (Apost. Konst.). Jede Diakonin muß rein sein „von jedem Makel des Fleisches und des Geistes, um würdig das ihr anvertraute Werk auszuführen“ (Apost. Konst.). Die Diakoninnen müssen gern „den Bedürftigen“ dienen und Christus nachahmen, der „nicht gekommen ist, bedient zu werden, sondern um zu dienen und sich zu geben als Lösegeld für viele“. Deshalb sollen die Diakoninnen, „auch wenn sie ihre eigene Seele für den Bruder vernachlässigen müßten“ (Apost. Konst.), nicht zögern, weil auch der Herr alles für uns, „auch Knechtschaft und Not und Beschämung und Wunden und Kreuz“ (ebda) ertragen hat. Die Diakoninnen müssen als Wappen und Leitmotiv die Worte des Herrn haben: „Wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, sei euer Knecht“ (Apost. Konst.).

Abgesehen von den oben erwähnten geistlichen Eigenschaften, mit denen die auszuwählenden Diakoninnen ausgestattet sein mußten, mußten sie auch eine angemessene Ausbildung haben, die vor allem für die katechetische Tätigkeit notwendig war. Die Diakoninnen mußten also alle geistlichen Fähigkeiten und Eigenschaften haben, um mit ihrer katechetischen Lehre die weiblichen Katechumenen begeistern und an das Königreich der Liebe Christi heranzuführen zu können.

II.

Charakteristisch für die große Bedeutung, die die Kirche dem Diakonat der Frauen beimaß, ist die Tatsache, daß sie die Diakonin in ihren heiligen Dienst durch eine besondere „Weihe“ (Cheirotonie) einsetzte; diese wurde nur vom Bischof unter Gebet und Handauflegung vollzogen. Die „Weihe“ der Diakonin war folglich eine liturgische Handlung, analog zur Weihe des Diakons. Diese liturgische Handlung war anfangs sehr einfach, aber im Laufe der Zeit wurde sie, wie es bei allen Weihen geschah, zu einem feierlichen Akt ausgestaltet, dessen Ordnung und ritueller Ablauf in manchen der Euchologien der byzantinischen Zeiten beschrieben wird.

Für die Zeit bis zum Ende des 5. Jhds. ist die „Herabrufung (des Heiligen Geistes) bei der Weihe einer Diakonin“ charakteristisch, die in den Apostolischen Konstitutionen zu finden ist und folgenden Wortlaut hat:

„O Bischof, du wirst deine Hände auf sie legen, indem du umgeben bist vom Presbyterium, den Diakonen und Diakoninnen, und du wirst sagen: Der ewige Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Schöpfer von Mann und Frau, der du mit Geist erfüllt hast Mariam, Debborah, Anna und Olda, der du es nicht für unwürdig gehalten hast, deinen einziggeborenen Sohn aus einer Frau geboren werden zu lassen, der du in der Stiftshütte und im Tempel die Wächter deiner heiligen Tore geweiht hast, sieh auch jetzt herab auf deine Dienerin N.N., die zum Dienst geweiht wird, und gib ihr den Heiligen Geist, mach sie frei von jedem Makel des Fleisches und des Geistes zum würdigen Vollzug des ihr anvertrauten Werkes, zu deiner Ehre und zum Lobe deines Sohnes Jesus Christus, mit dem dir und dem Heiligen Geiste Lobpreis und Anbetung in der Ewigkeit zukommt. Amen.“

Seit dem 6. Jhd. bis zum 8. Jhd. wurde die „Ordnung“ oder der „Gottesdienst“ oder „das Gebet zur Weihe der Diakonin“ feierlicher ausgestaltet. Dieses Gebet ist in byzantinischen liturgischen Handschriften erhalten und hat folgenden Wortlaut:

„Nachdem die hl. Anaphora stattgefunden hat und die Türen aufgemacht wurden, bevor der Diakon gesagt hat ‚Nachdem wir aller Heiligen gedacht haben . . .‘, wird die zu Weihende zum Bischof geführt. Dieser betet laut das Gebet ‚Die heilige Gnade . . .‘. Nachdem sie ihren Kopf geneigt hat, legt er auf ihren Kopf seine Hand; er macht dreimal das Zeichen des Kreuzes und betet: ‚Gott, du Heiliger, du Allmächtiger, der du durch die Geburt deines einziggeborenen Sohnes dem Fleische nach von der Jungfrau Maria das Weib geheiligt hast; der du nicht nur Männern, sondern auch Frauen die Gnade und die Herabkunft des Heiligen Geistes geschenkt hast; du derselbe, Herr, siehe auch jetzt auf deine Dienerin herab und berufe sie in das Werk deiner Diakonie; sende ihr das reiche Geschenk deines Heiligen Geistes; bewahre sie in deinem rechten Glauben, damit sie in tadelloser Lebensführung ihren Dienst für immer, nach dem, was dir wohlgefällt, erfülle. Denn dein ist . . . Amen‘.

Nach dem Amen spricht einer der Diakone folgendes Gebet: ‚Im Frieden des Herrn laßt uns beten: Um den Frieden, der von oben kommt, und die Wohlbeständigkeit der ganzen Welt laßt uns zum Herrn beten. Um den Frieden der ganzen Welt laßt uns zum Herrn beten. Um unsern Erzbischof N.N., sein Priestertum, seine Gedanken, seine Beständigkeit, seinen Frieden, seine Gesundheit und um sein Heil und das Werk seiner Hände laßt uns zum Herrn beten. Um die jetzt zu Weihende Diakonin N.N. und ihr Heil laßt uns zum Herrn beten. Darum, daß der barmherzige Gott ihr tadellosen und makellosen Dienst schenke, laßt uns zum Herrn beten. Für unseren frommsten, gott-freundlichsten König. Dafür, daß Gott uns helfe, rette‘.

Nachdem der Diakon dieses Gebet gesprochen hat und indem der Bischof, wie vorher, die Hand auf das Haupt der zu Weihenden Diakonin legt, betet er folgendermaßen dazu: ‚Herr, Allmächtiger, der du auch die Frauen nicht zurückgewiesen hast, die sich darbieten und in deinem heiligen Hause in geziemender Weise dienen wollen, sondern sie in die Ordnung der Diener (Liturgen) angenommen hast; schenke die Gnade deines Heiligen Geistes auch dieser deiner Dienerin, die sich dir hat darbieten wollen und die die Charis der Diakonie hat erfüllen wollen, segne sie, wie du deiner Diakonin Phoebe die Charis geschenkt hast — Phoebe, die du in das Werk deines Dienstes berufen hast; gib, Gott, ihr, daß sie in deinem heiligen Hause tadellos verweile, daß sie um ihre eigene Lebensführung besorgt sei, vor allem aber um Besonnenheit sich bemühe, und erweise du, Gott, sie als deine vollkommene Dienerin, damit auch sie, wenn sie vor dem Richterstuhl Christi steht, den ihr zukommenden Lohn ihrer guten Lebensführung erhält; durch den Segen und die Barmherzigkeit deines einziggeborenen Sohnes, mit dem zusammen du gepriesen seiest usw.‘ Nach dem Amen legt der Bischof um ihren Hals, unter dem Umhang, die diakonische Stola und holt beide Enden dieser Stola nach vorn; dann sagt der Diakon, der sich am Ambo befindet: ‚Nachdem wir aller Heiligen gedacht haben . . .‘. Nachdem sie den hl. Leib und das hl. Blut genommen hat, gibt ihr der Bischof den heiligen Kelch, den sie, nachdem sie ihn angenommen hat, auf den heiligen Altar stellt.“

Es ist hervorzuheben: Während die Handauflegung bei der Weihe der niederen Kleiriker (des Sängers, Lesers, Subdiakons) außerhalb des Altarraumes und nicht während der heiligen Liturgie geschieht, hat die Weihe der Diakonin absolute morpholo-

gische Gleichheit mit den Cheirotorien der höheren Kleriker (Diakone, Presbyter usw.), da die Weihe der Diakonin im heiligen Altarraum und vor dem heiligen Altar während der heiligen Liturgie und sogar nach der heiligen Anaphora, d. h. in einem außerordentlich heiligen Augenblick, stattfindet. Während der heiligen Anaphora blieben die Türen des Altarraumes geschlossen und wurden erst dann geöffnet, wenn der Bischof vorhatte, sich an die Gläubigen mit dem Gruß zu wenden „Der Segen Gottes wird sein . . .“. Sofort nach diesem Gruß erfolgte die „Cheirotonie“ der Diakonin ebenso wie die des Diakons. Diese konnte stattfinden nicht nur „bei voller Proskomidie“, sondern auch „bei vorgeweihter Gaben“, nach dem Abstellen der heiligen Gaben — nach dem großen Einzug — auf den Altar.

Die zu Weihende Diakonin stand während des Weihegottesdienstes, sichtbar für alle, wie auch der zu Weihende Diakon, im Kirchenschiff vor den heiligen Türen und war bedeckt mit dem Umhang; von da aus wurde sie zum Altar geführt, wo der Bischof sie durch Handauflegung weihte, indem er über sie nicht nur *ein* Gebet sprach wie bei den niederen Weihungen, sondern zwei Gebete, was ein Kennzeichen der höheren Weihungen ist, die im Altarraum stattfinden. Diese beiden Gebete, welche dem vorangehenden Anruf (Ekphonesis) „Die göttliche Gnade, die das Kranke heilt . . .“ und der dieser hinzugefügten Besiegelung folgen und vom Bischof laut ausgesprochen werden, während er die Hände auf das Haupt der zu Weihenden gelegt hat, enden in eine Doxologie der heiligen Trinität. Das erste dieser beiden Gebete ist im Wesen und in seiner Bedeutung identisch mit dem Gebet, welches sich in der Weiheordnung der Apostolischen Konstitution findet, es hat nur eine äußere Bearbeitung erfahren. Daher ist die in der byzantinischen Zeit herrschende „Ordnung zur Weihe der Diakonin“ offensichtlich die weitere Entwicklung und Ausgestaltung der entsprechenden „Ordnung“ der „Apostolischen Konstitutionen“.

Der Anruf, der während der „Weihe“ der Diakonin gesprochen wird, „Die heilige Gnade“, ist Kennzeichen nur der Weihe der höheren Kleriker (Bischof, Presbyter, Diakon); denn dieser ist niemals in den Cheirothesien der niederen Kleriker, nicht einmal der des Subdiakons, zu hören.

Dadurch wird verständlich, daß in der „Ordnung zur Weihe der Diakonin“ der byzantinischen Codices betont wird: „ . . . und dabei vollzieht sich alles, was auch bei den Diakonen geschieht, und nur wenig geschieht anders“.

Die „Weihe“ der Diakonin unterscheidet sich in nur ganz wenigen Punkten von der des Diakons. Während der zu Weihende Diakon „seine Stirn auf den heiligen Altar stützt und das rechte Knie beugt“, hat die Diakonin kein Knie gebeugt, sei es aus Gründen des guten Aussehens und der Schicklichkeit, sei es, um zu zeigen, daß der Dienst der Diakonin etwas niedriger war als das Amt des Diakons, sei es, weil in der Weihe der Diakonin vermutlich eine alte Gewohnheit sich erhalten hat, nach der die zu Weihenden aufrecht neben dem Altar standen und nicht kniend die Weihe bekamen. Diese Vermutung „wird bestätigt durch eine Miniatur in einem Manuskript, welche den Theologen Gregorios während der Weihe stehend zeigt“.

Die zu Weihende Diakonin wurde, wie auch der Diakon, mit der Diakons-Stola bekleidet; sie trug aber diese unter dem Umhang mit beiden Enden vorn. Und während dem Diakon sofort nach der Weihe der Dienst am Altar aufgetragen wird, weil der Bischof „ihm das heilige Rhipidion gibt und ihm einen Platz zuweist, um dieses zu bedienen über den heiligen Gaben am Altar“, übernimmt die geweihte Diakonin

keinen Dienst am Altar. Während der heiligen Kommunion kommuniziert die Diakonin wie der Diakon, indem sie den heiligen Kelch aus den Händen des Bischofs bekommt; aber während der Diakon ihn „behält“, „den Dazukommenden das heilige Blut austeilte“, „teilt“ die Diakonin „niemandem die heilige Kommunion aus“, sondern „stellt ihn (den Kelch) auf den heiligen Altar“.

III.

Was die Stellung der Diakonin im Klerus und in der ganzen Kirche betrifft, muß zunächst betont werden, daß die Diakoninnen niemals priesterliche Pflichten hatten. Schon seit der apostolischen Zeit herrscht in der Kirche eine relativ ständige und feste Tradition. In dieser Weise war den Frauen das Predigen in der kirchlichen Versammlung, das Taufen und das Ausführen priesterlicher Pflichten verboten. Der hl. Epiphanius betont charakteristischerweise „daß es den Ordo der Diakoninnen in der Kirche gibt, aber nicht mit priesterlichen Aufgaben“. Trotzdem war die Stellung der Diakoninnen im Klerus analog zu der der Diakone, die ebenfalls keine priesterlichen Rechte hatten. Die Gruppe (taxeis) der Diakoninnen wird durch die 6. Novelle der Justinianischen Gesetzgebung als „kirchliche Ordnung“ und „heilige taxis“ bezeichnet. Den „Apostolischen Konstitutionen“ gemäß besitzt die Diakonin eine sehr ehrenvolle Stellung in den Reihen (taxeis) des Klerus, zumal der Bischof mit Gott dem Vater, der Diakon mit Christus, die Diakonin mit dem Heiligen Geiste und die Presbyter mit den Aposteln verglichen werden. Der Codex Justinianus ordnet die Diakoninnen in den Klerus ein und erwähnt sie in der Gesetzgebung, die den Titel trägt: „De episcopis et clericis“. Die 6. Justinianische Novelle trägt den Titel „Wie man die Bischöfe, die Presbyter und Diakone, männliche und weibliche, zu ordinieren habe“. Die 3. Justinianische Novelle, die die Überschrift trägt „Über die Festsetzung der Zahl der Kleriker . . .“, bestimmt, daß in der Kirche der Heiligen Sophia 60 Priester, 100 Diakone, 40 Diakoninnen, 90 Subdiakone, 110 Lektoren, 25 Sänger zu dienen haben. Die Diakoninnen wurden allgemein zwischen Diakone und Subdiakone eingeordnet, so daß sie das Zwischenglied zwischen dem höheren und dem niederen Klerus darstellten. Die Diakoninnen hielten sich entweder in Häusern auf, die um das Gotteshaus lagen, in welchem sie dienten, oder in einem Kloster, welches in der Nähe war und dem sie angehörten, oder in einem „Haus der Diakoninnen“, oder sie lebten „für sich“ oder bei sehr nahen Verwandten.

Da die Diakoninnen gottgeweihte Personen waren, war ihnen nach der „Ordination“ verboten, die Ehe zu schließen. Sie genossen große Achtung in der Kirche und in der christlichen Gemeinschaft; sie wurden betrachtet, angeredet — den Umständen nach — als „Herrinnen“, „Hochwürdigste“, „Gottbefreundete“, „Ehrenvollste“, „Ehrwürdigste“. Der Respekt und die Liebe, die die Gläubigen den Diakoninnen entgegenbrachten, erweist sich auch aus der Tatsache, daß viele Grabinschriften und manchmal auch Gotteshäuser ihnen gewidmet waren. Ein Beweis für die große Ehre, die das weibliche diakonische „Amt“ in der östlichen Kirche genoß, ist auch die Tatsache, daß einerseits in der byzantinischen Zeit, besonders in Konstantinopel, sehr viele Frauen angesehener und adliger Familien die Weihe zur Diakonin der Kirche als eine große Ehre und ein großes Geschenk betrachteten, andererseits die Geschichte relativ viele Namen von Diakoninnen bewahrt hat.

IV.

Was die Arbeitsbereiche der Diakoninnen betrifft, war deren erster die Ausübung der Werke der Liebe. Sie waren die Boten der Barmherzigkeit und die Schwestern, die die Kranken, die Betrübten, die bedürftigen Frauen aufsuchten und ihnen die Gaben der christlichen Liebe überbrachten. Diakoninnen besuchten auch Christen, die in Gefängnissen saßen, und brachten ihnen die für sie bestimmten Kollekten.

Ein anderer wichtiger Arbeitsbereich der Diakoninnen war die missionarische, katechetische und didaktische Arbeit unter den Frauen. Die Diakoninnen gewannen einerseits viele der heidnischen Frauen für den christlichen Glauben, andererseits führten sie die Katechese der weiblichen Katechumenen durch, indem sie diese die Wahrheiten des Glaubensbekenntnisses usw. lehrten. Sie übernahmen auch die Erziehung der Waisen und manchmal die Katechese der Knaben und der Jugend. Dies wissen wir aus einer Erzählung des Theodoret, in der berichtet wird, daß eine Diakonin durch ihre Lehre den Sohn eines berühmten heidnischen Priesters, der mit Julian dem Apostaten in Verbindung stand, dem Heidentum entrissen habe.

Die Diakoninnen waren nicht nur im missionarischen und katechetischen Werk, sondern auch in allen Geschehnissen kirchlichen Lebens das Bindeglied zwischen Klerikern und christlichen Frauen, indem sie diese zu jenen hinführten und Begegnungen und Gespräche zwischen diesen vorbereiteten. Sie überbrachten Anweisungen an christliche Frauen, zu denen man einen Diakon aus Gründen der Wohlanständigkeit nicht schicken konnte, auch mußte Ärger unter den Heiden vermieden werden. Hauptaufgabe der Diakoninnen war auch die allgemeine Aufsicht über die christlichen Frauen, eine Aufsicht, die nicht nur im Gotteshaus während der Liturgie und jeder anderen öffentlichen religiösen Veranstaltung ausgeübt wurde, sondern auch außerhalb des Gotteshauses und selbst im Privatleben, wobei diese Aufsicht mit dem privaten Unterricht zu Hause und dem Erteilen von Ratschlägen verbunden wurde.

Viele Diakoninnen dienten in den Gotteshäusern von Klöstern oder übernahmen Pflichten als Äbtissinnen in diesen oder Pflichten einer Vorsteherin in den „Häusern der Jungfrauen“.

Wichtig waren die Arbeitsbereiche der Diakoninnen im Gotteshaus. Während des Gottesdienstes standen einige an den Türen, durch welche die Frauen eintraten, und wachten, „damit nicht ein Ungläubiger, Nicht-Eingeweihter hineingehe“. Die Diakoninnen sorgten auch für Ordnung, Schicklichkeit und Sauberkeit der Frauenplätze im Gotteshaus; die Frauen nahmen nämlich im einen Teil des Gotteshauses, getrennt von den Männern, Platz, und zwar in der Reihenfolge: vorn saßen die Diakoninnen, dann die Witwen, dann die verheirateten Frauen, als letzte die Mädchen. Die Kinder blieben entweder bei ihren Müttern oder bekamen ganz vorn einen Platz, wo sie von einer Diakonin beaufsichtigt wurden. Ebenfalls gaben die Diakoninnen das Zeichen zur Teilnahme der Frauen am „leisen Singen“ der Kirchenbesucher und machten für die Frauen den Anfang des „Friedenskusses“, der früher in der göttlichen Liturgie gegeben wurde; dabei „küßten die Männer einander und die Frauen einander“.

Wichtige liturgische Aufgabe der Diakoninnen war die Teilnahme an der Taufe der Frauen. Weil es in der alten Kirche die Taufe der Säuglinge nicht gab und weil die allgemeine Gewohnheit jener Zeiten — wie auch heute bei den Orthodoxen — die

war, daß die Taufe durch Untertauchen des ganzen und unbekleideten Körpers geschah, war die Anwesenheit der Diakoninnen bei der Taufe der Frauen notwendig, damit das heilige Sakrament mit geziemender Anständigkeit vollzogen wurde und Ärgernisse aller Art vermieden wurden. Die Diakonin half vor allem beim Aus- und Anziehen der Frauen und führte die Salbung des Körpers der zu taufenden Frau mit Katechumenen- und Chrisamöl durch, wobei der Priester bzw. der Bischof nur die Stirn salbte.

Ein weiterer Tätigkeitsbereich war die Überbringung und Austeilung der heiligen Kommunion an kranke Frauen, die nicht in die Kirche kommen konnten. Ebenfalls nahmen die Diakoninnen aktiv teil an der „Herrichtung der Leichen“, an der Ausschmückung, der Überführung in die Kirche und an der Beerdigung christlicher Frauen. Außer diesen Tätigkeitsbereichen, in denen der weibliche Diakoniat in Erscheinung trat, hat es sehr wahrscheinlich noch andere Erscheinungs-Formen gegeben, die uns nicht bekannt sind. Die Liebe zum Heiland, die das Tätigkeitsmotiv der Diakonin zu sein hat, hat diese sicher zur Findung neuer Ausdrucks- und Ausstrahlungsweisen ihres Amtes angetrieben.

V.

Die am meisten bekannte Diakonin aus der byzantinischen Zeit und zugleich unnachahmliches Beispiel fraulichen Diakonates war die hl. Olympias, deren Tätigkeit auf engste mit dem (Wirken des) hl. Chrysostomos verbunden war. Mit ihm sind die Namen vieler anderer Diakoninnen verbunden, unter ihnen Silvina, Pentadia, Prokla, Amproukle, Sambiniane, Elissanthia, Marthyria und Palladia.

Zu den Diakoninnen gehörte auch die Schwester von Basilios dem Großen, Makrina, die Freundin von M. Lampadia, die Ehefrau des Gregor von Nyssa, Theosebia. Andere bekannte Diakoninnen sind Dionysia in Armenien; die durch Briefwechsel mit Basilios dem Großen verbundenen Töchter des Terentios von Samosata; Kelerina und Kassiane, die Theodoret erwähnt; Agalliasis von Melos, Sophia in Palästina, Athanasia in Delphi, Theodoule in Ägypten, Romana und Anasthasia in Antiochien u. a., im Westen u. a. die bekannten Diakoninnen Theodora, Radegunde, Daciana, Anna, Eufemia, Constantia, Odocia, Alvisinda, Eufrosina, Agathe, Sergia, Ida u. a.

Aber außer den bekannten und berühmten Diakoninnen haben während der gesamten byzantinischen Zeit in der Kirche viele andere Diakoninnen gewirkt. Sie haben unauffällig und uneigennützig gearbeitet und die unbekannteren Reihen der Heldinnen des christlichen Diakonates und der Liebe ausgemacht. Kein Buch spricht über ihre Taten oder ihre Namen; kein Geschichtsschreiber oder Chronograph erwähnt sie, einfach weil ihre Linke nicht wußte, was ihr Rechte tat und ihr heroisches Werk im Verborgenen getan wurde. Während im Westen die Diakoninnen schon während des 11. Jhds. verschwanden, wurden im Osten solche fast bis zum Ende des byzantinischen Reiches geweiht. Aber während der letzten byzantinischen Jahrhunderte scheint das doch weniger häufig geschehen zu sein, zumal die Diakoninnen sich dem Gemeindeleben entfremdeten und sich in die Klöster zurückzogen. Die Blüte des Amtes der Diakonin verbindet sich eng mit der Blüte der Kirche und der Blüte ihres missionarischen und pastoralen Werkes.

VI.

Das Amt der Diakonin in der alten Kirche und in der byzantinischen Zeit unterscheidet sich — von der Organisation her — von den in unserer Zeit blühenden protestantischen Schwesternschaften oder den „Mutterhäusern der Diakonissen“ in Europa und Amerika. Obwohl diese Häuser aufs engste mit der kirchlichen Leitung zusammenarbeiten, sind sie nicht kanonisch und organisch von ihr abhängig, sondern haben Autonomie und Selbständigkeit im Gegensatz zu den Diakoninnen der alten Kirchen und der byzantinischen Zeit; hier wurden die Diakoninnen von den lokalen Bischöfen ausgewählt und geweiht, von diesen waren sie unmittelbar und absolut abhängig. Nur die Diakoninnen der Anglikanischen Kirche kommen dem altchristlichen weiblichen Diakonat nahe, denn sie werden von den Bischöfen durch Handauflegung geweiht, sind von ihnen unmittelbar abhängig und an dem gesamten pastoralen Werk der Gemeinden in der Hilfeleistung beteiligt.

Die Ansicht über die Notwendigkeit der Neuorganisation, Wiederbelebung und Wiedereinführung des Diakonates der Frau in der östlichen orthodoxen Kirche in unseren Zeiten kann in keiner Weise auf kirchenrechtliche Schwierigkeiten stoßen; denn diese Einrichtung ist nicht nur mit der alten und byzantinischen Kirche verbunden, sondern besteht „potentiell“ bis heute, da nämlich die „Ordination“ der Diakoninnen bis heute nicht durch eine authentische kirchliche Entscheidung abgeschafft wurde und die Überbleibsel bis heute in einigen griechischen Frauenklöstern erhalten sind, in denen manche Nonnen „Subdiakoninnen“ und „Diakoninnen“ genannt werden; sie werden speziell von Bischöfen der östlichen orthodoxen Kirche „geweiht“, der Kirche, welche heute die Notwendigkeit der Neuorganisation ihres allgemeinen missionarischen, pastoralen und gemeindlichen Werkes anerkennt. Es wird also ersichtlich, daß die Wiedereinführung und Neuorganisierung der „potentiell“ bestehenden Einrichtung des weiblichen Diakonates in hohem Maße zur Blüte und zum Wachstum dieses Werkes in der weiblichen Welt beitragen würde.¹²

12) Die Gemeinsame Synode der (katholischen) Bistümer in der BR Deutschland hat an den Papst das Votum gerichtet, „die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen“ (Beschluß: „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ 7.1; vgl. auch das Zitat in diesem Heft, S. 94).