

Möglichkeit und Konsequenzen eines sakramentalen Frauendiakonats

Kanonistische Perspektiven

Bernhard Sven Anuth

Bereits am 7. Mai 2019 hat Papst Franziskus während der Pressekonferenz auf dem Rückflug aus Mazedonien geäußert, es sei „nicht sicher“, ob die Frauen in der alten Kirche gespendete Diakoninnenweihe „eine Weihe mit derselben Form und demselben Zweck wie bei der Weihe von Männern war.“¹ Wenig später teilte er auch der internationalen Vereinigung der Ordensoberinnen, vor deren Mitgliedern er 2016 die Einsetzung einer Studienkommission zum Frauendiakonats angekündigt hatte, mit: Die Kommissionsmitglieder seien sich am Ende nicht einig geworden.² Die Frage müsse daher weiter studiert werden, denn er könne „kein sakramentales Dekret machen ohne eine theologische, historische Grundlage“³. Die Kirche könne die Offenbarung schließlich nicht verändern. Allerdings entfalte diese sich mit der Zeit, weshalb man „im Fall des Diakonats nachforschen [müsse], was am Ursprung der Offenbarung war, und wenn da etwas war, es wachsen lassen“; wenn da aber „nichts

¹ Vgl. Papst Franziskus, Pressekonferenz v. 07.05.2019 auf dem Rückflug aus Skopje, in: OR 159 (2019) Nr. 105 v. 09.05.2019, 8: „Ma fondamentale è che non c'è certezza che fosse una ordinazione con la stessa forma e la stessa finalità dell'ordinazione maschile.“ Das Thema müsse daher weiter untersucht werden (vgl. ebd.).

² Man habe zwar hart gearbeitet, aber als Ergebnis sei nicht viel herausgekommen; trotzdem sei es ein Schritt nach vorn, so Papst Franziskus, Ansprache v. 10.05.2019 bei der Begegnung mit Teilnehmern der XXI. Vollversammlung der Unione Internazionale Superiore Generali (UISG), in: OR 159 (2019) Nr. 108 v. 12.05.2019, 6 f., 6: „Ma si è lavorato abbastanza. Poco, è vero: il risultato non è un granché. Ma è un passo avanti.“

³ Vgl. ebd.: „E si deve studiare la cosa, perché io non posso fare un decreto sacramentale senza un fondamento teologico, storico.“ – Demgegenüber macht Michael Seewald, Reform – Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. 2019, 117 f. geltend: Die Klärung der Frage, „ob es in den ersten Jahrhunderten einen Diakonats der Frau gab, der nach heutigen Maßstäben als sakramental bezeichnet werden kann“, sei durchaus „ein akademisch nicht völlig uninteressantes Problem“, bezüglich einer etwaigen Zulassung von Frauen u. a. zum Diakonats „tragen diese Antworten aber nicht das Geringste bei. Denn die Entscheidung, was gegenwärtig theologisch begründet getan werden kann, lässt sich prinzipiell nicht an die Theologiegeschichte auslagern – und zwar auch dann nicht, wenn die Kommission zu dem Ergebnis kommen sollte, dass es einen sakramentalen Diakonats der Frau in der Alten Kirche gegeben habe.“

war,“ so der Papst, „wenn der Herr dieses Amt nicht wollte, dann geht der sakramentale Dienst für die Frauen nicht.“⁴

Vor diesem Hintergrund ist im Folgenden (1.) der kirchenrechtliche und lehramtliche *status quo* zu klären. Danach sollen (2.) Perspektiven für einen sakramentalen Frauendiakonat gesichtet und (3.) dessen etwaige Konsequenzen aufgezeigt werden. Abschließend ist (4.) ein Fazit aus kanonistischer Sicht zu ziehen.⁵

1. Kirchenrechtlicher und lehramtlicher *status quo*

Nach geltendem Kirchenrecht empfängt die „heilige Weihe [...] gültig nur ein getaufter Mann“ (can. 1024 CIC). Dabei differenziert der kirchliche Gesetzgeber nicht nach Weihegraden, sondern normiert das männliche Geschlecht generell als Gültigkeitserfordernis für den Empfang des Weihesakraments. Zu Diakonen, Priestern und Bischöfen können also nur Männer geweiht werden. Würde dieselbe Weihehandlung an einer Frau vollzogen, wäre dies keine gültige Weihe, sondern eine vorgetäuschte Sakramentenspendung und als solche eine schwerwiegende, mit der automatischen Exkommunikation bedrohte Straftat.⁶

Auch Befürworter(innen) des Frauendiakonats erkennen an, dass sich im Kirchenrecht grundsätzlich und also auch in can. 1024 CIC die Theologie des Gesetzgebers, d. h. „die geltende Lehre der Kirche aus[drückt]“⁷. Das bedeute im Umkehrschluss aber, dass die Kirche ihre Rechtsordnung aufgrund neuer theologischer Er-

⁴ Vgl. Papst Franziskus, Ansprache v. 10.05.2019 (Anm. 2), 6: „Per questo, sul caso del diaconato, dobbiamo cercare cosa c’era all’inizio della Rivelazione, e se c’era qualcosa, farla crescere e che arrivi ... Se non c’era qualcosa, se il Signore non ha voluto il ministero, il ministero sacramentale per le donne non va.“

⁵ Vgl. zum Ganzen auch schon Bernhard Sven Anuth, Frauendiakonat in der katholischen Kirche? Aktueller Stand und Perspektiven in kanonistischer Sicht, in: T. Schüller/M. Zumbült (Hg.), *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. 20 Jahre Studiengang Lizentiat im Kanonischen Recht an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Festschrift für Klaus Lüdicke zum 70. Geburtstag (MKCIC.B 70), Essen 2014, 37–85.

⁶ Schon nach can. 1379 CIC soll mit einer gerechten Strafe belegt werden, wer eine Sakramentenspendung vortäuscht. Seit 2008 sind der Versuch, eine Frau zu weihen, sowie der Versuch, als Frau eine Weihe zu empfangen, zudem eigene Straftatbestände und ziehen in der lateinischen Kirche die Exkommunikation als Tatstrafe nach sich, vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Generaldekret v. 19.12.2007 de delicto attentatae sacrae ordinationis mulieris, in: AAS 100 (2007) 403, in Kraft getreten durch Publikation in: OR 148 (2008) Nr. 125 v. 30.05.2008, 1. Seit 2010 zählt die versuchte Frauenordination zu den sogenannten „schwerwiegenderen Straftaten“ in der Kirche, vgl. dies., *Normae de gravioribus delictis*, in: AAS 102 (2010) 419–430, Art. 5; dt. in: Sekretariat der DBK (Hg.), *Aufklärung und Vorbeugung – Dokumente zum Umgang mit sexuellem Missbrauch im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, 31.03.2014 (Arbeitshilfen 246), Bonn ²2014, 119–139, 127.

⁷ Dorothea Reininger, *Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag*

kenntnisse auch jeweils anpassen könne.⁸ Voraussetzung dafür ist aber nicht nur, dass das universalkirchliche Lehramt⁹ grundsätzlich bereit ist, die betreffende Einsicht der akademischen Theologie zu rezipieren, sondern auch, dass es dazu im Einzelfall überhaupt fähig ist, d. h. es in der Sache um eine nach kirchlichem Selbstverständnis grundsätzlich veränderbare, also nicht unfehlbare Lehre geht. Und eben diesbezüglich ist mit Blick auf can. 1024 CIC zu differenzieren:

Am 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. durch das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* als endgültig zu haltende, also unfehlbare Lehre offenkundig gemacht, die Kirche habe nicht die Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden.¹⁰ Weil die Unwiderrufbarkeit dieser Lehre in der Theologie allerdings bestritten wurde¹¹, bekräftigte die Kongregation für die Glaubenslehre am 28. Oktober 1995

zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999, 162. Vgl. für die Codexkorrektur durch das *Motu proprio* „*Omnium in mentem*“ (Anm. 50) entsprechend Phyllis Zagano, *Inching towards a yes?*, in: *The Tablet* v. 09.10.2010, 10 f., 11.

⁸ Vgl. z. B. Reininger, *Diakonat* (Anm. 7), 162.

⁹ Nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche kommt es allein dem kirchlichen Lehramt (*magisterium*) zu, die in Schrift oder Tradition überlieferte Offenbarung verbindlich auszulegen (DV 10; can. 747 § 1 CIC), das natürliche Sittengesetz zu erkennen und zu interpretieren, „die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern“ (can. 747 § 2 CIC). Dabei ist das kirchliche Lehramt dem Wort Gottes nicht über-, sondern ihm dienend untergeordnet (DV 10 sowie mit Berufung darauf KKK 86). Als Träger dieses Dienstes ist es weder ersetzt- noch austauschbar, sondern nach kirchlichem Selbstverständnis „eine positiv von Christus als konstitutives Element der Kirche gewollte Institution“, so die Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion „Donum veritatis“* v. 24.05.1990, in: AAS 82 (1990) 1550–1570 (dt.: VApS 98), Nr. 14. Ob eine Auslegung der Offenbarung ein Dienst an ihr ist, beurteilt das Lehramt selbst.

¹⁰ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben „Ordinatio sacerdotalis“* v. 22.05.1994, in: AAS 86 (1994) 545–548 (dt.: VApS 117, ²1995, 4–7).

¹¹ Vgl. z. B. Peter Hünemann, *Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis“*, in: *HerKorr* 48 (1994) 406–410, 407 u. 409 oder Josef Wohlmuth, *Darstellung und Beurteilung der wichtigsten Inhalte und der Argumentationsstruktur der beiden Dokumente „Ordinatio sacerdotalis“ (1994) und „Inter insigniores“ (1976)*, in: E. Dassmann u. a., *Projekttag Frauenordination (Kleine Bonner Theologische Reihe)*, Alfter 1997, 1–19, 6. Zumindest verschleiert wurde der definitive Charakter der Lehre in der DBK-Erklärung zu *Ordinatio sacerdotalis* v. 20.09.1994, in: VApS 117, ²1995, 66–69, 69, wo es heißt, die Frage der Priesterweihe für Frauen sei „mit hoher lehramtlicher Autorität beantwortet“. – Beobachter stellten daher fest, auch nach *Ordinatio sacerdotalis* werde die Frauenordination „zumindest in der deutschsprachigen katholischen Christenheit in unveränderter Intensität weiterdiskutiert“ (Roland Fritsch, *Frauenordination katholisch – ein Thema mit Variationen. Zur wiederauflebenden Diskussion um den Frauendiakonat im deutschen Katholizismus*, in: *MEZW* 48 [1997] 67–69, 67). Norbert Lüdecke, *Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese*, in: W. Bock/W. Lienemann (Hg.), *Frauenordination (SKRT 3, Texte und Materialien Reihe A Nr. 47)*, Heidelberg 2000, 41–119, 57, konstatierte sogar „eine verstärkte Diskussion“ über die Möglichkeit einer Lehränderung.

in ihrem *Responsum* auf einen Zweifel¹² bezüglich der in *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegten Lehre von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen: Diese fordere „endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegrün-

Bis heute bestreiten Theolog(inn)en die Infallibilität der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen, vgl. z. B. Christoph Böttigheimer, Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchenerfahrungen, Freiburg i. Br. 2011, 217 oder Sabine Demel, Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten, Freiburg i. Br. 2012, 189, die ihre schon früher (vgl. dies., Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2004, 85) vorgetragene Meinung bekräftigt, die in *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegte Lehre sei „nicht als unfehlbar definiert anzusehen [...], weil dies nicht offensichtlich feststeht.“ Relativierend spricht auch Johanna Rahner, Die Zeit drängt. Muss über Frauen im kirchlichen Amt immer noch gestritten werden?, in: HerKorr 66 (2012) 65–69, 67 von einem „immer noch nicht zureichend geklärten theologischen Status einer ‚definitiven Lehrentscheidung‘“ und attestiert eine „trotz päpstlichem Diskussionsverbot immer noch andauernde Diskussion“ (ebd., 68). Dies hatte zuvor schon Georg Kraus, Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche, in: StZ 229 (2011) 795–803, 795 festgestellt. Es gebe „einen breiten Konsens in der gegenwärtigen Dogmatik“, dass die theologische Diskussion über die Frauenordination fortzusetzen sei, wobei er, Kraus, „– in Orientierung an repräsentativen Dogmatikern – die Zulassung der Frauen zur Priesterweihe dezidiert“ befürworte (ebd., 796). Daraufhin musste die Jesuitenzeitschrift „Stimmen der Zeit“ nach Intervention der Kongregation für die Glaubenslehre einen Aufsatz veröffentlichen, „der die Lehre der Kirche adäquat darstellt“, so in: StZ 230 (2012) 432. Ihn verfasste der spätere Präfekt der Kongregation, vgl. Gerhard L. Müller, Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden?, in: StZ 230 (2012) 374–384. Gleichwohl wird die Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* bis heute theologisch diskutiert. Vgl. z. B. Johanna Rahner, Eine Frage der Theologie. Wie definitiv ist das Verbot der Frauenordination?, in: HerKorr 71 (2017) Nr. 8, 48–51; Margit Eckholt, Frauen in kirchlichen Ämtern. Amtstheologische Perspektiven im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil und die Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis*, in: Dies. u. a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg i. Br. 2018, 342–374 und die „Osnabrücker Thesen“ im selben Tagungsband (ebd., 465–467). Vgl. Gerhard Gäde, Ruf nach Frauenordination. Was das Diakonenamt für Frauen in der Kirche verändern könnte, in: StZ 144 (2019) 687–698, 692, der die Lehre von *Ordinatio sacerdotalis* sogar nur für eine „*opinio privata* des Papstes“ (ebd., 688 [Herv. i. O.]) und die Priesterinnenweihe lediglich wegen „Denk- und Gefühlsbarrieren“ bei vielen Katholik(inn)en für „auf längere Sicht [...] noch nicht konsensfähig“ hält (ebd.).

¹² Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Responsum* v. 28.10.1995 ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. „*Ordinatio Sacerdotalis*“ traditam, in: AAS 87 (1995) 1114; dt.: OR(D) 25 (1995) Nr. 47 v. 24.11.1995, 4. Das *dubium* lautete: „Ob die Lehre, die im Apostolischen Schreiben ‚*Ordinatio Sacerdotalis*‘ als endgültig zu haltende vorgelegt worden ist, [...] als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist.“ Die Kongregation antwortete affirmativ. Wer sie gefragt hat, ist nicht belegt. Nach Peter Hünermann, Dogmatische Reflexion anlässlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 25. Oktober 1995. „Zur Frage der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe“, in: W. Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 129–146, 132 können solche Fragen „ebenso aus dem Bereich der römischen Kurie selbst wie aus der Weltkirche stammen“. Walter Groß, Einleitung, in: ebd., 7–10, 8 hält es für möglich, dass sich die Kongregation die Frage selbst gestellt hat. Vgl. bereits Lüdecke, Dogma (Anm. 11), 57 Anm. 53.

det und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt [des Bischofskollegiums; B. A.] unfehlbar vorgetragen worden ist.“¹³ Für die Priester- und Bischofsweihe gilt can. 1024 CIC aus lehramtlicher Sicht daher als göttlichen Rechts und deshalb als nicht veränderbar.¹⁴ Das hat der Präfekt der Glaubenskongregation im Juni 2018 noch einmal ausdrücklich betont: Es erfülle ihn „mit großer Sorge, dass in einigen

¹³ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Responsum (Anm. 12), 1114, die damit zugleich klargestellt hat: Die Infallibilität der Lehre resultiert nicht aus einem Akt des feierlichen unfehlbaren Lehramts des Papstes gemäß can. 749 § 1 CIC, ist also nicht eine *ex cathedra*-Entscheidung (vgl. u. a. Joseph Kard. Ratzinger, Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination, in: IKaZ 23 [1994] 337–345, 342), wie verschiedentlich geltend gemacht wurde und wird, vgl. z. B. Joachim Kard. Meisner, Definitiv katholisch, in: Rheinischer Merkur 50 (1995) Nr. 48 v. 01.12.1995, 24; Ansgar Santogrossi, *Ordinatio Sacerdotalis*: A definition ex cathedra, in: HPR 99 (1999) 7–14 oder Alejandro Wilfredo Bunge, Varón y mujer: ¿Igualdad de derechos?, in: Anuario Argentino de Derecho Canónico 8 (2001) 27–56, 52, der zwar richtig von „un Magisterio infalible“ spricht, das durch einen Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramts verkündet worden sei, in der zugehörigen Anm. 122 jedoch auf can. 749 § 1 CIC verweist. Vgl. entsprechend Davide Cito, Nota alla Lettera apostolica „*Ordinatio sacerdotalis*“, in: IusEcc 7 (1995) 350–353. Wenn Andreas Kowatsch, Der Stand der Witwen. Kanonische Aspekte einer wiederentdeckten Form des geweihten Lebens, in: AKathKR 185 (2016) 120–166, 120 mit Verweis auf das o. g. Responsum von einer nur „mit beinahe höchster lehramtlicher Autorität ausgesprochenen Bekräftigung Papst Johannes Pauls II.“ spricht, ist das bezüglich der Verbindlichkeit der in *Ordinatio sacerdotalis* als unfehlbar offenkundig gemachten Lehre zumindest missverständlich. Dasselbe gilt für die Auskunft von Christoph J. Amor, Geschlecht als Weihhindernis? Streitfall Frauenordination, in: J. Ernesti/M. Lintner/M. Moling (Hg.), Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage (Brixner Theologisches Jahrbuch 9), Innsbruck 2019, 21–40, 23, die „verbindliche Lehrentscheidung“ sei „nicht gleichbedeutend mit einem Redew- bzw. Diskussionsverbot“, denn: „Die Suche nach der Wahrheit kann und muss weitergehen.“ Allerdings dürfe über die Lehre von *Ordinatio sacerdotalis* nicht so diskutiert werden, „als sei die Frage lehramtlich noch offen“ (ebd.). Kirchenrechtlich gilt: Alle Gläubigen sind verpflichtet, die Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen im Sinne eines unwiderruflichen Gehorsams „fest anzunehmen und zu bewahren“ (can. 750 § 2 CIC). Vgl. Ilaria Zuanazzi, La condizione della donna nella Chiesa cattolica: il paradigma della ‚reciprocità nell’equivalenza e nella differenza‘, in: Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 26 (2018) Nr. 4, 25–49 sowie zur nachträglichen Einfügung dieser strafbewehrten Rechtspflicht in den CIC z. B. Lüdecke, Dogma (Anm. 11), 108–112.

¹⁴ Aufgrund ihrer anderen Meinung zur Verbindlichkeit von *Ordinatio sacerdotalis* (vgl. Anm. 11) hält Sabine Demel, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2010, 625 den can. 1024 CIC damit für „tendenziell [...] erweitert wiedergegeben“. Schließlich nehme der Normtext „nicht auf eine göttliche Weisung Bezug“ (ebd.; entsprechend dies., Frauen im kirchlichen Amt – eine Geschichte von Schuld und Verantwortung, in: L. Ackermann/H. Unger [Hg.], Unser Pfarrer ist eine Frau. Erfahrungen und Konsequenzen. Eine ökumenische Standortbestimmung, Freiburg i. Br. 2012, 227–261, 241 f.). Letzteres ist zwar richtig, zugleich aber weder überraschend noch ein stichhaltiges Argument: Can. 1024 CIC gilt in dieser Formulierung seit 1983, Papst Johannes Paul II. hat aber erst 1994 offenkundig gemacht, dass die ihm zugrunde liegende Lehre für die Priester- und damit auch die Bischofsweihe unwiderruflich ist.

Ländern Stimmen zu hören sind, die den endgültigen Charakter der genannten Lehre wieder in Zweifel ziehen. [...] Das Ausstreuen solcher Zweifel“, so Erzbischof Ladaria, wecke

„große Verwirrung unter den Gläubigen, und zwar nicht nur bezüglich des Weihe sakraments, das zur göttlichen Verfassung der Kirche gehört, sondern auch bezüglich des ordentlichen Lehramts, das die katholische Lehre unfehlbar vorgelegen kann.“

Christus habe nun einmal gewollt, dass nur Männer Priester werden können. Die daraus resultierende Verschiedenheit der Aufgaben von Mann und Frau in der Kirche bringe aber „keine Unterordnung mit sich, sondern eine gegenseitige Bereicherung.“ Und:

„Gerade die Treue zum Plan Christi mit dem Priestertum des Dienstes erlaubt es deshalb, die spezifische Rolle der Frau in der Kirche immer mehr zu vertiefen und zu fördern“; so könne „auch ein Licht auf unsere Kultur fallen, die Mühe hat, die Bedeutung und Schönheit der Verschiedenheit von Mann und Frau zu verstehen, welche auch ihre sich gegenseitig ergänzende Sendung in der Gesellschaft betrifft.“¹⁵

Auf den Diakonat hat der Präfekt der Glaubenskongregation seine Aussagen zur Unfehlbarkeit des Weiheausschlusses von Frauen allerdings zu Recht nicht bezogen. Diesbezüglich gilt weiterhin die Schutznorm des can. 749 § 3 CIC, wonach eine Lehre nur dann als unfehlbar vorgelegt angesehen werden darf, wenn dies offenkundig feststeht. Und das ist für den Ausschluss von Frauen auch von der Diakonenweihe nicht der Fall: Wie schon die Erklärung *Inter insigniores* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. Oktober 1976 spricht auch *Ordinatio sacerdotalis* nur von der fehlenden Vollmacht der Kirche, Frauen die *Priesterweihe* zu spenden. Damit sind Frauen zwar zugleich von der höheren Weihestufe des Episkopats ausgeschlossen, der Diakonat als erste, also niedrigere Stufe des Weihe sakraments ist aber explizit ausgenommen. Um alle drei Weihegrade des einen Ordo zu erfassen, hätte Papst Johannes Paul II. im Vergleich zur tatsächlichen Formulierung schließlich einfach nur von der Unmöglichkeit sprechen müssen, Frauen die *Weihe* zu spenden. So aber gilt: Wie *Inter insigniores* 1976 schweigt auch *Ordinatio sacerdotalis* 1994 über den Frauendiakonat.¹⁶ Daher trifft die Auffassung nicht zu, die z. B. Joachim

¹⁵ Luis Ladaria, Il carattere definitivo della dottrina di „*Ordinatio sacerdotalis*“. A proposito di alcuni dubbi, in: OR 158 (2018) Nr. 121 v. 30.05.2018, 6; dt. in: OR(D) 48 (2018) Nr. 23/24 v. 08.06.2018, 7. Zur lehramtlichen Sicht des so verstandenen göttlichen Planes für Mann und Frau und die kirchenrechtlichen Folgen der darauf basierenden Geschlechteranthropologie vgl. Bernhard Sven Anuth, Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie, in: M. Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern 2017, 171–188.

¹⁶ Darauf haben z. B. schon im Juni 1994 Carlo Maria Kard. Martini (vgl. Lucy Blyskal, The Relevance of Deaconesses to the Values of Communion and Mission in the Church, in:

Kardinal Meisner vertreten hat, *Ordinatio sacerdotalis* habe „für jedes Weiheamt der Frau“, also auch für den Diakonats, „sowohl in dogmatischer als auch in disziplinärer Hinsicht neue Fakten geschaffen“¹⁷.

Jurist 56 [1996] 241–266, 262 Anm. 88; Gertrud Hofmann, Vom Diakonats der Frau. Anmerkungen zu einer pastoralen Notwendigkeit, in: PBIDA 47 [1995] 101–108, 101) und Bischof Franz Kamphaus hingewiesen: „Der Papst hat etwas nicht gesagt, und ich finde es ganz wichtig, daß er’s nicht gesagt hat: Er hat über das Amt der Diakonin geschwiegen“ (ders., „Verhüten ist besser als abtreiben“. Der Limburger Bischof Franz Kamphaus über Moral, Politik und Kirche, in: Der Spiegel Nr. 26 v. 27.06.1994, 50–55, 51; vgl. bereits Lüdecke, Dogma [Anm. 11], 49 Anm. 30). Vgl. entsprechend Ida Raming, Bestrebungen zum Diakonats der Frau im 20. Jahrhundert, in: A. Urban/M. Mittler-Holzem (Hg.), Diakonats der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation zu den Tagungen am 18. Juni 1993 und 19. Mai 1995 in der Katholisch-Sozialen Akademie Franz-Hitze-Haus, Münster 1995, 37–46, 42 bzw. Severin Lederhilger, Diakonats der Frau. Kirchenrechtliche Konsequenzen, in: ThPQ 144 (1996) 362–373, 365, für den „selbst in den an Deutlichkeit kaum überbietbaren Lehrschreiben zur Priesterweihe peinlichst genau jede Übertragung auf die Diakonatsweihe vermieden“ werde. Dementsprechend sehen Peter Neuner, „Die Kirche entwickelt heute neue Ämter“. Ein Gespräch mit dem Münchner Dogmatiker Peter Neuner, in: HerKorr 49 (1995) 128–133, 130, und Józef Niewiadomski, Notwendige, weil Notwendige Diakoninnenweihe, in: ThPQ 144 (1996) 339–348, 340, den Weg zum Frauendiakonats durch *Ordinatio sacerdotalis* „nicht blockiert“. Vgl. entsprechend Helmut Hopping, Der Diakonats. Plädoyer für ein verspätetes Amt, in: R. Liggenstorfer/B. Muth-Oelschner (Hg.), (K)lein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. Festschrift zum 50. Geburtstag von Bischof Dr. Kurt Koch, Freiburg/Schweiz 2000, 195–203, 167 f. sowie Leo Scheffczyk, Tradition und Weihevorbereitung. Zur Bedeutung der Überlieferung in der Auseinandersetzung um das Weiheamt der Frau, in: Ders. (Hg.), Diakonats und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 107–148, 139, wonach „eine letztgültige dogmatische Entscheidung des Lehramtes, wie sie im Falle des Frauenpriestertums erfolgte“, bezüglich des Diakonats fehle. Schon die Kongregation für die Glaubenslehre hatte es 1976 „für gut befunden, sich diese Frage noch vorzubehalten“ und in *Inter insigniores* „nicht zu erörtern“: Beim Thema Frauendiakonats handele es sich „um einen Fragekreis, der in seiner Gesamtheit ohne vorgefaßte Meinung, aber durch ein direktes Studium der Texte wieder aufgegriffen werden muß“ (dies., Un commento alla dichiarazione „Inter insigniores“ sulla questione dell’ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale, in: ME 101 [1976] 379–398, 386 [dt.: VApS 117, ¹1995, 31–58, 38]). Bereits zuvor habe Papst Paul VI. allerdings ein Votum zugunsten des Frauendiakonats erhalten, so Gary Macy/William T. Ditewig/Phyllis Zagano, Introduction, in: Dies. (Hg.), Women Deacons. Past, Present, Future, Foreword by Susan A. Ross, New York 2011, 1–8, 3: „It is widely reported and believed that the positive answer he received was suppressed and remains unpublished as a Vatican document.“ Auch Peter Hebblethwaite, Paul VI. The first modern pope, London 1993, 640 berichtet von einem unveröffentlichten Dokument der Internationalen Theologenkommission zum Thema „Women in the Diaconate“. Die hierfür von dem damaligen Kommissionsmitglied Cipriano Vagaggini erstellte Studie „L’ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina“ erschien allerdings in: OCP 40 (1974) 145–189, vgl. Macy/Ditewig/Zagano, Introduction, 3.

¹⁷ Joachim Kard. Meisner, Geleitwort, in: S. Düren, Diakonats der Frau? Fragen zur Stellung der Frau in der Kirche, Buttenwiesener 2000, 7 f. Zwar thematisiere *Ordinatio sacerdotalis* die Diakonatsweihe von Frauen nicht ausdrücklich, behandle aber „Ursprung und Entwicklung des gesamten kirchlichen Amtes“, das auch den Diakonats umfasse (ebd., 8).

Zutreffend hat hingegen die Internationale Theologenkommission die Frage des Frauendiakonats zu Beginn des 21. Jahrhunderts als lehramtlich nicht endgültig entschieden gewertet: Zwar hätten, so die Kommission in ihrer 2003 veröffentlichten Diakonats-Studie¹⁸, kirchliche Tradition, II. Vatikanisches Konzil und nachkonziliares Lehramt die Einheit des Weihesakraments in der Differenz von Episkopat und Presbyterat einer- und Diakonats andererseits stets betont. Sich „[i]m Licht dieser Momente [...] mit Autorität zu dieser Frage zu äußern“ sei jedoch Sache des kirchlichen Lehramts¹⁹, d. h. eine entsprechende Entscheidung stand 2003 und steht auch noch heute aus.

Papst Franziskus hat während der Pressekonferenz am 28. Juli 2013 auf dem Rückflug vom Weltjugendtag in Rio de Janeiro eine Antwort auf die Frage nach dem Frauendiakonats zunächst vermieden: Was die Kirche brauche, sei „eine profunde Theologie der Frau“²⁰. Grundsätzlich auf seine Haltung zur Frauenordination angesprochen, antwortete er dann: Hierzu habe sich die Kirche „mit einer definitiven Formulierung“ geäußert und „Nein“ gesagt, diese Tür sei zu.²¹ Gleichwohl hat er

„Wenn also Frauen zu Diakoninnen geweiht würden, gäbe es auch gegen die Priesterweihe von Frauen keinerlei theologische Handhabe mehr, sondern allenfalls noch disziplinäre“, so ders., zitiert nach: Klaus Nientiedt, Noch offen?, in: *HerKorr* 53 (1999) 546 f., 546. Zu weiteren Vertretern dieser Meinung vgl. auch Anm. 75.

¹⁸ Vgl. Gerhard Müller (Hg.), *Der Diakonats – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonats*, Würzburg 2004 sowie dazu etwa Alexander Foitzik, *Diakonats. Gutachten der Theologenkommission*, in: *HerKorr* 57 (2003) 117 f. und Santiago del Cura Elena, *Das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission. Inhalt und Rezeption*, in: M. Hauke/H. Hoping (Hg.), *Der Diakonats. Geschichte und Theologie*, Regensburg 2019, 225–284.

¹⁹ Vgl. Müller (Hg.), *Diakonats* (Anm. 18), 92 sowie hierzu Phyllis Zagano, *Women Deacons: Future*, in: Macy/Ditewig/Zagano, *Women Deacons* (Anm. 16), 69–104, 72–75 und Foitzik, *Diakonats* (Anm. 18), 117, der allerdings die Meinung vertritt, durch die Profilierung des Diakonats als Stufe des einen Ordo sei theologisch „auch über die mögliche Weihe von Frauen zum Diakonatsnamts entschieden“.

²⁰ Vgl. Papst Franziskus, in: *Papa Francesco risponde. L’incontro con i giornalisti a bordo dell’aereo al rientro da Rio de Janeiro*, 28.07.2013, in: *OR* 153 (2013) Nr. 174 v. 31.07.2013, 4–6, 5. Vgl. entsprechend ders, in: Antonio Spadaro, *Das Interview mit Papst Franziskus*, hg. v. A. R. Batlogg, Freiburg i. Br. 2013, 56: Demnach fürchtet der Papst einen „Machismo im Rock“, da Frauen anders strukturiert seien als Männer. Viele Forderungen zur Rolle von Frauen in der Kirche seien „von einer Männlichkeits-Ideologie inspiriert“. Man dürfe aber „Funktion und Würde nicht verwechseln“ und müsse daher „noch mehr über eine gründliche Theologie der Frau arbeiten. Nur wenn man diesen Weg geht, kann man besser über die Funktion der Frau im Inneren der Kirche nachdenken“ (ebd.).

²¹ Vgl. Papst Franziskus, in: *Papa Francesco risponde* (Anm. 20), 6: „con riferimento all’ordinazione delle donne, la Chiesa ha parlato e dice: ‚No‘. L’ha detto Giovanni Paolo II, ma con una formulazione definitiva. Quella è chiusa, quella porta“. „Definitiv“ ist der kodikarische Fachbegriff zur Kennzeichnung unfehlbarer Lehren (can. 749 CIC): Er „bedeutet kanonistisch-juristisch Irreformabilität; definitive Entscheidungen sind unwiderruflich und unanfechtbar“ (Heribert Schmitz, „Professio fidei“ und „Ius iurandum fidelitatis“. Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?, in: *AKathKR* 157 [1988] 353–429, 411). Vgl. Lüdecke, *Dogma* (Anm. 11), 47. – Bei der

2016 die o. g. Studienkommission zum Frauendiakonats eingesetzt und damit dokumentiert, dass bezüglich des Diakonats durchaus Klärungsbedarf besteht.

Solange also amtlich nicht offenkundig ist (can. 749 § 3 CIC), dass auch der Ausschluss von Frauen vom Weihediakonats definitiv gelehrt ist, muss can. 1024 CIC für die Diakonenweihe als rein kirchliches Recht gelten.²² Der kirchliche Gesetzgeber könnte die Norm in Bezug auf den Diakonats also entweder für die ganze Kirche ändern²³ oder für einzelne Teilkirchen eine Ausnahme von ihr machen und damit universal- bzw. partikularkirchlich einen sakramentalen Frauendiakonats ermöglichen.²⁴

2. Perspektiven für einen sakramentalen Frauendiakonats

2.1 Ein päpstliches Indult

Aus der Kanonistik, näherhin von der Canon Law Society of America (CLSA), kam 1995 der Vorschlag, die zweite der oben genannten Möglichkeiten zu nutzen: Die partikularkirchliche Gesetzgebung sei der geeignete und richtige Weg, eine Zulassung von Frauen zum Weihediakonats zu erreichen. Voraussetzung hierfür sei ein

Pressekonferenz v. 01.11.2016 auf dem Rückflug aus Schweden hat Papst Franziskus seine o. g. Einschätzung noch einmal bekräftigt, als er auf die Frage nach Priesterinnen in der römisch-katholischen Kirche geantwortet hat: „Hinsichtlich der Weihe von Frauen in der Katholischen Kirche hat der heilige Johannes Paul II. das letzte klare Wort gesprochen, und das bleibt“ (in: OR 156 [2016] Nr. 252 v. 2./3. Nov. 2016, 8; dt.: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161101_svezia-conferenza-stampa.html [zuletzt abgerufen am 07.08.2019]).

²² So z. B. schon Lederhilger, Diakonats (Anm. 16), 365 oder Norbert Lüdecke, Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: F. Bernard u. a. (Hg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (fzk 27), Würzburg 1997, 66–90, 81 u. 85 sowie zurückhaltender, aber im Ergebnis ähnlich Michael Mitterhofer, Can. 1024 – Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann. Zeitgemäße und unzeitgemäße Notizen zu einem komplexen Thema, in: Ernesti/Lintner/Moling (Hg.), Frauen (Anm. 13), 147–165, 162. Dagegen schreibt Rüdiger Althaus, in: MKCIC 1024, Rn. 5 (Februar 2006), bezüglich der Diakonenweihe habe „man lange Zeit von einer *quaestio disputata* ausgehen“ können (Herv. i. O.), hält die Frage heute also für entschieden. Ausdrücklich geht Markus Graulich, Geweiht zum Dienst. Diakone für die Diözese, in: I. Riedel-Spangenberg (Hg.), Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven (QD 219), Freiburg i. Br. 2006, 364–387, 385 davon aus, nach *Ordinatio sacerdotalis* sei can. 1024 CIC für alle Weihegrade göttlichen Rechts.

²³ Vgl. etwa den Formulierungsvorschlag bei Demel, Frauen (Anm. 11), 147, der Sabine Düren, Über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentalen Diakonatsweihe zu ermöglichen, in: Scheffczyk (Hg.), Diakonats (Anm. 16), 149–231, 195, deshalb einen „rechtspositivistischen Standpunkt“ unterstellt.

²⁴ Vgl. z. B. Lederhilger, Diakonats (Anm. 16), 365 oder Ida Raming, Das bestehende Kirchenrecht und der Diakonats der Frau, in: P. Hünemann u. a. (Hg.), Diakonats. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 227–235, 229.

Indult des Apostolischen Stuhls, also ein Ausnahmerecht²⁵ von can. 1024 CIC z. B. für den Bereich einer Bischofskonferenz.²⁶ Partikulargesetze könnten dann den nötigen Rahmen für den Frauendiakonat schaffen.²⁷ Diesem Vorschlag der CLSA haben sich vereinzelt auch deutschsprachige Kanonist(inn)en angeschlossen.²⁸ Vor allem aber forderten die Teilnehmer(innen) des Fachkongresses zum Frauendiakonat von 1997 in ihrer Schlussresolution die Bischöfe auf,

„ihre unvertretbare Eigenverantwortung in ihren Diözesen wahrzunehmen und beim Apostolischen Stuhl ein Indult zu erwirken, das die Ordination von Frauen zu Diakoninnen in ihren Diözesen ermöglicht.“²⁹

Während der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK im Februar 2013 erinnerte der Bischof von Mainz, Karl Kardinal Lehmann, zudem noch einmal an das Votum der Würzburger Synode zum Frauendiakonat: Damals habe man „den Vatikan gebeten, das zu prüfen. Es wird jetzt Zeit, dass mal eine verbindliche gute Entscheidung fällt“. Es müsse ein „überzeugendes Berufsbild“ für Frauen gefunden werden, „das wirklich auch eine sakramentale Weihe braucht.“³⁰ In jüngerer Vergangenheit haben sich

²⁵ „Indult“ nennt der CIC rechtlich gleichbedeutend mit dem Privileg „ein von einem Träger hoheitlicher Leitungsgewalt erlassenes Ausnahmerecht von einer gesetzlichen Bestimmung, das – in formaler Unterscheidung zum Privileg – mehr in einer Nachsicht von einer gesetzlichen Verpflichtung als in einer positiven Vergünstigung besteht und in der Regel zeitlich begrenzt ist“ (L. Wächter, Art. Indult, in: LThK³ Bd. 5, Sp. 487). Vgl. Aymans-Mörsdorf, KanR I, 257 bzw. F. Kalde, Art. Indult, in: LKRR Bd. 2, 598 f., 598.

²⁶ Vgl. CLSA (Hg.), *The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate. Report of an Ad Hoc Committee of the Canon Law Society of America*, Washington, D. C. 1995, 37 sowie hierzu z. B. Reininger, *Diakonat* (Anm. 7), 165 oder William T. Ditewig, *Women Deacons: Present Possibilities*, in: Macy/Ditewig/Zagano (Hg.), *Women Deacons* (Anm. 16), 37–67, 64 f. Ausdrücklich würdigt Roch Pagé den CLSA-Report in seiner Rezension, in: *Jurist* 56 (1996) 1027 f., 1028, als „technically very well done“. Auch werde konsequent nur der Ständige Diakonat behandelt, d. h.: „who will see in the results of this research a door open to the ordination of women to the presbyterate will go beyond the intention of the authors“ (ebd.). Vgl. auch G. Paolo Montini, *Il diaconato femminile. Lectura cursiva di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 10 (1997) 172–191.

²⁷ Vgl. CLSA (Hg.), *Implications* (Anm. 26), 37.

²⁸ Vgl. z. B. Lucy Blyskal, *Über die kirchenrechtlichen Mittel zur Veränderung der gegenwärtigen Praxis, nur Männer zum Ständigen Diakonat zu weihen*, in: Hünermann u. a. (Hg.), *Diakonat* (Anm. 24), 236–242; Lederhilger, *Diakonat* (Anm. 16), 367 f. Dagegen hält Graulich, *Geweih* (Anm. 22), 385 den Vorschlag der CLSA für nicht anwendbar, weil can. 1024 CIC für alle Weihestufen göttlichen Rechts sei (vgl. bereits Anm. 22).

²⁹ Internationaler theologischer Fachkongress „Diakonat – ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?“, *Resolution*, in: Hünermann u. a. (Hg.), *Diakonat* (Anm. 24), 138–140, 138. Vgl. Reininger, *Diakonat* (Anm. 7), 165.

³⁰ Karl Kard. Lehmann am 20.02.2013 im SWR-Interview, zitiert nach: *Katholisch.de*, *Lehmann: Entscheidung zum Frauen-Diakonat*, 20.02.2013, in: http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/news/page_news.php?id=9769 html (zuletzt abgerufen am 31.10.2013; inzwischen nicht mehr verfügbar).

ebenfalls einzelne Bischöfe für die Zulassung von Frauen zum Diakonat ausgesprochen.³¹ Dass aber ein Diözesanbischof oder gar eine ganze Bischofskonferenz den Papst schon einmal um ein entsprechendes Indult gebeten hätte, ist nicht belegt.³² Lediglich Bischof Roger J. Vangheluwe von Brügge soll beim Ad-limina-Besuch belgischer Bischöfe im November 2003 angeregt haben, die Zulassung von Frauen zum Diakonat zu überdenken³³, und der kanadische Erzbischof Paul-André

³¹ So hat sich 2019 etwa Benno Elbs, Bischof von Feldkirch (Österreich), für die Zulassung von Frauen zum Diakonat ausgesprochen (vgl. Katholisch.de, Österreich: Bischof spricht sich für Viri probati und Diakoninnen aus, 16.05.2019, in: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/osterreich-bischof-spricht-sich-fur-viri-probati-und-diakoninnen-aus> [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]). Zuvor hatte bereits der Rottenburger Weihbischof Matthäus Karrer den Frauendiakonat befürwortet (vgl. Laetitia Barnick, Kirche entwickelt Ideen für die Zukunft, 07.02.2019, in: https://www.schwaebische.de/landkreis/landkreis-biberach/bad-buchau_artikel,-kirche-entwickelt-ideen-f%C3%BCr-die-zukunft-arid,11004953.html [zuletzt abgerufen am 22.07.2019]) und der Diözesanbischof von Magdeburg erklärt, er halte sogar die Priesterinnenweihe für möglich (vgl. Katholisch.de, Bischof Feige: Priesterweihe für Frauen wird kommen, 12.02.2019, in: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/bischof-feige-priesterweihe-fur-frauen-wird-kommen> [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]). Anfang 2019 war zudem gemeldet worden, eine große Mehrheit der US-amerikanischen Bischöfe würde Frauen zu Diakoninnen weihen, wenn der Papst dies erlaube (vgl. Christopher White, Most U.S. bishops say they would ordain women deacons, if Vatican gives OK, 22.01.2019, in: <https://cruxnow.com/church-in-the-usa/2019/01/22/most-u-s-bishops-say-they-would-ordain-women-deacons-if-vatican-gives-ok/> [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]).

³² Im Gegenteil hat die DBK Ende 2011 ihren Sekretär sogar erklären lassen: Die damalige Forderung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) nach einer Zulassung von Frauen zum Diakonat und sein Aufruf, dem „Netzwerk Diakonat der Frau“ beizutreten, seien „eine erhebliche Belastung für das Gespräch“ zwischen DBK und ZdK. Zwar habe der DBK-Vorsitzende „dazu ermutigt, dass es keine Denkverbote im Gesprächsprozess geben solle. Durch die Beschlussfassung des ZdK aber wird Druck aufgebaut, der dem Gesprächsprozess abträglich ist. Die Forderung nach dem Diakonat der Frau ist mit den weltkirchlich verbindlichen theologischen Überzeugungen und Festlegungen nicht vereinbar. Diese Forderung des ZdK-Papiers bedauere ich“, so Hans Langendörfer, in: DBK, Pressemeldung Nr. 176 v. 18.11.2011, in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/stellungnahme-zur-vollversammlung-des-zentralkomitees-der-deutschen-katholiken/detail/> (zuletzt abgerufen am 20.10.2019). Diese Sicht bekräftigte der damalige DBK-Vorsitzende Robert Zollitsch, in: Alois Glück/Robert Zollitsch, Vitamin K. Warum wir die katholische Kirche brauchen, hg. v. Christiane Florin, Freiburg i. Br. 2012, 109. Das ZdK hatte zuvor angekündigt, man wolle den „Tag der Diakonin“ am 29.04.2012 öffentlich begehen und das Anliegen des Frauendiakonats auch in den Gesprächsprozess mit den deutschen Bischöfen einbringen, vgl. ZdK, Für ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche, in: www.zdk.de/cache/dl-Erklarung-deutsch-b07fb7bfd7dfd132671194269c8785a8.pdf (zuletzt abgerufen am 20.10.2019).

³³ Vgl. John L. Allen Jr., Belgian Bishop Asks Vatican to Consider Female Deacons, 28.11.2003, in: http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2003d/112803/112803k.htm (zuletzt abgerufen am 20.10.2019) sowie unter Berufung darauf Zagano, Women Deacons (Anm. 19), 75 mit 122 Anm. 13 und schon dies., The Question of Governance and Ministry for Women, in: TS 68 (2007) 348–367, 358.

Durocher hat bei der Bischofssynode 2015 vorgeschlagen, Frauen zum Ständigen Diakonats zuzulassen.³⁴ Beides hatte keine erkennbaren Folgen.

Der Vorschlag der CLSA liegt seit nunmehr 25 Jahren auf dem Tisch. Nachweislich aufgegriffen wurde er bisher nicht. Ob ein ggf. erbetenes Indult erteilt würde, ist schwer zu prognostizieren. Interessierte Bischofskonferenzen könnten sich bei ihrer Bitte aber durchaus auf den päpstlichen Hinweis in *Amoris laetitia* berufen, die selbstverständliche notwendige Einheit von Lehre und Praxis in der Kirche sei „kein Hindernis dafür, dass verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen.“³⁵ Allerdings ist der kirchenamtliche Umgang mit dem Thema Frauendiakonats zumindest bis ins Jahr 2019 für dessen Verfechter(innen) eher entmutigend.

2.2 Kuriale Verschärfungen

Die Kongregationen für die Glaubenslehre, für den Gottesdienst und für den Klerus haben am 17. September 2001 eine gemeinsame Notifikation zum Frauendiakonats veröffentlicht. Anlass waren Kurse wie der sogenannte „Diakonatskreis“ des deutschen „Netzwerks Diakonats der Frau“, dessen Ziel erklärtermaßen darin besteht, Frauen vorzubereiten „auf Leitungsdienste in einer diakonischen Kirche“³⁶. Solche Projekte, erklärt die genannte Notifikation, weckten Erwartungen, „die jeglicher lehramtlicher Grundlage entbehren und [...] zu Verwirrung im Bereich der Seelsorge führen können.“³⁷ Die kirchliche Ordnung sehe keine Möglichkeit zur Weihe

³⁴ Vgl. Radio Vatikan, Synode: Kanadischer Erzbischof regt Frauendiakonats an, 09.10.2015, in: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/10/09/synode_kanadischer_erbischof_durocher_zu_frauendiakonats/de-1178114 (zuletzt abgerufen am 29.08.2019). Phyllis Zagano, Gerechtigkeit für das Leben der Pfarrgemeinde. Frauen wieder zur Diakonatsweihe zulassen, in: *Conc(D)* 53 (2017) 232–239, 233, berichtet eigens, Papst Franziskus habe „beim Vorschlag zum Diakonats der Frau aufmerksam sein Haupt“ erhoben.

³⁵ Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Amoris laetitia*“ v. 19.03.2016, in: *AAS* 108 (2016) 311–446 (dt.: *VApS* 204), Nr. 3.

³⁶ Netzwerk Diakonats der Frau, Diakonatskreis – Was ist das eigentlich?, in: http://www.diakonats.de/index.php?option=com_content&view=article&id=61&Itemid=55 (zuletzt abgerufen am 20.10.2019). Nach § 2 seiner Satzung strebt das „Netzwerk Diakonats der Frau“ die Einführung des sakramentalen Frauendiakonats in der römisch-katholischen Kirche an, vgl. Ursula Kubera/Stefanie Patt, Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Brannte nicht unser Herz? Der erste Diakonatskreis für Frauen: Erfahrungen und Visionen, Ostfildern 2004*, 12–14, 12. Dabei lehnt sich die „Idee einer Vorbereitung von Frauen auf den Diakonats“, so Dorothea Reininger, *Diakonats der Frau. Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen*, in: *Diakonia* 33 (2002) 277–286, 283 f., an jene „Diakonatskreise an, in denen sich Männer vor allem in Deutschland und Frankreich vor dem Konzil zusammengeschlossen hatten, um sich auf den Ständigen Diakonats vorzubereiten, den es damals noch gar nicht gab.“

³⁷ Kongregation für die Glaubenslehre/Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung/Kongregation für den Klerus, Notifikation v. 17.09.2001 zum Diakonats der Frau, in: *OR(D)* 31 (2001) Nr. 38 v. 21.09.2001, 3 Nr. 1, auch abgedruckt in: *AKathKR* 170 (2001) 481 f.

von Diakoninnen vor. Daher seien Initiativen wie der Diakonatskreis verboten (Nr. 2).³⁸ Das müssten die Diözesanbischöfe ihren Gläubigen erklären und die Vorgaben der Kongregationen sorgfältig umsetzen (Nr. 4).

Auf einem internationalen Symposium in Fulda zum Thema „Diakoniat – ein wesentlicher Beitrag für die Kirche des 3. Jahrtausends“ hielt dann der zuständige Abteilungsleiter der Kongregation für den Klerus, James Anthony McDaid³⁹, im Namen seines Dikasteriums einen Vortrag über „Perspektiven zum Diakoniat aus weltkirchlicher Warte“⁴⁰. Eine anschließende Diskussion war nicht vorgesehen.⁴¹ Bei den anwesenden Mitgliedern des „Netzwerks Diakoniat der Frau“ und anderen Teilnehmenden habe der Vortrag McDaid's Betroffenheit ausgelöst.⁴² Nach Meinung der Kleruskongregation ist nämlich nicht nur die Zugehörigkeit des Diakonats zum einen „Sacramentum Ordinis“ und damit seine Sakramentalität⁴³ eine „endgültig vorgegebene Lehre“⁴⁴, sondern die Kleruskongregation schlussfolgert daraus auch: Weil „der Diakon kein Laie ist, den man zum höchsten Grad des Laienapostolats erhoben hat, sondern ein Mitglied der Hierarchie und zwar aufgrund der sakramentalen Gnade und aufgrund des Charakters, der bei der Weihe empfangen worden ist“⁴⁵,

³⁸ Wegen dieses Verbots nennt das „Netzwerk Diakoniat der Frau“ seinen Diakonatskreis inzwischen „Ausbildungskurs für Leitungsdienste in einer diakonischen Kirche“, vgl. Reininger, Diakoniat (Anm. 36), 286.

³⁹ James Anthony McDaid war seit 1995 bei der Kongregation für den Klerus beschäftigt, zunächst als Studienassistent („aiutante di studio“) und seit März 2008 als einer von drei Abteilungsleitern („Capi Ufficio“) (vgl. AnPont 2009, 1225; OR 148 [2008] Nr. 65 v. 16.03.2008, 8).

⁴⁰ Vgl. Kongregation für den Klerus, Perspektiven zum Diakoniat aus weltkirchlicher Perspektive, in: R. Hartmann/F. Reger/S. Sander (Hg.), Ortsbestimmungen: Der Diakoniat als kirchlicher Dienst (FuSt 11) Freiburg i. Br. 2015, 31–36.

⁴¹ Vgl. ebd., 32 Anm. 1 sowie Irmentraud Kobusch, „Diakoniat – ein wesentlicher Beitrag für die Kirche des 3. Jahrtausends“, in: Pinnwand 12 (2009) Nr. 23 v. Jan. 2009, 2–4, 4.

⁴² Vgl. ebd. Ansonsten hätten die von den Veranstaltern eingeladenen Vorstandsmitglieder des „Netzwerks Diakoniat der Frau“ „bei vielen Teilnehmenden, gerade auch bei männlichen Diakonen, eine im Hinblick auf den ‚Diakoniat der Frau‘ wohlwollende, vielfach ermutigende und solidarische Atmosphäre“ erfahren (ebd., 2).

⁴³ Vgl. KKK 1570: „Die Diakone haben an der Sendung und der Gnade Christi auf besondere Weise teil. Das Sakrament der Weihe drückt ihnen ein *Siegel* [character] auf. Dieses kann nicht getilgt werden und gestaltet sie Christus gleich, der zum ‚Diakon‘, das heißt zum Diener aller geworden ist“ (Herv. i. O.). Manfred Hauke, Die Diskussion um den Diakoniat der Frau. Eine kritische Bilanz, in: Scheffczyk (Hg.), Diakoniat (Anm. 16), 11–65, 41 Anm. 97 weist darauf hin, dass der „*character indelebilis* des Diakons [...] schon [...] von den Theologen des Mittelalters (beispielsweise bei Thomas von Aquin, STh Suppl. q. 35 a. 2)“ betont werde, „einschlußweise enthalten“ sei „in den Texten des Tridentinums (DH 1767. 1774)“ und „ausdrücklich festgestellt“ werde „im Motuproprio *Sacrum diaconatus ordinem* (1967), Einführung (NKD 9,28)“ (Herv. i. O.).

⁴⁴ Kongregation für den Klerus, Perspektiven (Anm. 40), 35 (i. O. z. T. hervorgeh.). Daraus ergebe sich, dass der Diakoniat durch „ein konstitutives Band mit dem sazerdotalen Dienst verknüpft“ sei; auch dies sei eine „*endgültig vorgegebene Lehre*“ (ebd. [Herv. i. O.]).

⁴⁵ Ebd., 36 als Zitat aus der Diakonats-Studie der Theologienkommission, vgl. Müller (Hg.), Diakoniat (Anm. 18), 61.

sei „somit endgültig vorgegebene Lehre, dass keine Möglichkeit besteht, den Frauen das Weihesakrament des Diakonats zu spenden“⁴⁶.

In der Einleitung des Anfang 2010 erschienenen Tagungsbandes wird diese über bisherige amtliche Äußerungen hinausgehende „klare Formulierung“ als „überraschend“ bezeichnet.⁴⁷ Zudem sei durch die Ausführungen Monsignore McDaid's deutlich geworden, „dass die eher pastoraltheologischen, an den Herausforderungen der gegenwärtigen pastoralen Situation ausgerichteten Begründungen der Befürworterinnen und Befürworter eines Frauendiakonats“ an die Argumentation der Kleruskongregation „kaum anschlussfähig“ seien. Solche Überlegungen spielten „für die römische Position nämlich gar keine Rolle.“ Eine Dialogbereitschaft sei „seitens der Kleruskongregation nicht unmittelbar erkennbar“ gewesen.⁴⁸ Worin sie mittelbar gesehen wird, ist nicht ausgeführt. In dem Podiumsgespräch samt Diskussion zum Abschluss des Symposions jedenfalls sei „[d]as ‚heiße Eisen‘ Frauendiakonats [...] bewusst ausgeklammert“⁴⁹ worden.

Durch den Vortrag McDaid's in Fulda und die im Namen der Kleruskongregation erfolgte Publikation des Textes im erwähnten Tagungsband steht die Qualifikation der Lehre vom Ausschluss der Frau vom Diakonats als „definitiv“, d. h. als unfehlbar, nicht nur durch einzelne Theologen, sondern offiziell im Raum. Zwar ist die Kleruskongregation nicht Träger des kirchlichen Lehramts und auch nicht kompetent, die von der Schutzregel des can. 749 § 3 CIC geforderte Offenkundigkeit der Unfehlbarkeit dieser Lehre herzustellen. Gleichwohl ist die amtliche Entwicklung in Bezug auf den Ausschluss der Frau vom Weihediakonats realistisch zur Kenntnis zu nehmen. Wo Bischöfe die dazu vorgetragene theologische Qualifizierung nicht teilen, können und sollten sie dies kundtun, wenn sie sich ihr Schweigen nicht als Zustimmung anrechnen lassen wollen.

2.3 Päpstliche Ermöglichung?

Den kurialen Ein- bzw. versuchten Verschärfungen der Unmöglichkeit eines Frauendiakonats steht allerdings eine in dieser Frage wichtige Korrektur des kirchlichen Gesetzbuches gegenüber. 2009 hat Papst Benedikt XVI. durch das *Motu proprio*

⁴⁶ Kongregation für den Klerus, Perspektiven (Anm. 40), 36 (Herv. i. O.). Vgl. hierzu auch die Berichte bei Markus Lersch, Ungeklärtheit als Chance. Zwischenbilanz zur Entwicklung des Ständigen Diakonats, in: HerKorr 62 (2008) 582–585, 584 und Kobusch, Diakonats (Anm. 41), 4.

⁴⁷ Vgl. Stefan Sander, Anlass und Zielsetzung des Symposions, in: Hartmann/Reger/Sander (Hg.), Ortsbestimmungen (Anm. 40), 2–7, 5. Klaus Nientiedt, Reaktivieren oder neuschaffen? Kongreß fordert Zulassung von Frauen zum Diakonats, in: HerKorr 51 (1997) 248–253 berichtet allerdings: Einen „Versuch [...], die Frage des Frauendiakonats ein für alle Mal negativ zu entscheiden“, habe es schon 1995 gegeben; er sei auf der Vollversammlung der Kleruskongregation von den beteiligten Bischöfen allerdings „noch rechtzeitig [...] vereitelt worden“ (ebd., 251).

⁴⁸ Vgl. Sander, Anlass (Anm. 47), 6 f.

⁴⁹ Lersch, Ungeklärtheit (Anm. 46), 584.

*Omnium in mentem*⁵⁰ nämlich die theologischen Einleitungscanones zum Weiherecht präzisiert: Ließ sich die 1983 in Kraft getretene Fassung von can. 1008 CIC dem Wortlaut nach noch so verstehen, als handelten nicht nur Priester und Bischöfe, sondern auch Diakone in der Person Christi, des Hauptes der Kirche (*in persona Christi Capitis*)⁵¹, hatte der Weltkatechismus hier differenziert⁵² und schon Papst Johannes Paul II. eine entsprechende Anpassung des Codex angeordnet.⁵³ Sie hat sein Nachfolger 2009 so umgesetzt, dass nun nach can. 1008 CIC alle Kleriker durch die Weihe dazu bestimmt werden, „entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe auf neue und besondere Weise dem Volk Gottes zu dienen.“ Ein neu geschaffener dritter Paragraph von can. 1009 CIC differenziert dann in Übereinstimmung mit dem Weltkatechismus (KKK 875) zwischen den Weihegraden: Nur Bischöfe und Priester „erhalten die Sendung und die Vollmacht, in der Person Christi des Hauptes zu handeln, die Diakone hingegen die Kraft, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“ (can. 1009 § 3 CIC). Das heißt: *In persona Christi Capitis* handeln nur diejenigen Kleriker, die aufgrund ihrer Weihestufe auch

⁵⁰ Das Motu proprio „*Omnium in mentem*“ wurde am 15.12.2009 auf einer Pressekonferenz vorgestellt und im Internet publiziert sowie am Folgetag abgedruckt in: OR 149 (2009) Nr. 290 v. 16.12.2009, 7. Die amtliche Veröffentlichung erfolgte erst im August in: AAS 102 (2010) 8–10, und damit nach Inkrafttreten der verfügbaren Änderungen am 08.04.2010. Vgl. hierzu mit Belegen bereits Anuth, Frauendiakonats (Anm. 5), 37 f. Anm. 3.

⁵¹ Nach can. 1008 CIC i. d. F. von 1983 wurden durch das Weihesakrament „kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untüchtigen Prägemaßes, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt“ und „dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden.“ Während der Einschub *pro suo quisque gradu* die Differenz zwischen Diakonen, Priestern und Bischöfen im Canon zum Ausdruck bringt, war die Formel *in persona Christi* bei der Codexrevision ausdrücklich um das Substantiv *Capitis* erweitert worden, um die Differenz zwischen besonderem und allgemeinem Priestertum hervorzuheben, vgl. *Communicationes* 10 (1978) 181, sowie hierzu u. a. Rüdiger Althaus, in: MKCIC 1008, Rn. 1b (August 2010) sowie Johann Hirnsperger, *Die Ordination*, in: HdbKathKR², 867–880, 868, der darauf hinweist, die Formel *in persona Christi Capitis* werde weder lehramtlich noch in der Theologie auf den Diakon angewendet.

⁵² In den ersten nationalsprachlichen Ausgaben war KKK 875 noch parallel zu can. 1008 CIC i. d. F. v. 1983 formuliert, wurde von Papst Johannes Paul II. für die Editio typica von 1997 aber in Anlehnung an LG 28 f. verändert. Nach geltender Lehre der Kirche können demnach nur Priester und Bischöfe aufgrund der Weihe in der Person Christi *des Hauptes* handeln. Diakone hingegen empfangen in der Weihe „die Kraft, in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium dem Volke Gottes in der ‚Diakonie‘ der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“ (KKK 875). Vgl. zum Ganzen ausführlich und mit Belegen bereits Anuth, Frauendiakonats (Anm. 5), 41–43.

⁵³ Nach Tomás Rincón-Pérez, *El sacramento del Orden y el sacerdocio ministerial a la luz del M. P. *Omnium in mentem**, in: *IusC* 51 (2011) 43–67, 56 geschah dies 1999, während Francesco Coccopalmerio, *Ragione di due interventi*, in: *Communicationes* 41 (2009) 334–337, 334 berichtet, Papst Johannes Paul II. habe die Änderung von KKK 875 am 09.10.1998 approbiert und die entsprechende Anpassung des CIC angeordnet.

eine Eucharistiefeier leiten können.⁵⁴ Schließlich seien die Konsekrationsvollmacht sowie die Absolutions- und spezifische Leitungsbefähigung von Priestern und Bischöfen „Ausdruck der sakramental grundgelegten Repräsentation Christi als des Hauptes der Kirche.“⁵⁵ Diakonen kommt mit der dreifachen Diakonie von Wort, Liturgie und Caritas hingegen eine andere Form der Christusrepräsentation zu.⁵⁶ Innerhalb des dreigestuften sakramentalen Dienstamtes werden damit die „Leiter-Diener“ (Priester, Bischöfe) klar von den „Diener-Dienern“ (Diakone) abgegrenzt.⁵⁷

Dass alle Kleriker in der Person Christi des Hauptes handeln, war aber stets ein wesentliches Argument gegen die Weihe von Frauen zu Diakoninnen.⁵⁸ Selbst einer

⁵⁴ Vgl. Graulich, *Geweih* (Anm. 22), 364; Renato Coronelli, *Il diaconato alla luce delle modifiche apportate al Codice dal motu proprio Omnium in mentem*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 24 (2011) 142–168, 166 sowie Alphonse Borras, *Les diaques d’après les nouveaux canons 1008 et 1009 § 3*, in: *RTL* 43 (2012) 49–78, 65 f.

⁵⁵ Christoph Ohly, *Omnium in mentem*. Ein notwendiger Schritt zur Klärung von Wesen und Sendung des Diakons, in: S. Haering u. a. (Hg.), *In mandatis meditari*. FS Hans Paarhammer (KStT 58), Berlin 2012, 561–577, 572. Vgl. Rüdiger Althaus, in: *MKCIC* 1009, Rn. 6 (August 2010). Demel, *Handbuch* (Anm. 14), 109 schlussfolgert, die Codexkorrektur lege „unmissverständlich“ fest, der Diakon empfangen in der Weihe „nicht (mehr) die Befähigung, ‚in der Person Christi, des Hauptes‘[,] zu handeln“. Die Kongregation für den Klerus, Perspektiven (Anm. 40), 35 hatte es schon vor *Omnium in mentem* als authentische, wenngleich nicht unfehlbare Lehre bezeichnet, „dass das Fehlen der *potestas* über die Eucharistie, das Buß- und das Weihesakrament, *den wesentlichen Unterschied zwischen dem Diakonatsamt und dem Amtspräbiteramt vor Augen führt*“ (Herv. i. O.).

⁵⁶ In Theologie und Kanonistik wird diese häufig als „amtliche Repräsentanz Christi des Dieners und der dienenden Kirche“, als Handeln „*in persona Christi Servi*“ o. ä. bezeichnet (vgl. mit Belegen Anuth, *Frauendiakonatsamt* [Anm. 5], 46 f. sowie zuletzt etwa Gäde, *Ruf* [Anm. 11], 693 f., der vom diakonalen Dienst „*in persona Christi servientis*“ spricht [Herv. i. O.]). Die Kongregation für den Klerus, Perspektiven (Anm. 40), 35 hat allerdings schon 2008 erklärt, eine diakonatspezifische Ergänzung der Wendung *in persona Christi* durch das Wort *Servi* sei verboten.

⁵⁷ Vgl. Matthias Pulte, *Repraesentatio in persona Christi serviens*. Kanonistische Überlegungen zu den ordinationsrechtlichen Weichenstellungen für Diakone im *Motu proprio* „*Omnium in mentem*“, im nachsynodalen Apostolischen Schreiben „*Verbum Domini*“ Benedikts XVI. und in der Instruktion „*Universae Ecclesiae*“ der Kommission *Ecclesia Dei*, in: S. Haering u. a. (Hg.), *In mandatis meditari* (Anm. 55), 579–601, 582: „Während die Aufgabe der Bischöfe und Priester vor allem der Hirtendienst (*pascere*) ist, wird die Zielrichtung für den diakonalen Dienst auf das Dienen (*inservire*) hin akzentuiert.“ (Herv. i. O.; mit Verweis auf M. Kirschner, *Amtlich in der Person Christi handeln – als Diakon?* Zur Theologie des Diakonats aus Anlass des *Motu proprio* „*Omnium in mentem*“ vom 15. Dezember 2009, in: *Diaconia XP* 45 [2010] 231–243, 234).

⁵⁸ So auch Sabine Demel, *Ein Stand zwischen Kleriker und Laien – nun auch für Frauen möglich?* Der Diakonatsamt in der geänderten Rechtsbestimmung des kirchlichen Gesetzbuches, in: *Imprimatur* 43 (2010) 89–91, 91. Für Coronelli, *Diaconato* (Anm. 54), 159 ist der Ausdruck *in persona Christi Capitis* „una formula ricorrente, usata nel dibattito intorno all’ordinazione sacerdotale riservata agli uomini“. Vgl. als Beleg etwa Gerhard L. Müller, *Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe gültig empfangen?*, in: Scheffczyk (Hg.), *Diakonatsamt* (Anm. 16), 67–106, 105 f. bzw. ders., *Können Frauen die sakramentale*

der profiliertesten Gegner des Frauendiakonats, der Dogmatiker Manfred Hauke⁵⁹, hat schließlich betont:

„Sollte der Diakon von dem für das geweihte Amt typischen Handeln in der Person Christi *des Hauptes* ausgeschlossen sein, dann ließe sich dies geltend machen zugunsten des Frauendiakonates.“⁶⁰

Diakonenweihe gültig empfangen?, in: *Notitiae* 38 (2002) 370–409, 402 f., die im Folgenden zitierte Meinung von Hauke, Diskussion (Anm. 43), 44 sowie hierzu kritisch Peter Hünemann, *Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Diakon* (Anm. 24), 98–128, 119–121. Schon die Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „*Inter insigniores*“ v. 15.10.1976, in: *AAS* 69 (1977) 98–116, 109, hatte klargestellt, die „konstante Lehre der Kirche“ bekenne, dass Priester und Bischöfe bei der Ausübung ihres Amtes nicht in eigener Person handelten, sondern Christus repräsentierten. Diese Repräsentationskompetenz erreiche „ihren höchsten Ausdruck in der Feier der Eucharistie [...]“. Der Priester, der allein die Vollmacht hat, die Eucharistiefeier zu vollziehen, handelt also nicht nur kraft der ihm von Christus übertragenen Amtsgewalt, sondern in persona Christi, indem er die Stelle Christi einnimmt und sogar sein Abbild wird, wenn er die Wandlungsworte spricht“ (mit Verweis u. a. auf SC 28 u. 33 sowie PO 2 u. 13). Man könne daher „nicht [...] vernachlässigen [...], daß Christus ein Mann ist“, sondern müsse „einräumen, daß in den Funktionen, die den Weihecharakter erfordern und wo Christus selbst, der Urheber des Bundes, der Bräutigam und das Haupt der Kirche, in der Ausübung seiner Heilssendung repräsentiert wird – das im höchsten Maße in der Eucharistie geschieht – seine Rolle von einem Mann verkörpert wird“ (ebd., 111). Solange davon auszugehen war, auch Diakone handelten *in persona Christi Capitis*, musste die fehlende Fähigkeit von Frauen, den Mann Christus symbolisch zu repräsentieren, sie zwingend auch von der Diakonenweihe ausschließen.

⁵⁹ Vgl. Niewiadomski, *Notwendige* (Anm. 16), 345 Anm. 27, wonach Manfred Hauke schon 1996 „der ‚profilierteste‘ Gegner des Diakonates der Frau“ war. Zur Person vgl. <http://www.theologicalugano.ch/hauke-manfred.html> (zuletzt abgerufen am 25.07.2019) sowie zur Sache Haukes inzwischen über einen Zeitraum von mehr als 20 Jahren wiederholt vorgelegte Stellungnahmen: *Diakon* der Frau?, in: *FKTh* 12 (1996) 36–45; *Der Frauendiakon* als Hebel zur Veränderung der Kirche. Kritische Bilanz einer theologischen Tagung, in: *FKTh* 14 (1998) 132–147; *Il diaconato femminile*, in: *Notitiae* 37 (2001) 195–239; Diskussion (Anm. 43), 11–65; *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung „Ordinatio Sacerdotalis“* (Respondeo 17), Siegburg 2004, 73–85; *Diakonissen waren keine Diakoninnen. Für den Diakon* der Frau gibt es weder historische noch systematische Grundlagen, in: *Die Tagespost* 64 (2011) Nr. 146 v. 10.12.2011, 13; *Diakonissen waren keine Diakoninnen. Klarstellungen zum sakramentalen Diakon* der Frau, in: *Theologisches* 42 (2012) 309–320; *Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zum Standardwerk von Aimé-Georges Martimort über die Diakonissen*, in: Ders./Hoping (Hg.), *Diakon* (Anm. 18), 361–394. Neben Hauke gilt auch der zwischenzeitige Präfekt der Glaubenskongregation, Gerhard L. Kard. Müller, als „explizite[r] Gegner des sakramentalen Frauendiakonats“, so Basilius J. Groen/Peter Ebenbauer, *Männerliturgie – Frauenliturgie – und dann? Beobachtungen und Impulse auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Liturgie*, in: S. Eder/I. Fischer (Hg.), „... männlich und weiblich schuf er sie.“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (TKD 16), Innsbruck 2009, 217–256, 240.

⁶⁰ Hauke, Diskussion (Anm. 43), 44 (Herv. B. A.). Nach Veröffentlichung des MP *Omnia in mentem* und gegen dessen klaren Wortlaut bestreitet Hauke daher nachdrücklich die

Genau diesen Ausschluss aber hat Papst Johannes Paul II. lehramtlich bereits 1997 mit dem Katechismus und hat Papst Benedikt durch das *Motu proprio Omnium in mentem* zum 8. April 2010 auch kirchenrechtlich vollzogen.⁶¹ Beide Päpste haben damit die Einschätzung der Würzburger Synode bestätigt, der Diakonat sei „eine eigenständige Ausprägung des Weihesakraments, die sich theologisch und funktional vom priesterlichen Dienst abhebt“, und daher sei auch „die Frage der Zulassung der Frau zum sakramentalen Diakonat verschieden von der Frage des Priestertums der Frau“⁶². Insofern haben auch deutsche Bischöfe nach der Veröffentlichung von *Omnium in mentem* zu erkennen gegeben, sie sähen nun „neue Argumente für ein Diakonat der Frau“⁶³. Im Weiteren relativierten sie ihre Äußerungen allerdings zum Teil mit Hinweis auf die universalkirchliche Dimension der Frage und entsprechend

damit nach der lehramtlichen schon 1997 nun auch kirchenrechtlich verfügten Differenzierung: Es werde „nicht gesagt, dass die vorausgehende Aussage falsch sei, wonach auch der Diakon entsprechend seiner Weihestufe Christus als Haupt der Kirche vertritt“, so Manfred Hauke, *Der Diakonat und das Handeln in persona Christi capitatis*. Randbemerkungen zum *Motu proprio Omnium in mentem*, in: FKTh 26 (2010) 191–205, 197. Die ohnehin „verworrene“ Situation sei daher durch *Omnium in mentem* und „vor allem dessen Kommentierung noch verschärft“ worden (ebd., 199). Vgl. entsprechend ders., *Die spezifische Christusrepräsentation des Presbyters und des Diakons*, in: Ders./Hoping (Hg.), *Diakonat* (Anm. 18), 341–360.

⁶¹ Für Anne Bamberg, *Introduction au droit canonique. Principes généraux et méthodes de travail*, Paris 2013, 122 sind die can. 1008 f. CIC die „zentralen Canones des Codex“ (eig. Übers.), denn: „Ils constituent une clé de lecture de l'ensemble de la législation canonique en distinguant de toutes les autres, les personnes qui ont reçu l'ordre sacerdotal et qui agissent *in persona Christi Capitatis*“ (Herv. i. O.). Diakone, so Althaus, in: MKCIC 1009, Rn. 6 (August 2010), handeln „(durch die Novellierung erklärtermaßen) nicht *in persona Christi Capitatis*, selbst wenn sie [...] ein Sakrament spenden bzw. einer Sakramentenspendung assistieren“ (Herv. i. O.). Für Karl-Heinz Menke, *Die triadische Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau*, in: ThPh 88 (2013) 340–371, 361 Anm. 84, ist Papst Benedikt XVI. mit dem MP *Omnium in mentem* „vielfältigen Tendenzen“ entgegengetreten, „eine Art ‚Ersatzpriestertum‘ des Diakons theologisch zu rechtfertigen“.

⁶² Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, *Beschluss: Dienste und Ämter*, in: K. Lehmann (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland*. Offizielle Gesamtausgabe, Neuausgabe Freiburg i. Br. 2012, 597–636, 617 Nr. 4.2.2.

⁶³ So die Wiedergabe einer Äußerung von Bischof Franz-Josef Bode (Osnabrück) in einer auch vatikanisch verbreiteten KNA-Meldung vom 09.06.2010, vgl. Radio Vatikan, D: Bischof sieht Chancen für Diakonin, in: <http://de.radiovaticana.va/articolo.asp?c=399557> (zuletzt abgerufen am 31.10.2013; inzwischen nicht mehr verfügbar). Auch Bischof Gerhard Fürst (Rottenburg-Stuttgart) hat im Februar 2011 „durchblicken lassen, dass er bei der Bischofskonferenz für das Diakonat der Frau eintreten werde“, so Michael Theobald, zitiert nach: Kath.net, *Unterstützt Bischof Fürst den Diakonat der Frau?*, 08.02.2011, in: <http://www.kath.net/news/30061> (zuletzt abgerufen am 31.07.2019). Vgl. hierzu auch im Folgenden. – Neben diesen beiden deutschen Bischöfen hat sich z. B. auch Emil A. Weela, Weihbischof der US-amerikanischen Diözese Rockville Centre, mit Verweis auf *Omnium in mentem* für ein neues Nachdenken über den Frauendiakonat ausgesprochen, vgl. ders., *Why Not Women?*, 01.10.2012, in: <http://americamagazine.org/node/150643> (zuletzt abgerufen am 31.07.2019).

negative (lehr)amtliche Vorgaben.⁶⁴ Auch Bischof Franz-Josef Bode hat als Vorsitzender der Pastorkommission am Rande der DBK-Frühjahrsvollversammlung 2019 in Lingen von „starke[n] Festlegungen [...] auch dogmatischer Art“ gesprochen, aber zugleich gesagt, er glaube, „wir werden [...] da dran bleiben müssen.“⁶⁵ Bischof Gebhard Fürst geht einen Schritt weiter und hält den Frauendiakonats für „möglich und ein ‚Zeichen der Zeit‘“; die vorliegenden Forschungsergebnisse seien daher „mutig zu nutzen, um einen Diakonats der Frau einzuführen.“⁶⁶

3. Konsequenzen einer sakramentalen Diakoninnenweihe

Würden Frauen durch eine Gesetzesänderung universalkirchlich oder aufgrund eines päpstlichen Indults im Bereich einzelner Bischofskonferenzen partikularkirchlich zum sakramentalen Diakonats zugelassen, wäre dies keine „Neuschöpfung“⁶⁷, weder

⁶⁴ So äußerte Bischof Fürst in einem Interview mit der Stuttgarter Zeitung vom 12.02.2013: Er wolle zwar Frauen in Führungspositionen seiner Diözese weiter fördern, wisse aber, „dass es da von der Weltkirche her Grenzen gibt, etwa beim Diakonats der Frau. Da können wir im Augenblick nichts tun“ (in: Christoph Link, „Unsere Kirche ist in Bedrängnis“. Interview mit Bischof Fürst, in: <http://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.interview-mit-bischof-fuerst-unsere-kirche-ist-in-bedaengnis.3edb61a9-ded8-4571-9ecc-2b81e92fec8e.html> [zuletzt abgerufen am 07.08.2019]). Ähnlich hatte Franz-Josef Overbeck, Interview v. 17.05.2012, in: Rheinische Post 67 (2012) Nr. 115 v. 17./18.05.2012, A7 konstatiert, der Frauendiakonats sei „sicherlich“ in Zusammenhang mit der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen zu sehen. Zuvor hatte auch Reinhard Kard. Marx festgestellt, die Zulassung von Frauen zum Diakonats sei „eine theologische Frage, die nicht wir allein entscheiden können.“ Wichtiger sei, „dass wir unter den gegebenen Bedingungen das tun, was möglich ist“, in: Franziska Brüning/Christoph Krügel, „Auch Homosexuelle gehören dazu“. Der Münchner Kardinal Reinhard Marx über die Reformen in seinem Bistum und das Verhältnis der Kirche zu Schwulen und Geschiedenen, in: Süddeutsche Zeitung 67 (2011) Nr. 172 v. 28.07.2011, 29.

⁶⁵ Zitiert nach dem Video „Pressegespräch Studie – Frauen in Leitungspositionen“ v. 12.03.2019, in: <https://dbk.de/de/themen/vollversammlung/> (zuletzt abgerufen am 29.08.2019), ab Min. 51:50; vgl. den Zusammenschnitt von Domradio.de, Stimmen: Leitungsfrage nicht auf „Diakonin“ reduzieren, in: <https://www.domradio.de/video/leitungsfrage-nicht-auf-diakonin-reduzieren> (zuletzt abgerufen am 29.08.2019).

⁶⁶ Gebhard Fürst, in: Stabsstelle Mediale Kommunikation der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.), *Sagen Sie mal, Herr Bischof. 5 Fragen & Antworten*, Rottenburg 2019, 17.

⁶⁷ So mit Verweis auf Yves Congar allerdings Walter Kasper, *Das Zusammenwirken von Frauen und Männern in Leben und Dienst der Kirche*, in: F.-J. Bode (Hg.), *Als Frau und Mann schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche*, Paderborn 2013, 11–28, 26. Auch Karl Lehmann, *Die Entwicklung des Ständigen Diakonats. Beobachtungen und Überlegungen aus der Sicht des bischöflichen Amtes*, in: Hartmann/Reger/Sander (Hg.), *Ortsbestimmungen* (Anm. 40), 10–30, 28, geht davon aus, dass die Zulassung von Frauen zum ständigen Diakonats eine „Neugründung“ wäre, kritisiert diesbezügliche Forderungen als „oft ziemlich abstrakt und blutleer“ und wünscht sich „dringend eine schöpferische, erweckende und mitreißende Vision der konkreten Gestalt eines Ständigen Diakonats der Frau.“

einer spezifisch weiblichen Weihestufe noch des Weihesakraments insgesamt, und auch nicht die kirchenrechtliche „Einrichtung eines solchen Amtes für Frauen“⁶⁸. Die Zulassung von Frauen zum Diakonat wäre allenfalls eine „Neuinterpretation“ bzw. „-strukturierung“ des Ordo⁶⁹: Frauen und Männer, Diakoninnen und Diakone empfangen schließlich dieselbe Weihe, nämlich die erste Stufe des einen Weihesakraments⁷⁰, wären formal gleichermaßen Klerikerinnen bzw. Kleriker (can. 266 CIC) und hätten im Diakonat rechtlich dieselben Kompetenzen.⁷¹ Dennoch gäbe es

⁶⁸ Margit Eckholt/Barbara Janz-Spaeth, „Diakonia der Kirche“ – Grenze des Dialogs?, in: ThQ 192 (2012) 193–197, 196, wünschen sich dies als „ausdrückliches Zeichen auf dem Weg zu einer partnerschaftlichen Kirche“, und zwar „im Sinne einer Weihe ‚ad ministerium‘ und einer Repräsentanz des dienenden Christus“. Vgl. Margit Eckholt, Neue Bewegung in der Frage nach dem Frauendiakonat?, in: ThPQ 165 (2017) 266–275, 274, sowie Niewiadomski, Notwendige (Anm. 16), 340, der im Frauendiakonat ebenfalls „die Schaffung eines (völlig) neuen Weiheamtes“ sieht, dies aber mit Neuner, Kirche (Anm. 16), 130 für weder realistisch vorstellbar noch theologisch wünschenswert hält. Vgl. ebenfalls skeptisch gegenüber der Option, „ein eigenständiges Weiheamt der Diakonin einzuführen“, Thomas Schüller, Frauen an die Macht? Kirchenrechtliche Möglichkeiten und Grenzen von aktuellen Forderungen zur stärkeren Einbindung von Frauen in kirchliche Leitungsstrukturen, in: Hirschberg 72 (2019) Nr. 2, 36–41, 37.

⁶⁹ Vgl. Christoph Böttigheimer, Der Diakonat der Frau, in: MThZ 47 (1996) 253–266, 263. Schon Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964, 38, hatte erklärt, der Diakonat sei „von seinem Ursprung her der Ausdruck einer dynamischen Reaktion auf neue Anforderungen“, biete „die Möglichkeit, ähnliches wieder zu tun“, und „einen Rahmen, der weit genug ist, um beträchtliche Variationsmöglichkeiten nach den unterschiedlichen Bedürfnissen der verschiedenen kirchlichen Regionen zuzulassen.“ Vgl. mit Verweis darauf Böttigheimer, Glaubensnöte (Anm. 11), 218 f. Auch für Zuanazzi, Condizione (Anm. 13), 39 gilt unabhängig vom historischen Befund zu den altkirchlichen Diakoninnen: „una interpretazione dei ministeri ordinati che sia conforme all’ insegnamento del concilio Vaticano II potrebbe aprire al conferimento del diaconato alle donne.“ Vgl. Gäde, Ruf (Anm. 11), 691 f. Als rechtlichen Anknüpfungspunkt für eine solche Neuinterpretation schlägt Phyllis Zagano, Women Deacons in the Maronite Church, in: TS 77 (2016) 593–602, 602, die im 18. Jh. päpstlich approbierte Zulassung von Diakoninnen in der Maronitischen Kirche vor. Vgl. für einen solchen Weg der Neuinterpretation z. B. Angela Berlis, Die Tradition weiter denken. Die Einbeziehung von Frauen in das Amt der Kirche in den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union, in: Eckholt u. a. (Hg.), Frauen (Anm. 11), 192–204 bzw. dies., Restoring the Female Diaconate in the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht, in: G. M. Prüller-Jagenteufel/S. A. Bong/R. Perintfalvi (Hg.), Towards just gender relations. Rethinking the role of women in church and society (Religion and transformation in contemporary European society 13), Göttingen 2019, 47–60.

⁷⁰ Zu konkreten (und nicht nur) liturgischen Aspekten der Wiedereinführung des Frauendiakonates in der römisch-katholischen Kirche vgl. die entsprechenden Überlegungen bei Basilius J. Groen, Einige liturgische und ökumenische Aspekte des Frauendiakonats, in: D. W. Winkler (Hg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive (OPOe 2), Berlin 2010, 89–115, 100–106.

⁷¹ Insofern unberechtigt war die Mahnung von Lehmann, Entwicklungen (Anm. 67), 30, man solle „methodisch die Frage nach der theologischen Weiterentwicklung des Ständigen Diakonats verheirateter Männer und das Problem der theologischen Möglichkeit und

in der Rechtsstellung von Diakoninnen und Diakonen einen geschlechtsspezifischen Unterschied, denn nur männliche Diakone könnten grundsätzlich auch die Priesterweihe empfangen⁷², d. h. es gäbe ständige (und transitorische) Diakone mit der Möglichkeit zum Empfang von Presbyterat und ggf. Episkopat und ständige Diakoninnen ohne diese Möglichkeit.⁷³

Wer in der Zulassung von Frauen zum Weihediakonats einen Schritt hin zu mehr Gleichberechtigung von Männern und Frauen in der Kirche sehen will⁷⁴, muss wissen, dass es danach keinen weiteren gäbe. Auch das theologische Argument der Einheit des Weihesakraments, dessentwegen die „Frage des Frauendiakonats [...] nicht

der praktischen Konzeption eines Ständigen Diakonats der Frau nicht in einer fragwürdigen Weise vermengen“. Zwar konzidierte er eine „Ähnlichkeit und auch eine gewisse parallele Struktur dieser Dienste“; hinsichtlich des Frauendiakonats sei aber „noch so viel zu klären, dass man die notwendige theologische Reflexion über den Ständigen Diakonats der Männer aufhält, behindert und in gewisser Weise auch gefährdet“, wenn man „die ungelösten Probleme eines weiblichen Diakonats in grundlegende Fragen des Ständigen Diakonats der Männer“ hineintrage (ebd.). Dagegen betont im selben Tagungsband zu Recht Margit Eckholt, „In uns vollzieht sich das Sakrament deiner Liebe“ (Madeleine Delbr el). Der Diakonats der Frau und die ekklesiologische Grundlegung einer diakonischen Kirche, in: Hartmann/Reger/Sander (Hg.), Ortsbestimmungen (Anm. 40), 122–142, 128, dass beide Fragen zusammenhängen: „Die amtstheologischen Reflexionen auf den stndigen Diakonats der Männer und auf den Diakonats der Frauen können – auf dem Hintergrund der neuen sakramentalen Grundlegung von Kirche, wie sie ‚Lumen Gentium‘ vorgelegt hat, und des Postulats der gleichen Würde von Männern und Frauen, wie es sich ‚Gaudium et spes‘ zueigen gemacht hat – nicht getrennt werden.“

⁷² Ein verheirateter stndiger Diakon bräuchte hierzu eine Dispens vom Weihehindernis der Ehe gemäß can. 1042 Nr. 1 CIC, die z. B. in Betracht kommt, „nach einer Trennung der Ehegatten, sei es wegen eines Grundes gemäß [can.] 1052-1053 [CIC] oder aufgrund einer einvernehmlichen Trennung, insbesondere bei Klostereintritt der Ehefrau“, so Rüdiger Althaus, in: MKCIC 1042, Rn. 3 (Februar 2006).

⁷³ Vgl. bereits Ludecke, Bemerkungen (Anm. 22), 86; Werner Bockenfrde, Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: Orientierung 62 (1998) 228–234, 233 und Zagano, Women Deacons (Anm. 19), 75.

⁷⁴ So z. B. Bottigheimer, Diakonats (Anm. 69), 266; Pauline Atzlesberger, Diakonats der Frau. Ein erster Schritt?, in: ThPQ 144 (1996) 378–380 und Zagano, Gerechtigkeit (Anm. 34), 232–239. Vgl. Volker Resing, Die Rückkehr der Diakonin, in: HerKorr 70 (2016) Nr. 6, 4 f. Eine „Strategie der kleinen Schritte“ nennt dies Daniel Bogner, Ihr macht uns die Kirche kaputt doch wir lassen das nicht zu!, Freiburg i. Br. 2019, 82 und formuliert als deren Hintergedanken und Haltung vieler Befürworter(innen) des Frauendiakonats: „Da das eigentlich Wünschenswerte derart hoch hängt, greifen wir zunächst einmal kürzer und beschränken uns auf das eventuell Erreichbare.“ Vgl. Ähnlich schon Gisbert Greshake, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Freiburg i. Br. 2000, 178, wonach der Frauendiakonats für viele „in Wirklichkeit“ nur ein „Etappensieg [sei], dem dann aber weitere Siege folgen müsst.“ Aber selbst dieser Weg werde „von manchen Frauen in Frage gestellt, wenn der Kampf einer Reihe von amerikanischen Feministinnen [...] ertönt: ‚No Mini-Ministries!‘“ (ebd.). Vgl. hierzu auch Abraham Kocourani, Female Deacons and Women’s Clerical Ordination, in: Pruller-Jagenteufel/Bong/Perintfalvi (Hg.), Towards (Anm. 69), 37–45, 43 f.

zu trennen [sei] von der Frage des Frauenpriestertums“⁷⁵, ließe sich nicht nachträglich geltend machen, um auch die Priesterinnen- und ggf. Bischöfinnenweihe zu erreichen.⁷⁶ Zum einen setzt die Zulassung von Frauen zum Diakonat bereits die entsprechende Abschwächung dieses Arguments voraus, das ja traditionell zugunsten der generellen Unmöglichkeit einer Frauenordination vorgebracht wird, weil Frauen geschlechtsspezifisch unfähig seien, Christus zu repräsentieren, d. h. *in persona Christi* zu handeln.⁷⁷ Zum anderen gilt die durch *Ordinatio sacerdotalis* 1994 als unfehlbar offenkundig gemachte Lehre von der Unmöglichkeit der Priesterweihe von Frauen nach kirchlichem Selbstverständnis nun einmal amtlich als irreversibel, weshalb sich das Lehramt immun sieht gegenüber Argumenten oder Glaubwürdigkeitsappellen aus der wissenschaftlichen Theologie.⁷⁸

⁷⁵ Hans Jorissen, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe für Frauen, in: Hünermann u. a. (Hg.), Diakonat (Anm. 24), 86–97, 86. Wer den Frauendiakonat bejahe, könne wegen der Einheit des Ordo das Frauenpriestertum nicht ausschließen (vgl. ebd., 87). Vgl. unter Berufung auf Jorissen auch Greshake, Priester (Anm. 74), 177 f. sowie die entsprechende Argumentation z. B. bei Hopping, Diakonat (Anm. 16), 198; Menke, Einheit (Anm. 61), 340–371; ders., Katholische Diakoninnen?, in: Die Tagespost 71 (2018) Nr. 27 v. 05.07.2018, 16 oder Giancarlo Pani, La donna e il diaconato, in: CivCatt 168 (2017) Nr. 3999, 209–221, 220 f. Vgl. kritisch zu diesem Ansatz Regina Radlbeck-Ossmann, Das Argument von der Einheit des Ordo. Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?, in: Winkler (Hg.), Diakonat (Anm. 70), 119–134 und die Analyse von Peter Hünermann, Die Diskussion um den Frauendiakonat in der katholischen Kirche, in: Eckholt u. a. (Hg.), Frauen (Anm. 11), 247–260.

⁷⁶ Vgl. dagegen z. B. von Bogner, Ihr macht (Anm. 74), 82: „Wer sich [...] für die Diakonatsweihe von Frauen einsetzt, kann nicht ernsthaft behaupten, Frauen kämen für kein weiteres Weiheamt mehr infrage, wenn sie als Diakoninnen zugelassen sind.“ Seiner Meinung nach sei „es nicht vermessen und auch nicht besonders fantasievoll, sondern nur schlüssig, die Frage zu stellen, wann es Priesterinnen und natürlich auch die erste Bischöfin in der römisch-katholischen Kirche geben wird“ (ebd., 83).

⁷⁷ Vgl. z. B. Gerhard L. Müllers Auskunft, die Kirche weihe ja nicht deshalb keine Frauen, „weil ihnen irgend etwas an geistlichen Gaben oder natürlichen Talenten fehlen würde, sondern weil (wie auch im Ehesakrament) die geschlechtliche Unterschiedenheit und Relationalität von Mann und Frau eine Symbolik in sich enthält, die als Bezeichnung für die gnadenhafte Dimension des Verhältnisses Christi zur Kirche eine Voraussetzung darstellt und sich in ihr abbildet. Wenn der Diakon mit dem Bischof und Presbyter aus der wurzelhaften Einheit der drei Weihegrade heraus von Christus her, dem Haupt und Bräutigam der Kirche, auf die Kirche hin handelt, ist es klar, dass nur ein Mann diese Relation Christi zur Kirche repräsentieren kann“, so ders., Das dreistufige Weiheamt muss eine Einheit bleiben. Die Internationale Theologenkommission der Glaubenskongregation sagt Nein zur Weihe von Diakoninnen – Ein Gespräch mit Gerhard Ludwig Müller, in: Die Tagespost 54 (2001) Nr. 148 v. 11.12.2001, 5. Zur ausführlichen Begründung vgl. ders., Frauen (Anm. 58), 67–106 bzw. ders., Frauen [Notitiae] (Anm. 58), 370–409. Angesichts der zentralen Bedeutung des Repräsentationsarguments beim Ausschluss der Frau von der Priesterweihe „scheint der Diakonat der Frau in dieser Konzeption innerhalb des Ordo eher unwahrscheinlich“, so Lüdecke, Bemerkungen (Anm. 22), 86.

⁷⁸ Vgl. etwa Eckholt, Frauen (Anm. 11), 374: „Das Lehramt wird an Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn es Aussagen wie die von *Ordinatio sacerdotalis* in einem synodalen Pro-

Frauen blieben aufgrund ihres Geschlechts also auf die Weihestufe des Diakonats beschränkt⁷⁹, könnten als geweihte Diakoninnen aber wie männliche Diakone eigenständig Leitungsvollmacht ausüben statt wie bislang nur auf Laienweise an deren Ausübung mitzuwirken (can. 129 CIC)⁸⁰ sowie z. B. ordentliche Spenderinnen der Taufe sein (can. 861 § 1 CIC), Eheschließungen assistieren (can. 1108 § 1 CIC) oder in der Eucharistiefeyer predigen (can. 767 § 1 CIC). Wie Männer blieben aber auch Frauen im Diakonatsamt von allen Ämtern ausgeschlossen, die der vollen Seelsorge dienen: Deren Übertragung setzt zumindest nach geltendem Kirchenrecht die Priesterweihe voraus (can. 150 CIC). Und weil die Unmöglichkeit der Priester- wie auch der Bischofsweihe für Frauen lehramtlich als unfehlbar angesehen wird, würde auch nach Einführung des Frauendiakonats weiterhin gelten:

„Verbindlich Glaubensinhalte vorlegen (Lehramt) oder die kirchliche Ordnung bindend festlegen (Gesetzgebung) und insoweit kirchliche Identität bewirken, werden [... Frauen] niemals können.“⁸¹

4. Fazit

Schon die Würzburger Synode⁸² wie auch der 1997 von der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstaltete internationale Kongress zum Frauendiakonats⁸³ und aktuell das „Netzwerk Diakonats der Frau“⁸⁴, der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB), der seit 1998 den Festtag der Hl. Katharina von Siena am 29. April als „Tag der Diakonin“ begeht⁸⁵, sowie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)⁸⁶ fordern glei-

zess unter Beteiligung von Frauen aller Kontinente ‚relativieren‘ lässt und den guten wissenschaftlichen Diskursen in Theologie und Kirchenrecht zur Anthropologie, Gotteslehre und Ekklesiologie, zu Fragen der Ordination von Frauen, wie sie seit der Nachkonzilszeit von Frauen (und Männern) vorgelegt worden sind, einen Raum gibt“ (Herv. i. O.).

⁷⁹ Bisweilen wird dies auch als Argument gegen den Frauendiakonats vorgebracht, weil man die anschließende Unmöglichkeit weiterer Weihen „als Diskriminierung der Frauen betrachten“ müsse, so Johannes Joachim Degenhardt, Argumente zu schwach, in: Rheinischer Merkur 52 (1997) Nr. 20 v. 16.05.1997, 20, Nr. 5, was Düren, Versuch (Anm. 23), 212 f., zustimmend zitiert.

⁸⁰ Vgl. hierzu ausführlich Hubert Socha, in: MKCIC 129, Rn. 5–20 (November 2017).

⁸¹ Norbert Lüdecke, Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche, in: Eder/Fischer (Hg.), „... männlich und weiblich schuf er sie.“ (Anm. 59), 183–216, 186.

⁸² Vgl. Beschluss: Dienste und Ämter (Anm. 62), 633 f., Nr. 7.1, Votum 3.

⁸³ Vgl. neben dem Tagungsband von Hünermann u. a. (Hg.), Diakonats (Anm. 24) z. B. den Bericht von Lucy M. Blyskal, The First International Conference on Women Deacons, in: CLSA Proceedings 59 (1997) 87–104.

⁸⁴ Vgl. bereits o. Anm. 36.

⁸⁵ Vgl. die entsprechende Themenseite des KDFB, in: <https://www.frauenbund.de/themen-und-projekte/diakonat-der-frau/> (zuletzt abgerufen am 07.08.2019).

⁸⁶ Vgl. hierzu schon o. Anm. 32.

chermaßen eine Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat.⁸⁷ Vorschläge zur Schaffung eines eigenen, spezifischen Diakoninnenamtes außerhalb des Ordo werden von Befürworter(inne)n des Frauendiakonats mehrheitlich abgelehnt.⁸⁸

Ein solches nicht sakramentales Amt für Frauen zu schaffen, ist theologisch und kanonistisch durchaus denkbar.⁸⁹ Kandidatinnen könnten zur Einführung ein Sakramentale empfangen wie z. B. bei der Äbtissinnen- oder Jungfrauenweihe oder auch bei den Beauftragungs- und Aussendungsfeiern von Pastoral- und Gemeindefeier(inn)en.⁹⁰ Entsprechende Vorschläge für einen Frauendiakonat *sui generis* gibt es von Theolog(inn)en wie auch von Bischöfen⁹¹ und zudem außerhalb der römisch-

⁸⁷ Für einen Überblick über „Bestrebungen zum Diakonat der Frau im 20. Jahrhundert“ vgl. den gleichnamigen Beitrag von Ida Raming, in: Urban/Mittler-Holzem (Hg.), Diakonat (Anm. 16), 37–46 sowie Richard Giesen, Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden?, in: Scheffczyk (Hg.), Diakonat (Anm. 16), 233–320 oder auch (Stand 1997) Ilse Schüllner, Almanach über die Initiativen für den Diakonat der Frau nach dem Konzil, in: Hünermann u. a. (Hg.), Diakonat (Anm. 24), 309–366.

⁸⁸ Vgl. etwa Eckholt, Frauen (Anm. 11), 346; Lederhilger, Diakonat (Anm. 16), 267, der darin unhaltbare Kompromissvorschläge sieht, oder Reiningger, Diakonat (Anm. 7), 161, die ebd., 162 von „Scheinlösungen“ spricht. Aus Sicht von Befürworter(inne)n des Frauendiakonats würden sie „weder den amts- noch den sakramententheologischen noch den pastoralen Erfordernissen gerecht“ (ebd.). Vgl. Niewiadomski, Notwendige (Anm. 16), 345 sowie entsprechend Nientiedt, Noch offen? (Anm. 17), 547 und Richard Hartmann, Der Diakon – Zukunftschance für die Kirche, in: Ders./Reger/Sander (Hg.), Ortsbestimmungen (Anm. 40), 218–227, 223 sowie auch Hauke, Diskussion (Anm. 43), 61.

⁸⁹ Vgl. z. B. Thomas Söding, „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“ (Mk 10,45), in: K. Armbruster/M. Mühl (Hg.), Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat (QD 232), Freiburg i. Br. 2009, 30–62, 60, der u. a. mit Blick auf den Frauendiakonat feststellt, das „amtstheologische Potential des Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition“ sei „noch nicht ausgeschöpft.“ Vgl. Hanna Gerl-Falkovitz, Nachdenkliches zum Diakonat der Frau, in: IKaZ 25 (1996) 534–542 sowie Rahner, Zeit (Anm. 11), 66 f., die mit exemplarischem Verweis auf Hauke, Diskussion (Anm. 43), 11–65 zu Recht konstatiert, „selbst Veröffentlichungen eines eher als konservativ zu bezeichnenden Spektrums“ gingen davon aus, „dass die Einführung eines Kirchenamtes, das gerade den diakonischen Dienst der Frau in der Kirche im Fokus hat, aber nicht den Status eines Weiheamtes beansprucht, [...] ohne Weiteres möglich sein könnte.“

⁹⁰ Nach Albert Gerhards/Stephan Wahle, „Kommt her, zu seinem Dienst euch stellt!“: Zur liturgietheologischen Bedeutung der Beauftragungs- bzw. Aussendungsfeiern von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im pastoralen Dienst, in: W. Haunerland u. a. (Hg.), Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie (StPaLi 17), Regensburg 2004, 537–548, 547, müsse man die o. g. Beauftragungs- und Sendungsfeiern aufgrund des liturgischen Befundes „in den Bereich der ‚Sakramentalien‘ einordnen“, wenn gleich es in einigen Fällen eine Liturgie gebe, „die den Ordinationsfeiern sehr nahe kommt und zwar dort, wo deutlich von einem besonderen Dienst in der Kirche die Rede ist.“

⁹¹ Vgl. z. B. Klaus Baumann, Ad ministerium. Diakonat von Männern ja, von Frauen nein?, in: HerKorr 67 (2013) 83–87 bzw. Hauke, Diakonissen (Anm. 59), 314 sowie entsprechend u. a. schon ders., Diskussion (Anm. 43), 61 sowie die von Andrea Tornielli, Frauen auf der Karriereleiter, in: 30Tage 12 (1994) 16–19, 18 f., gesammelten positiven Einschätzungen von Alfons Maria Kard. Stickler, Jean Beyer und Jean Galot. Walter Kard. Kasper hat 2013 als Gastreferent beim DBK-Studententag „Das Zusammenwirken von Frauen und

katholischen Kirche Beispiele für frauenspezifische diakonale Ämter.⁹² Kritiker(innen) machen dagegen geltend, ein solch frauenspezifisches Amt wäre letztlich wieder diskriminierend⁹³. Man wolle „kein Sonderamt für Frauen“⁹⁴ oder ein „Diakoninnenamt zweiter Klasse“⁹⁵. Daniel Bogner hat 2019 sogar von einer „Farce“ gesprochen⁹⁶ und rhetorisch gefragt:

Männern im Dienst und Leben der Kirche“ 2013 angeregt, über einen eigenständigen weiblichen Diakonats nach altkirchlichem Vorbild nachzudenken (vgl. Kasper, Zusammenwirken [Anm. 67], 27 sowie dazu Alexander Foitzik, Frauen: Deutsche Bischöfe versprechen Förderung, in: HerKorr 67 [2013] 171–173, 172 f.). Für seinen Vorschlag hat er öffentliche Zustimmung vom Vorsitzenden der DBK-Pastoralkommission und ihrer Unterkommission „Frauen in Kirche und Gesellschaft“, erhalten; vgl. Domradio, Miteinander in der Kirche. Bischof Bode für Frauen in Entscheidungsgremien, in: <http://www.domradio.de/themen/bischofskonferenz/2013-02-21/bischof-bode-fuer-frauen-entscheidungs-gremien> (zuletzt abgerufen am 07.08.2019). Auch der damalige DBK-Vorsitzende hat als Erzbischof von Freiburg zum Abschluss der dortigen Diözesanversammlung im April 2013 erklärt, sich u. a. für „ein spezifisches Diakoninnenamt für Frauen“ einsetzen zu wollen; vgl. Robert Zollitsch, Christus und den Menschen nah. Stellungnahme v. 28.04.2013 zum Abschluss der Diözesanversammlung 2013, 2, in: <http://www.erzbistum-freiburg.de/html/media/dl.html?i=45451> (zuletzt abgerufen am 07.08.2019).

⁹² Vgl. mit entsprechenden Nachweisen bereits Anuth, Frauendiakonats (Anm. 5), 78–80 sowie Theresia Hainthaler, Diakonats der Frau, in: M. Eckholt u. a. (Hg.), Frauen (Anm. 11), 223–246 und zum Frauendiakonats in der orthodoxen Tradition etwa Natallia Vasilevich, Frauenordination in der orthodoxen Kirche. Wird die Diakoninnenweihe im Patriarchat von Alexandrien der Flügelschlag des Schmetterlings?, in: ebd., 261–272.

⁹³ Vgl. z. B. Reininger, Diakonats (Anm. 7), 648 oder Brigitte Gruber-Aichberger, Gedanken zum „Diakonats der Frauen“, in: ThPQ 144 (1996) 374–378, 376 f.: „Die Frauen wären die ‚Diakonissen‘ und die Männer die Diakone. Die Frauen blieben die Aschenputtel und wären weiterhin vom Tanz im großen Festsaal ausgeschlossen.“ Auch Menke, Einheit (Anm. 61), 370 vermutet als Gegner einer sakramentalen Diakoninnenweihe: „Frauen, die als Diakonissen bezeichnet, aber den Diakonen nicht gleichgestellt wären, würden sich wohl eher diskriminiert als aufgewertet fühlen“.

⁹⁴ Irmentraud Kobusch, in: Katholisch.de, „Kein Sonderamt für Frauen“, 29.04.2013, in: http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche_2/130429_diakoninnen_zollitsch_reaktionen.php (zuletzt abgerufen am 07.08.2019). Vgl. für das „Netzwerk Diakonats der Frau“ entsprechend Angela Repka, Pressemitteilung: Neue Chance für den Diakonats der Frau, in: http://www.diakonats.de/index.php?option=com_content&view=article&id=104:neue-chance-&catid=1:aktuelle-nachrichten&Itemid=37 (zuletzt abgerufen am 07.08.2019).

⁹⁵ Maria Theresia Opladen, KFD-Bundesvorsitzende, zitiert nach: KFD, kfd bekräftigt ihre Forderung nach dem sakramentalen Diakonats. Pressemeldung v. 31.05.2013, in: <https://www.kfd-bundesverband.de/pressemitteilung/kfd-bekraeftigt-ihre-forderung-nach-dem-sakramentalen-diakonats/> (zuletzt abgerufen am 07.08.2019).

⁹⁶ Vgl. Bogner, Ihr macht (Anm. 74), 82, der weiter ausführt, dass man mit der „aus taktischen Gründen“ gewählten Beschränkung „auf einen Teilaspekt“ „auch noch in ein Rollenklischee“ tappe: „Die diakonischen Dienste, also die kirchliche Präsenz an den sozialen Randbereichen der Gemeinde, werden für die Frauen vorgesehen – nicht aber das Wirken in Leitung, Lehre und Liturgie?“ (ebd., 82 f.).

„[W]ie durchschaubar ist es, wenn in scheinbar großzügiger Geste ein eigenes Diakoninnenamt für Frauen avisiert wird? Anstatt sich den Mühen zu unterziehen, den Zugang zum Amt zu weiten und damit auch die Kultur der bestehenden Ämterpraxis zu reformieren, erfindet man ein neues ‚Voramt‘. Es wird mit großer Wahrscheinlichkeit dazu dienen, die bestehenden Arrangements von Einfluss, Macht und Beteiligung unangetastet zu lassen.“⁹⁷

Auch andere fragen kritisch, ob

„der Vorschlag eines solchen ‚speziellen Diakonenamtes‘ für Frauen nicht nur ein weiterer und vermutlich eher hilfloser Versuch [sei], die Forderung nach einer sakramentalen Weihe von Frauen vom Tisch zu bekommen“⁹⁸.

„Kenner der Humorszene“, so die Journalistin Christiane Florin, fühlten sich hierdurch „an einen Klassiker von Lorient erinnert“, denn die vorgeschlagene „Diakoninensegnung“ höre sich doch sehr „nach einem katholischen Jodeldiplom an.“⁹⁹

Die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Weihediakonat ist theologisch wie kirchenrechtlich grundsätzlich möglich. Ist sie aber auch wahrscheinlich? Wer entsprechende Hoffnungen weckt und Zuversicht stützt, muss dies verantworten durch eindeutige Rede und die Angabe tragfähiger Gründe. Aus kanonistischer Sicht fällt es schwer, die Hoffnung für den Frauendiakonat als Teil des Weihesakraments zu teilen. Dagegen stehen nicht nur die unverändert geltende Rechtslage und die 2010 im Namen der Kleruskongregation veröffentlichte Einschätzung, auch die Lehre vom Ausschluss von Frauen vom Diakonat sei „definitiv“. Erst 2018 hat zudem die Bildungskongregation dem wiedergewählten Rektor der Jesuiten-Hochschule St. Georgen in Frankfurt u. a. wegen seiner Äußerungen zum Frauendiakonat das Nihil obstat verweigert.¹⁰⁰ Auch das eingangs bereits zitierte Zögern von Papst

⁹⁷ Ebd., 83 f.

⁹⁸ Alexander Foitzik, Nein danke. Das Angebot eines „spezifischen“ Frauendiakonates stößt auf Vorbehalte, in: HerKorr 67 (2013) 275 f., 276.

⁹⁹ Christiane Florin, Katholisches Jodeldiplom, 06.05.2013, in: <http://www.katholisch2.de/blog/2013/05/06/katholisches-jodeldiplom/> (zuletzt abgerufen am 31.10.2013; inzwischen nicht mehr verfügbar). Im Lorient-Sketch „Jodelschule“ (Erstausstrahlung am 07.12.1978) lernen erwachsene Schüler(innen) die korrekte Aussprache von Jodlern mit dem Ziel eines Jodeldiploms nach zweijährigem Schulbesuch: „Da hat man was Eigenes“, fasst Frau Hoppenstedt, eine der Schülerinnen, ihre Motivation zusammen“ (ebd.). Vgl. aktuell dies., Der Weiberaufstand. Warum Frauen in der katholischen Kirche mehr Macht brauchen, München ²2017, 33: Der Vorschlag Kard. Kaspers „mag gut gemeint gewesen sein, offenbart aber das Kernproblem gönnerhafter Kardinäle: Sie setzen sich nicht dafür ein, dass Frauen mehr oder sogar alle Ämter offen stehen. Sie denken sich lieber etwas Sedierendes aus. Als Gemeindediakonin hat SIE etwas Eigenes, eine Art katholisches Jodeldiplom[,] und dann gibt sie Ruhe“ (Herv. i. O.).

¹⁰⁰ Vgl. zur „Causa Wucherpfennig“ neben der Erklärung des Generaloberen des Jesuitenordens, Arturo Sosa, vom 15.11.2018, in: https://www.jesuiten.org/fileadmin/user_upload/Downloads/2018-11-15_P_General_Arturo_Sosa.pdf (zuletzt abgerufen am 11.08.2019) z. B. auch Volker Zastrow, Die Affäre Wucherpfennig, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung v. 14.10.2018, 4; Hans-Joachim Höhn, in: J. Frank, „Ein Vorgehen wie bei

Franziskus nach dem Abschlussbericht seiner Studienkommission zum Frauendiakonats¹⁰¹ lässt eine Veränderung des lehramtlichen wie kirchenrechtlichen *status quo* zumindest nicht zeitnah erwarten.¹⁰²

Ein grundsätzlicher Hoffnungsdämpfer ist zudem die lehramtliche Geschlechteranthropologie.¹⁰³ Nach ihr sind Männer und Frauen zwar gleichwertig, ihre gleiche Personenwürde verwirkliche sich aber „als physische, psychologische und ontologische Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische ‚Einheit in der Zweiheit‘ schafft.“¹⁰⁴ Gott habe den Menschen nun einmal in zwei Geschlechtern und gegenseitiger Hinordnung erschaffen¹⁰⁵; Mann und Frau seien „von Beginn der Schöpfung an verschieden und bleiben es in alle Ewigkeit.“¹⁰⁶ Aus der so verstandenen Geschlechterkomplementarität resultiere auch innerkirchlich ein „gewisse[r] Rollenunterschied“, der nach lehramtlichem (Selbst-)Verständnis „nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen ist, sondern sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt.“¹⁰⁷ Weil Christus die Eucharistie bei ihrer Einsetzung ausschließlich den Aposteln anvertraut habe, sei anzunehmen, „daß er auf diese Weise die gottgewollte Beziehung zwischen Mann und Frau [...] sowohl im Schöpfungsgeheimnis wie im Geheimnis der Erlösung ausdrücken wollte.“¹⁰⁸ In der Perspektive

der Stasi“, in Kölner Stadt-Anzeiger v. 12.10.2018, 2 oder Benjamin Leven/Lucas Wiegmann, Vatikan: Viel Lärm ums Nihil, in: HerKorr 72 (2018) Nr. 11, 11 f.

¹⁰¹ Vgl. o. Anm. 3 f.

¹⁰² Zudem zeige sich, so Sarah Röttger, Die Äbtissinnen und ihre Weihe. Stütze in der Diskussion um die Ordination von Frauen?, in: M. Eckholt u. a. (Hg.), Frauen (Anm. 78), 148–159, 150, „zunehmend“, dass die historischen Diakoninnen „kaum pauschal als Argument für die Ordination von Frauen dienen können.“ Ihre Funktionen in der Alten Kirche seien „auf die heutige Situation nicht übertragbar. Man hätte ferner das Problem, dass die Frauen in den Quellen fast immer vom Dienst am Altar ausgeschlossen sind.“ Der historische Frauendiakonats könne daher „für die Diskussion um ein (sakramentales) Weiheamt der Frau nur eine ‚schwache Grundlage‘ bieten.“

¹⁰³ Vgl. für einen diesbezüglichen Überblick Anuth, Gottes Plan (Anm. 15).

¹⁰⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben v. 31.05.2004 an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, in: AAS 96 (2004) 671–687 (dt.: VApS 166), Nr. 8.

¹⁰⁵ Vgl. z. B. Papst Johannes Paul II., Brief an die Frauen v. 29.06.1995, in: AAS 87 (1995) 803–812 (dt.: VApS 122) Nr. 7; ders., Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem“ v. 15.08.1988, in: AAS 80 (1988) 1653–1729 (dt.: VApS 86), Nr. 7 oder Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben v. 31.05.2004 (Anm. 102), Nr. 6, wonach Mann und Frau aufeinander hingeeordnet und berufen seien, füreinander da zu sein und sich gegenseitig zu ergänzen. Dies sei „die Herzmitte des ursprünglichen Planes Gottes und der tiefsten Wahrheit über Mann und Frau, so wie Gott sie gewollt und geschaffen hat“ (ebd.).

¹⁰⁶ Ebd., Nr. 12.

¹⁰⁷ Papst Johannes Paul II., Brief (Anm. 105), Nr. 11.

¹⁰⁸ Ders., „Mulieris dignitatem“ (Anm. 105), Nr. 26. Die dementsprechend unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau in der Kirche dürften deshalb nicht unter rein funktionellen Gesichtspunkten verstanden werden: Sie seien im Lichte der sakramentalen Ordnung zu sehen, „das heißt jener Ordnung von ‚Zeichen‘, die von Gott frei gewählt wurden, um sein Gegenwärtigsein unter den Menschen sichtbar zu machen“, so ders., Brief (Anm. 105), Nr. 11. Vgl. skeptisch Gäde, Ruf (Anm. 11), 690.

einer solch „abbildhaften“ Ergänzung der Rollen von Mann und Frau würden zugleich zwei wesentliche Dimensionen der Kirche dargestellt, die Papst Johannes Paul II. in engem Anschluss an Hans Urs von Balthasar das „marianische“ und das „petrinische“ Prinzip genannt hat.¹⁰⁹ Der Mann als Repräsentant der petrinischen Dimension der Kirche habe demnach seinen Platz im Bereich des Amtlich-Hierarchischen¹¹⁰, die Frau als Repräsentantin des marianischen Prinzips dagegen in der von spezifisch fraulichen Werten und bräutlicher Liebe geprägten Rolle der Jungfrau oder Mutter.¹¹¹

Papst Franziskus hat diese Geschlechteranthropologie mit all ihren ekklesiologischen Konsequenzen mehrfach bekräftigt.¹¹² Frauen könnten „viele Dinge machen, besser als Männer“; das gelte „auch auf dogmatischem Gebiet“, denn in der katholischen Ekklesiologie gebe es

¹⁰⁹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Brief (Anm. 105), Nr. 11 bzw. schon ders., „Mulieris dignitatem“ (Anm. 105), Nr. 27. Vgl. zudem etwa Hans Urs von Balthasar, *Das marianische Prinzip*, in: Ders., *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln 1978, 65–72 bzw. dazu Breandán Leahy, *The Marian principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar*, Frankfurt a. M. 1996, 44–49. – Das marianische sei „ebenso – wenn nicht noch mehr – grundlegend und charakteristisch für die Kirche, wie das apostolische und von Petrus geprägte Profil“, so Papst Johannes Paul II., *Ansprache v. 22.12.1987*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II X,3 (1987) 1481–1492*, Nr. 3, wörtlich übernommen in ders., „Mulieris dignitatem“ (Anm. 105), Nr. 27 Anm. 55, wo der Papst für das Zitat namentlich verweist auf Hans Urs von Balthasar, *Frauenpriestertum?*, in: Ders., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 109–115, 144. Zu dessen Geschlechteranthropologie vgl. ausführlich die kritische Analyse von Rudolf Zwank, *Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive? Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“*, Frankfurt a. M. 1996.

¹¹⁰ Die Apostel hätten „männliche Aufgaben der Leitung und der Repräsentation innerhalb der umfassenden weiblichen, marianischen Kirche erhalten“ (Balthasar, *Frauenpriestertum* [Anm. 109], 112). Wo eine Frau nach dem Priesteramt strebe, würde sie daher „nach spezifisch männlichen Funktionen greifen, dabei aber vergessen, welchen Vorrang der weibliche Aspekt der Kirche vor dem männlichen hat“ (ebd., 113).

¹¹¹ Vgl. bereits Lüdecke, *Geschlecht* (Anm. 81), 203. Balthasar, *Prinzip* (Anm. 109), 71 war der Auffassung, das Marianische walte „in der Kirche verborgen, wie die Frau im Hauswesen waltet“: Der „echte Geist Marias“ sei „der Geist der Magdlichkeit, des Dienstes, der Unscheinbarkeit, der Geist der Weitergabe, des Für-andere-Seins“. Zwar unterscheide sich dieser charismatische Bereich der Frauen „vom Amtsbereich im eigentlichen Sinne“, so Papst Benedikt XVI., *Ansprache v. 02.03.2006*, in: *AAS 146 (2006) 266–279*, 273 (dt.: *OR[D]* v. 17.03.2006, 7–9), er sei aber „eine wahre und tiefe Teilhabe an der Leitung der Kirche.“ So sei die Unterstützung geweihter Amtsträger durch gläubige Frauen schon „immer ein entscheidender Faktor, ohne den die Kirche nicht leben kann.“ Vgl. bereits Papst Johannes Paul II., *Brief* (Anm. 105), Nr. 11.

¹¹² Vgl. Miriam Abu Salem, *Condizione femminile e sacramento dell'ordine: il ruolo della Commissione di studio sul diaconato delle donne. Prime ipotesi di ricerca*, in: *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 26 (2018) Nr. 4, 51–66, 63 sowie für einen Überblick z. B. Alexandre Awi Mello, *Mit Maria leben. Ein Gespräch mit Papst Franziskus*, Leipzig 2016, 193–206 oder Papst Franziskus, *Keine Kirche ohne Frauen. Mit einer Einführung versehen u. hg. v. Gudrun Sailer*, Stuttgart 2016, bes. 54–67 u. 120–153.

„zwei Dimensionen: die petrinische Dimension, jene der Apostel – Petrus und das Apostelkollegium, das ist die Hirtenaufgabe der Bischöfe –, und die marianische Dimension, das ist die weibliche Dimension der Kirche. [...] Ich frage mich, wer ist in der Theologie und in der Mystik der Kirche wichtiger: die Apostel oder Maria am Pfingsttag? Maria ist es! Und dazu: die Kirche ist weiblich. Es heißt ‚die‘ Kirche, nicht ‚der‘ Kirche. Es ist die Kirche. Und die Kirche ist die Braut Jesu Christi. Es ist ein bräutliches Geheimnis. Und im Licht dieses Geheimnisses begreift man das Warum dieser beiden Dimensionen: die petrinische Dimension, d. h. die bischöfliche, und die marianische Dimension mit all dem, was die Mutterschaft der Kirche ausmacht, aber in einem tiefergehenden Sinn. Die Kirche gibt es nicht ohne diese weibliche Dimension, denn sie selbst ist weiblich.“¹¹³

Die so formulierte Wertschätzung von Frauen in der katholischen Kirche zementiert lehramtlich allerdings ihren geschlechts(rollen)bedingten Ausschluss von allen mit der Ausübung von Weihegewalt verbundenen hierarchischen Ämtern. Solange die Ekklesiologie in dieser Form lehramtlich mit der Geschlechteranthropologie verbunden bleibt¹¹⁴, ist eine auch auf die unterste Stufe des Sakraments beschränkte Weihezulassung von Frauen kaum zu erwarten.¹¹⁵

¹¹³ Papst Franziskus, Pressekonferenz v. 01.11.2016 (Anm. 21), 8. Schon in *Amoris laetitia* hatte sich der Papst ausdrücklich in die Tradition seiner Vorgänger gestellt, indem er mit Verweis auf Papst Johannes Paul II., „Mulieris dignitatem“ (Anm. 105), Nr. 30 f. den Feminismus unter der Bedingung würdigt, dass „er weder die Uniformität anstrebt noch die Mutterschaft verneint“, denn „die Größe der Frau schließt alle Rechte ein, die aus ihrer unveräußerlichen Menschenwürde, aber auch aus ihrem weiblichen Genius hervorgehen, der für die Gesellschaft unverzichtbar ist. Ihre speziell fraulichen Fähigkeiten – im Besonderen die Mutterschaft – erteilen ihr zugleich Pflichten, weil ihr Frausein auch eine besondere Aufgabe auf dieser Erde einschließt, die die Gesellschaft zum Wohl aller schützen und bewahren muss“ (Papst Franziskus, „Amoris laetitia“ [Anm. 35], Nr. 173). „Außer Worten“, so Florin, Weiberaufstand (Anm. 99), 37, habe der Papst allerdings „wenig Wertsteigerndes anzubieten. Wer die Macht- und Geschlechterfrage umgehen will, spricht vom ‚Miteinander aller Getauften und Gefirmten‘, vom Priestertum aller [...]. Unter der Wortwolke sind alle gleich und manche gleicher. [...] Auch Franziskus macht da keine Ausnahme. Er tänzelt um die Damen herum, er umgarnt Frauen mit seinem Mama-Ideal, bis ihnen so schwindelig sein möge, dass alles zu einem großen Miteinander verquirlt wird.“

¹¹⁴ Vgl. hierzu etwa Lüdecke, *Geschlecht* (Anm. 81), 201–204 und für den umgekehrt exklusiv und spezifisch weiblichen Jungfrauenstand Bernhard Sven Anuth, *Gottgeweihte Jungfrauen nach Recht und Lehre der römisch-katholischen Kirche* (MKIC.B 54), Essen 2009, 165–177. Eine ebenfalls spezifisch weibliche Lebensform sieht Andreas Kowatsch im Stand der Witwen, vgl. ders., *Stand* (Anm. 13), 121 Anm. 8 u. 144 f. Anm. 92.

¹¹⁵ Denn, so Papst Franziskus im Februar 2020: Die Annahme, dass „Frauen nur dann ein Status in der Kirche und eine größere Beteiligung eingeräumt würden, wenn sie zu den heiligen Weihen zugelassen würden“, bedeute „in Wirklichkeit eine Begrenzung der Perspektiven: Sie würde uns auf eine Klerikalisierung der Frauen hinlenken und den großen Wert dessen, was sie schon gegeben haben, schmälern als auch auf subtile Weise zu einer Verarmung ihres unverzichtbaren Beitrags führen“, so Papst Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Querida Amazonia“* v. 02.02.2020, in: OR 160 (2020) Nr. 35

Wer die Hoffnung dennoch nicht aufgeben und ihre Tragfähigkeit prüfen will, kann sich dem Plädoyer von Ottmar Fuchs anschließen und die Bischöfe bitten, sich in Rom für den Frauendiakonot einzusetzen.¹¹⁶ Würde der Papst auf einen solchen Vorstoß hin „Nein“ sagen, „dann“, so Fuchs, „hätten wir wenigstens unsere Bischöfe auf unserer Seite erfahren.“¹¹⁷ Und natürlich dürfen jene Bischöfe, die sich öffentlich für den Frauendiakonot ausgesprochen haben, auch danach gefragt werden, was sie denn konkret zur Verwirklichung ihrer Überzeugung unternehmen.¹¹⁸ Kein Bischof muss darauf antworten. Ob es einer tut und ggf. mit welchem Ton und Inhalt, wird die Gläubigen erkennen lassen, inwiefern er sein Hirtenamt als Dienst versteht¹¹⁹ und welche Hoffnung sie entsprechend auf ihn setzen dürfen.

v. 12.02.2020, 3–8, 7 (Nr. 100); dt.: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (zuletzt abgerufen am 13.02.2020).

¹¹⁶ So fragt Ottmar Fuchs, *Wie lange zögert Ihr noch, Ihr Bischöfe? Aufruf zum Jahr der Berufung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, in: *ThQ* 187 (2007) 77–79, 78 mit Blick auf den Abschluss von Frauen vom Weihesakrament: „Wer stoppt diesen für die Pastoral der Kirche suizidalen Kurs? Wann endlich setzen sich die Bischöfe (und wer sonst sollte es in den Strukturen der katholischen Kirche tun) nicht nur für das ein, was vom Vatikan her für die Diözesen bedeutsam ist, sondern auch für das, was von den Diözesen her für das päpstliche Amt bedeutsam sein muss?“

Die KirchenVolksBewegung „Wir sind Kirche“ hat dementsprechend im Oktober 2019 die deutschen Bischöfe aufgefordert, „beim Papst eine Sondergenehmigung zur Einführung des Diakonats der Frau in Deutschland zu erwirken. Dies könne und solle auf der Grundlage der Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer (‚Würzburger Synode‘ 1971-75) bereits unabhängig von dem [...] geplanten Synodalen Prozess erfolgen“ (44. *Wir sind Kirche-Bundesversammlung*, „Es gibt keine Alternative zu Synodalität und zum Synodalen Weg“, 20.10.2019, in: https://www.wir-sind-kirche.de/?id=128&id_entry=7932 [zuletzt abgerufen am 20.10.2019]).

¹¹⁷ Ebd., 79. Stattdessen erführen Gläubige ihre Bischöfe allerdings oft in einer „dumpfen Dauerkapitulation verharrend, im strukturblienden Niemandsland zwischen durchaus zugänglichen persönlichen Gesprächen und vaticanbezogener [...] Mutlosigkeit“ (ebd.).

¹¹⁸ Vgl. entsprechend schon Böckenförde, *Lage* (Anm. 73), 234.

¹¹⁹ Vgl. für den Dienstcharakter der bischöflichen Vollmacht z. B. Kongregation für die Bischöfe, *Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe* v. 22.02.2004, in: X. Ochoa (Hg.), *Leges ecclesiae post codicem iuris canonici editae*. Bd. 10: *Leges annis 2000–2006 editae*, Rom 2010, Nr. 6177, 17402–17562 (dt.: VApS 173), Nr. 66 sowie zu diesbezüglich möglichen Reaktionen von Bischöfen schon Böckenförde, *Lage* (Anm. 73), 234: „Antwortet ein Bischof nicht selbst, antwortet er ohne nachvollziehbare Begründung, reagiert er rein diplomatisch oder entzieht er sich gänzlich einer Antwort, sollte unter Hinweis auf die Würde des Gottesvolkes nachgefragt werden. Bleibt auch dies ergebnislos, dann kann es legitim sein, dieses Faktum anderen Gläubigen bekannt zu machen. Es kann sein, daß einem Bischof dadurch die ‚liberale Kappe‘ vom Gesicht gezogen wird.“ Böckenfördes Anregung gründet dabei „in der Hoffnung, daß die immer wieder neue unmittelbare Konfrontation mit den Anliegen der Gläubigen den Apostel im Bischof wach werden läßt, und in dem Wunsch, daß Generalvikare des Papstes sich als solche erkennen und es hinnehmen müssen, von den Gläubigen auch so angesehen zu werden“ (ebd.). Vgl. in anderem Kontext ähnlich Norbert Lüdecke, *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Priester aus kirchenrechtlicher Sicht*, in: *MThZ* 62 (2011) 33–60, 60.