



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Frauen als Diakoninnen?“
Das Diakonat der Frau unter Berücksichtigung von
Phil 1,1; Röm 16,1f und 1 Tim 3,8–13

verfasst von / submitted by

Christina Pinger

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 353 020

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Spanisch UF Katholische
Religion

Betreut von / Supervisor:

o. Univ.-Prof. Mag. Dr. Roman Kühschelm

Ich sehe mit Freude, wie viele Frauen pastorale Verantwortungen gemeinsam mit den Priestern ausüben, ihren Beitrag zur Begleitung von Einzelnen, von Familien oder Gruppen leisten und neue Anstöße zur theologischen Reflexion geben. Doch müssen die Räume für eine wirksamere weibliche Gegenwart in der Kirche noch erweitert werden. Denn das weibliche Talent ist unentbehrlich in allen Ausdrucksformen des Gesellschaftslebens; aus diesem Grund muss die Gegenwart der Frauen auch im Bereich der Arbeit garantiert werden und an den verschiedenen Stellen, wo die wichtigen Entscheidungen getroffen werden, in der Kirche ebenso wie in den sozialen Strukturen.

Evangelii Gaudium 103

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1 Einleitung	11
1.1 Gegenstand und Ziel der Arbeit	11
1.2 Darlegung der Vorgehensweise und Methodik	12
1.3 Aktueller Forschungsstand.....	14
2 Die Diskussion um das Diakonat der Frau	17
2.1 Begriffsklärung: Diakonin / Diakonisse	17
2.2 Entwicklung der Diskussion im 20. Jahrhundert	18
2.2.1 Entwicklungen bis zum II. Vatikanischen Konzil	18
2.2.2 Neuerungen im II. Vatikanischen Konzil	19
2.2.3 Die Würzburger Synode 1971-1975	20
2.2.4 Weitere Entwicklungen.....	22
2.3 Aktuelle Überlegungen	23
2.3.1 Plädoyer für die Flexibilisierung der Amtsstruktur.....	24
2.3.2 Die pastorale Notwendigkeit eines Diakonats für Frauen.....	25
2.3.3 Das Diakonat in Differenz zum Episkopat und Presbyterat.....	26
2.3.4 Gegenstimmen zum Diakonat für Frauen.....	27
3 <i>Diakonia</i> im Neuen Testament	33
3.1 Entwicklung des Amtes	33
3.1.1 Paulinische Gemeinden	35
3.1.2 Judenchristliche Gemeinden – am Beispiel der Gemeinde von Jerusalem..	
.....	37
3.1.3 Johanneische Gemeinden.....	38
3.1.4 Entwicklung der Strukturen in der nachapostolischen Zeit.....	39
3.2 Die Bedeutung von <i>diakonia</i> im Urchristentum	42
3.2.1 Bedeutungsfeld von <i>diakonia</i> im Neuen Testament	42
3.2.2 <i>Diakonia</i> außerhalb des Neuen Testaments.....	45
3.2.3 <i>Diakonia</i> als Amt	46
3.3 Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Gemeinden	47

3.3.1	Die gesellschaftliche Stellung der Frau in der antiken Gesellschaft	47
3.3.2	Die Frau im Urchristentum.....	48
3.3.3	Aufgaben von Frauen in den urchristlichen Gemeinden	49
4	Analyse einschlägiger Bibelstellen	51
4.1	Phil 1,1	51
4.1.1	Einleitungsfragen zum Philipperbrief.....	51
4.1.2	Textstelle	54
4.1.3	Historischer Kontext – die Gemeinde von Philippi	55
4.1.4	Kontext der Bibelstelle	56
4.1.5	Das Diakonat als Amt	57
4.1.6	Gab es auch Diakoninnen in Philippi?	60
4.2	Röm 16,1f.....	61
4.2.1	Einleitungsfragen zum Römerbrief	61
4.2.2	Textstelle	62
4.2.3	Historischer Kontext – die Gemeinde von Kenchreä	63
4.2.4	Kontext der Bibelstelle	64
4.2.5	Phöbe – Angaben zur Person	64
4.2.6	Phöbe als διάκονος	65
4.2.7	Phöbe als προστάτις.....	66
4.2.8	Exkurs: Sophia als zweite Phöbe	67
4.3	1 Tim 3,8–13	69
4.3.1	Einleitungsfragen zum 1. Timotheusbrief	69
4.3.2	Textstelle	70
4.3.3	Historischer Kontext – die Adressaten des Timotheusbriefes.....	71
4.3.4	Kontext der Bibelstelle	72
4.3.5	Zur Gattung der Berufspflichtenlehre.....	73
4.3.6	Diakoninnen oder Frauen von Diakonen?	73
4.4	Exkurs: Christliche Diakoninnen in außerchristlichen Schriften.....	77
4.5	Fazit.....	78
5	Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Aussagen im Lauf der Kirchengeschichte.....	81
5.1	Kirchenordnungen der alten Kirche	81

5.1.1	Syrische Didaskalie.....	81
5.1.2	Apostolische Konstitutionen.....	83
5.2	Konzilsaussagen zu Diakoninnen	84
5.2.1	Das Konzil von Nicäa (325 n. Chr.)	84
5.2.2	Das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.).....	85
5.3	Weitere Entwicklung des weiblichen Diakonats.....	86
5.3.1	Entwicklung in der lateinischen Kirche	86
5.3.2	Entwicklung in der Ostkirche	87
5.4	Die aktuelle Situation in den nicht-katholischen Kirchen.....	88
5.4.1	Die orthodoxe Kirche	88
5.4.2	Die armenisch-apostolische Kirche.....	89
5.4.3	Die reformatorischen Kirchen.....	90
5.4.4	Die anglikanische Kirche	92
5.4.5	Die altkatholische Kirche	92
6	Zusammenfassung und Ausblick.....	93
6.1	Zusammenfassung	93
6.2	Ausblick	95
	Allgemeines Abkürzungsverzeichnis.....	99
	Bibliographie	101
	Primärliteratur	101
	Sekundärliteratur.....	101
	Online-Quellen.....	108
	Abstract.....	109
	Deutsche Fassung	109
	Englische Fassung	110
	Lebenslauf.....	111

Vorwort

Als Studentin der Theologie und als Frau, die in naher Zukunft in einem kirchlichen Beruf tätig sein wird, hat mich die Frage nach den Frauen in der Urkirche bereits während meines Studiums besonders interessiert. Dass Frauen in der Urkirche tragende Rollen sowie – womit sich diese Arbeit näher beschäftigen wird – auch Ämter innehatten, scheint in der heutigen kirchlichen Praxis sehr in Vergessenheit geraten zu sein. Ich halte es daher für notwendig, die neutestamentlichen Texte mit besonderem Blick auf die Frauen zu lesen und daraus auch Konsequenzen für die Praxis sowohl in der Gesamtkirche als auch in den einzelnen Gemeinden zu ziehen.

Univ.-Prof. Mag. Dr. Roman Kühschelm gilt mein Dank daher nicht nur für die Betreuung meiner Diplomarbeit, bei der er stets große Begeisterung für mein Thema und für meine Arbeit gezeigt und mir wertvolle Anregungen gegeben hat, sondern auch dafür, dass er in seinen Lehrveranstaltungen immer wieder die Frauenfrage thematisiert.

Besonders danken möchte ich an dieser Stelle meinen Eltern, Barbara und Johann Pinger, die mich während meiner Ausbildung großzügig unterstützt haben. Viel größerer Dank gebührt ihnen aber dafür, dass sie nicht daran gezweifelt haben, dass ich meine Ziele erreiche. Ich danke auch meinem Freund, Rupert Wukitsevits, der oft mehr an mich geglaubt hat als ich selbst und mit seinem „Du mochst des scho!“ immer wieder Recht behalten hat. Danken möchte ich auch meinen Brüdern, Markus und Johannes, die mich in schier endlosen Diskussionen herausgefordert haben, mein Wissen aus dem Studium auch für Nicht-Theologen verständlich zu machen.

Außerdem möchte ich meinen Studienkolleginnen und -kollegen danken, die mich mit Tipps und Tricks, Informationen, Lernmaterial und vielen guten Gesprächen durch das Studium begleitet haben.

Ein ganz besonderer Dank gilt all jenen, die bereits vor der Fertigstellung meiner Arbeit ihr Interesse daran bekundet haben. Es freut mich sehr, dass diese Arbeit auch außerhalb des universitären Bereichs auf Interesse stößt!

1 Einleitung

1.1 Gegenstand und Ziel der Arbeit

Diese Arbeit wurde angeregt durch das erneute Aufflammen der Diskussion um ein Diakonat für Frauen innerhalb der katholischen Kirche im Mai 2016. Zum besagten Zeitpunkt ließ Papst Franziskus bei einer Audienz mit knapp 900 Generaloberinnen katholischer Frauenorden aufhorchen. Auf die Frage, ob er einer Kommission, die sich mit der Frage nach Diakoninnen in der katholischen Kirche beschäftigt, zustimmen würde, soll er Medienberichten zufolge geantwortet haben: „Ich denke, ja. Es würde der Kirche gut tun, diesen Punkt zu klären. Dem stimme ich zu. Ich werde Gespräche darüber führen, so etwas zu tun.“¹ Diese Aussage wurde von den Medien als erster Schritt zur Öffnung des Diakonates für Frauen gedeutet.²

Zunächst war nicht eindeutig klar, worauf sich diese Klärung genau beziehen sollte. Unklar war, ob der Papst bloß die Rolle bzw. die Aufgaben von Diakoninnen in der Urkirche prüfen wollte oder ob sich aus dieser Prüfung auch Konsequenzen für die heutige kirchliche Praxis ergeben sollten.³ Eine Klarstellung diesbezüglich folgte im Juni 2016, als Papst Franziskus erklärte, dass es nicht die Aufgabe der Kommission sein werde, eine eventuelle Zulassung von Frauen zur Diakonenweihe zu prüfen, sondern zu klären, welche Aufgaben Diakoninnen in der frühen Kirche hatten.⁴

Am 2. August 2016 folgte die Gründung der angedachten Kommission. Unter der Leitung des Sekretärs der Glaubenskongregation, Luis Francisco Ladaria Ferrer SJ, soll die zwölfköpfige Kommission (jeweils sechs Männer und sechs Frauen, darunter auch Marianne Schlosser von der Universität Wien) die Frage der Diakoninnen in der frühen

¹ K. MARTIN, Diskussionen um Papst-Worte.

² Vgl. [Der Standard], Prüfkommision zu Frauen-Diakonat; D. NEUWIRTH, Wirbelwind Franziskus.

³ Vgl. K. MARTIN, Diskussionen um Papst-Worte. Das Gespräch im Wortlaut (übersetzt von Kathpress) findet sich unter http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/13/frauen_als_diakone_was_der_papst_genau_sagte/1229538 (Stand: 21.3.17).

⁴ Vgl. [Radio Vatikan], Kommission zum Diakonat der Frau gegründet.

Kirche klären. Nähere Angaben zur Aufgabenstellung sowie zur Arbeitsweise der Kommission veröffentlichte der Vatikan allerdings nicht.⁵

Diese Arbeit hat zum Ziel, die Frage nach dem Diakonat für Frauen im Urchristentum zu klären. Dabei soll besonders auf die Diakone in Phil 1,1 und die Frage, ob hier bereits eine Amtsbezeichnung gegeben ist, die Erwähnung der Diakonin Phöbe von Kenchreä in Röm 16,1f sowie darauf, ob in 1 Tim 3,8–13 von Ehefrauen von Diakonen oder von Diakoninnen die Rede ist, eingegangen werden. Damit soll dargelegt werden, wie sich die Entstehung des Diakonats für Frauen in den neutestamentlichen Texten gestaltete. Darüber hinaus soll in dieser Arbeit die weitere Entwicklung des weiblichen Diakonats nachgezeichnet werden, um daraus mit Blick auf die aktuelle Situation mögliche Lösungsansätze für die heutige Diskussion um die Einführung eines Diakonats für Frauen ableiten zu können.

1.2 Darlegung der Vorgehensweise und Methodik

Als erster Schritt sollen nach einer Begriffsklärung die aktuellen Überlegungen zum Diakonat der Frau vorgestellt werden. Hierbei wird auf die Entwicklung der Diskussion vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingegangen. Besonders hervorzuheben ist dabei die Würzburger Synode, im Zuge derer erstmals die Bitte an den Papst gerichtet wurde, das Diakonenamt für Frauen zu prüfen und gegebenenfalls zu ermöglichen. Darüber hinaus soll durch die Darlegung einiger Standpunkte die aktuelle Diskussion um ein weibliches Diakonenamt skizziert werden.

Für die nachfolgende Analyse der Bibelstellen ist es von grundlegender Bedeutung, sich die Entwicklung des Amtes in der Zeit des Neuen Testaments vor Augen zu führen. Daher soll als nächster Schritt die Entwicklung der *diakonia* im Neuen Testament nachgezeichnet werden. Hier soll sowohl die Entwicklung des Amtes im Allgemeinen, als auch die Entwicklung der *diakonia* im Besonderen thematisiert werden. Im Blick auf das Amt soll die unterschiedliche Entwicklung der Strukturen in den verschiedenen Gemeindemodellen dargestellt werden. Darüber hinaus soll die Bedeutung des Begriffs *diakonia* in den neutestamentlichen Schriften untersucht werden. Dabei soll im

⁵ Vgl. [Radio Vatikan], Kommission zum Diakonat der Frau gegründet.

Besonderen auf die Verwendung des Begriffsfeldes *diakonia* im lukanischen Doppelwerk, in den paulinischen Briefen sowie in den Deuteropaulinen eingegangen werden. Anschließend sollen überblicksartig die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Gemeinden sowie ihre Aufgaben in der christlichen Mission skizziert werden.

Im Hauptteil der Arbeit werden auf der Basis von Fachliteratur jene Bibelstellen ausgelegt, die zentrale Aussagen zum Diakonenamt für Frauen enthalten. Es soll geklärt werden, inwieweit bei den angegebenen Stellen bereits von einem Amtsverständnis auszugehen ist. Zu den betreffenden Bibelstellen zählt zunächst Phil 1,1. Dabei ist zu klären, ob der Terminus *diakonoï* bereits im Sinne einer Amtsbezeichnung verwendet wird. Dies ist auch für die anschließend zu untersuchende Stelle Röm 16,1f von Belang. Hier wird eine Frau namens Phöbe als *diakonos* (in der rev. EÜ: „Dienerin“) sowie als *prostatis* (oft übersetzt mit „Beistand“) bezeichnet. Neben dem historischen Kontext des Römerbriefes und dem Kontext der Bibelstelle soll geklärt werden, wie die beiden genannten Funktionen der Phöbe zu verstehen sind. Schließlich soll auf die Stelle 1 Tim 3,8–13 (im sog. „Diakonenspiegel“) eingegangen werden. Dabei ist zu klären, ob sich die in V. 11 erwähnten Frauen bloß auf die Frauen der vorher genannten männlichen Diakone beziehen oder ob von Diakoninnen die Rede ist. Neben der Auslegung der Bibelstellen selbst soll unter Rückgriff auf die Methoden der historisch-kritischen Analyse auch der historische Kontext der jeweiligen Stellen beleuchtet werden. Eine literarische Analyse sowie – in Bezug auf 1 Tim 3,8–13 – eine Gattungsanalyse sollen die Auslegung der einzelnen Bibelstellen abrunden.

Ein exemplarischer Blick in die Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Aussagen über Diakoninnen wird die Untersuchung abschließen. Dabei soll auf jene Stellen der syrischen Didaskalie und der Apostolischen Konstitutionen eingegangen werden, die sich auf das weibliche Diakonat beziehen. Außerdem werden die Aussagen des Konzils von Nicäa sowie des Konzils von Chalcedon zum Diakonat der Frau und darüber hinaus die weitere Entwicklung des weiblichen Diakonats in der Ost- wie auch in der Westkirche skizziert.

Im Anschluss sollen die erarbeiteten Ergebnisse zusammengefasst und in einen Bezug zur aktuellen Debatte um eine mögliche Öffnung des Diakonenamtes gebracht werden.

1.3 Aktueller Forschungsstand

Durch die Aussagen des Papstes wurde die Diskussion um das Diakonat für Frauen erneut entfacht. Die Frage nach dem weiblichen Diakonat ist jedoch nicht neu, sondern hat im letzten und im gegenwärtigen Jahrhundert eine intensive Diskussion erfahren, ohne jedoch durch den Vatikan eindeutig bejaht oder abgelehnt zu werden. Lediglich die Frage der Priesterweihe für Frauen wurde mehrmals dezidiert abgelehnt⁶, während in den jeweiligen kirchlichen Dokumenten die Frage nach dem Diakonat der Frau ausgeklammert wurde.

In der aktuellen Forschung wird kaum noch daran gezweifelt, dass es in der Geschichte des Christentums ein Diakonat für Frauen gab. Dass auch in den neutestamentlichen Schriften ein Diakonat für Frauen bezeugt ist, wird kaum bestritten. Als Beispiele werden Röm 16,1f sowie 1 Tim 3,11 ins Treffen geführt.⁷ Hierbei wird jedoch zu Recht angemerkt, dass sich das Diakonat in der Zeit des Neuen Testaments noch in der Entwicklung befand⁸ und daher nicht einfach mit einem Diakonat, wie es heute innerhalb der römisch-katholischen Kirche gefordert wird, gleichzusetzen ist.

In der Forschung wurde nachgewiesen, dass die Entwicklung des Diakonats für Frauen nicht einheitlich verlief und somit unterschiedliche Ausprägungen dieses Amtes zu finden sind. Diese umfassen sowohl ein weibliches Diakonat, das zum Laienstand zu zählen ist, als auch Diakoninnen, die dem Klerus angehörten. Die unterschiedlichen Formen des weiblichen Diakonats waren jedoch durchaus zeitlich und örtlich beschränkt.⁹ So lässt sich beispielsweise in der Ostkirche eine weitgehend

⁶ Inter Insigniores, 1976: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.“; *Ordinatio Sacerdotalis*, 1994: „[...] erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. *Lk* 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“

⁷ Vgl. G. LOHFINK, *Weibliche Diakone*, 324–327 und 332–334.

⁸ Vgl. ebd., 322f.

⁹ Vgl. P. PHILIPPI, Art.: *Diakonie I*, 626.

unterschiedliche Entwicklung des weiblichen Diakonats im Vergleich zur Westkirche beobachten.

Die Frage, wie sich die Ergebnisse der historischen Untersuchungen auf die heutige Praxis der Kirche auswirken sollen, wird kontrovers diskutiert und unterschiedlich beantwortet. Hier reichen die Aussagen von der unbedingten Forderung, das Diakonat für Frauen (wieder) einzuführen¹⁰, über unterschwellige Kritik an der Praxis der Kirche, Frauen den Zugang zu Ämtern zu verweigern¹¹, bis zur Ablehnung jeglicher Form der Weihe für Frauen¹².

¹⁰ Vgl. B. GRUBER-AICHBERGER, Gedanken zum „Diakonat der Frau“, 374–378; P. HOFER, Berufsbild des weiblichen Diakonates, 386–389.

¹¹ A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 165: „[B]is heute ist die Verweigerung von Ämtern ein sicheres Mittel, das weibliche Geschlecht in der Kirche unsichtbar zu halten“.

¹² Vgl. K. BERGER, Priesterweihe, 191–209.

2 Die Diskussion um das Diakonat der Frau

2.1 Begriffsklärung: Diakonin / Diakonisse

Vor einer Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Debatte zum Diakonat der Frau erscheint es sinnvoll, zunächst die Terminologie zu klären. In der Literatur sind zwei Begriffe zu finden: *Diakonisse* und *Diakonin*, wobei nicht immer deutlich gemacht wird, was der jeweilige Begriff bezeichnen will.¹³ Daher soll hier der historische Gebrauch der beiden Begriffe nachgezeichnet werden.

Die biblischen Autoren verwenden den Terminus *διάκονος* (*diakonos*) geschlechtsneutral sowohl für Männer als auch für Frauen.¹⁴ Klaus Berger zufolge hat *diakonos* in der Zeit des Neuen Testaments noch eine allgemeine Bedeutung und beschreibt eine Person, die eine technisch notwendige Funktion in einer Gemeinschaft innehat. Dies setzt aber weder eine Weihe noch eine Sakramentspende voraus.¹⁵ Ab dem 3. Jahrhundert wird zur Unterscheidung zwischen männlicher und weiblicher Form vor die zweite entweder der weibliche Artikel oder das Wort *Frau* gesetzt. Ab dem 4. Jahrhundert wird auch der Begriff *διακονίσσα* (*diakonissa*) verwendet. Belegt ist dies u.a. in den Dokumenten des Konzils von Nicäa aus dem Jahr 325 n. Chr.¹⁶ Im Kanon 19 des Konzils wird auch die Weihe von Diakonissen genannt. Diese wurde durch den Bischof durchgeführt, galt aber nicht als Sakrament, sondern als Sakramentale.¹⁷

Da in der historischen Verwendung kein qualitativer Unterschied zwischen Diakonin und Diakonisse deutlich wird, sondern vielmehr die Bezeichnung Diakonisse die Verwendung einer weiblich verstandenen Form von *diakonos* ablöst, kann aus der historischen Verwendung der beiden Begriffe keine eindeutige Unterscheidung für den heutigen Sprachgebrauch abgeleitet werden.¹⁸

¹³ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 38.

¹⁴ Vgl. ebd., 38.

¹⁵ Vgl. K. BERGER, Priesterweihe, 195.

¹⁶ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 38.

¹⁷ Vgl. K. ALGERMISSEN, Art.: Diakonissen, 327.

¹⁸ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 38.

Somit empfiehlt sich ein Blick in die gegenwärtige Literatur. In dieser lässt sich ein durchaus unscharfer Sprachgebrauch feststellen, da der Terminus *Diakonisse* in mehrerlei Hinsicht verwendet wird. Er bezeichnet zunächst eine nicht ordinierte Frau, die diakonisch tätig ist. Besonders in der älteren Literatur¹⁹ wird er auch für Frauen verwendet, die von der Kirche durch Handauflegung beauftragt werden, sowie für Frauen, die eine sakramentale Weihe empfangen haben. In der evangelischen Kirche werden Frauen als Diakonissen bezeichnet, die „in sogenannten ‚Diakonissen-Mutterhäusern‘ meist ehelos zusammenleben, häufig in der Krankenpflege arbeiten und eine schleierähnliche Haube tragen“²⁰. Auf römisch-katholischer Seite sind diese Diakonissen mit Ordensfrauen zu vergleichen.²¹

Die Verwendung des Begriffes *Diakonin* beschränkt sich – mit Ausnahme der reformatorischen Kirchen – auf Frauen im sakramentalen Diakonat. Somit dient dieser Begriff der ausdrücklichen Unterscheidung der Diakonin, die durch sakramentale Ordination oder Weihe in das kirchlich ordinierte Amt aufgenommen wurde, von der nicht ordinierten Laien-Diakonisse.²² Da sich diese Arbeit auf das Diakonat der Frau im Sinne eines ordinierten Amtes bezieht, wird hier dem Begriff der Diakonin der Vorzug gegeben, um eine klare Abgrenzung von nicht geweihten, diakonisch tätigen Frauen zu vollziehen.

2.2 Entwicklung der Diskussion im 20. Jahrhundert

2.2.1 Entwicklungen bis zum II. Vatikanischen Konzil

Die Thematik des Diakonats der Frau wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend zum Thema der theologischen Literatur. Hervorzuheben sind u.a. die Arbeiten von Michael Faulhaber, der im Jahr 1905 eine historische Studie zum Thema des Diakonats für Frauen veröffentlichte und kurz darauf einige Frauen zu Diakoninnen segnete. Darüber hinaus beschäftigten sich auch Adolf Kalsbach 1926 und Hildegard Borsinger

¹⁹ So beispielsweise A. KALSBACH in seinem Werk „Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen“ aus dem Jahr 1926.

²⁰ D. REININGER, Diakonat der Frau, 39.

²¹ Vgl. ebd., 38f.

²² Vgl. ebd., 39.

1930 mit der Existenz von Diakoninnen im frühen Christentum.²³ Borsinger sprach sich klar für die Öffnung des Diakonats für Frauen aus, da sie in Röm 16,1f und 1 Tim 3,10 eindeutige Belege für ein kirchliches Frauenamt im Urchristentum sah.²⁴ Nicht bloß historische Forschungen, sondern auch Überlegungen zur Weihe von Frauen zu Diakoninnen in ihrer Zeit stellte Edith Stein im Jahr 1932 an. Diese Überlegungen wurden (v.a. aufgrund der politischen Umstände Mitte des 20. Jahrhunderts) zunächst nicht weiterverfolgt und erst in der Zeit unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder aufgegriffen. Im Jahr 1959 standen auf einer Tagung zur Erneuerung des Ständigen Diakonats noch Überlegungen im Raum, dieses Amt auch für Frauen zu öffnen.²⁵

2.2.2 Neuerungen im II. Vatikanischen Konzil

Die Neuerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich des Ständigen Diakonats werden hier angeführt, da sie – obwohl sich das Diakonat gemäß dem Konzil eindeutig und ausschließlich auf Männer beschränkt – in den folgenden Diskussionen zum Diakonat der Frau häufig herangezogen werden. Ebendiese Neuerungen werden in späterer Folge sowohl zur Begründung der Öffnung des Diakonats für Frauen herangezogen, wie beispielsweise bei Sabine Demel²⁶, als auch mit der Betonung der Einheit des Weihesakramentes als Argument gegen das Diakonat für Frauen ins Treffen geführt²⁷.

Nachdem bereits das Konzil von Trient versucht hatte, das Amt des Ständigen Diakons zu erneuern, gelang erst im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils die Wiederherstellung dieses Amtes. Bis zum 5. Jahrhundert existierte das Diakonat noch als eigenständige hierarchische Stufe in der westlichen Kirche, verschwand aber allmählich und bildete ab dem Hochmittelalter nur noch eine Durchgangsphase zur Priesterweihe.²⁸ Durch die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats wurde deutlich,

²³ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 44f.

²⁴ Vgl. S. DÜREN, Diakonat der Frau?, 9f.

²⁵ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 44f.

²⁶ Vgl. S. DEMEL, Frauen und kirchliches Amt, 148.

²⁷ Vgl. J. KREIML, Rolle der Frau, 139.

²⁸ Vgl. T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon, 130.

dass das Amt des Diakons keine bloße Durchlauffunktion auf dem Weg zur Priesterweihe darstellt, zu dem es seit dem Mittelalter verkommen zu sein schien, sondern auch als eigenständiges Amt besteht.²⁹

Das Diakonat sollte dem Konzil zufolge „als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt werden“ (LG 29). Das Konzil machte den Unterschied zwischen Diakon und Priester dahingehend deutlich, dass die Diakone die Handauflegung „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung empfangen“ (LG 29). Die Diakon-Weihe ist ab dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowohl für junge, zölibatär lebende Männer als auch für bereits verheiratete Männer reiferen Alters (*virī probati*) zulässig (vgl. LG 29).

Die Aufgaben des Diakons werden in *Lumen Gentium* beispielhaft, aber ohne Anspruch auf Vollständigkeit genannt.³⁰ Dem Diakon steht es zu,

„feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten“ (LG 29).

Der Diakon ist somit einerseits klar vom Priester unterschieden, andererseits hebt er sich durch seinen sakramental begründeten Dienst auch deutlich vom Laienstand ab. Er bildet daher eine Brücke zwischen Bischof/Priester und dem Volk³¹ und ist „in besonderer Weise Zeichen des dienenden Christus und der dienenden Kirche“³².

2.2.3 Die Würzburger Synode 1971-1975

Die Frage nach dem Diakonat der Frau wurde in den 1970er-Jahren im Rahmen der sogenannten Würzburger Synode (offiziell: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland) explizit thematisiert. Die Synode kam zu dem Schluss, dass eine Öffnung des Diakonats für Frauen wünschenswert wäre³³ und richtete – ähnlich wie andere europäische Synoden, darunter das Holländische Pastoralkonzil, der

²⁹ Vgl. J. KREIML, *Rolle der Frau*, 135.

³⁰ Vgl. ebd., 136f.

³¹ Vgl. T. SCHUMACHER, *Bischof – Presbyter – Diakon*, 137.

³² Ebd., 131.

³³ Vgl. S. DEMEL, *Frauen und kirchliches Amt*, 147f.

Österreichische Synodale Vorgang und die Gesamtschweizerische Synode – ein Votum an den Papst mit der Bitte, die Frage des Diakonats für Frauen angesichts heutiger Erkenntnisse zu prüfen und gegebenenfalls Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen. Zum Votum des Österreichischen Synodalen Vorgangs aus dem Jahr 1974 bleibt anzumerken, dass sich die österreichischen Bischöfe diesem nicht angeschlossen haben.³⁴

Dem Votum der Würzburger Synode gingen drei Gutachten zur Frage des Diakonats der Frau, erstellt durch Yves Congar, Peter Hünemann und Herbert Vorgrimmler, voraus. In diesen Gutachten wurde die Öffnung des ständigen Diakonats für Frauen als theologisch möglich bezeichnet. Darüber hinaus wurde der Sachverhalt ein weiteres Mal geprüft und die Gutachten durch Stellungnahmen von Otto Semmelroth und Peter Hünemann ergänzt.³⁵ Auf Basis dieser Vorarbeiten wurde schlussendlich das Votum folgendermaßen formuliert: „Die Synode bittet den Papst, [...] die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen.“³⁶

Begründet wird die Forderung nach der Öffnung des Diakonats für Frauen folgendermaßen:

„Viele Frauen üben in vielen Kirchenprovinzen, nicht nur in Missionsgebieten, eine Fülle von Tätigkeiten aus, die an sich dem Diakonenamt zukommen. Der Ausschluß dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht. Ein weiterer Grund liegt darin, dass die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft es heute unverantwortlich erscheinen lässt, sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen. Schließlich lässt die Hineinnahme der Frau in den sakramentalen Diakonat in vielfacher Hinsicht eine Bereicherung erwarten, und zwar für das Amt insgesamt und für die in Gang befindliche Entfaltung des Diakonats im besonderen.“³⁷

³⁴ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 47.

³⁵ Vgl. ebd., 47f.

³⁶ GEMEINSAME SYNODE, Beschlüsse der Vollversammlung, 633f.

³⁷ Ebd., 617.

Sabine Demel sieht in den Begründungen der Würzburger Synode deutliche Parallelen zu den Begründungen, die das Zweite Vatikanische Konzil zur Einführung des ständigen Diakonats für Männer anführt. Allerdings ist der Aufruf der Würzburger Synode bis dato ohne Folgen geblieben. Vielmehr ist von Seiten des Vatikans lediglich mehrmals die Unmöglichkeit der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe betont worden, die Frage des Diakonats für Frauen hat jedoch keine Stellungnahme erfahren.³⁸

2.2.4 Weitere Entwicklungen

In den 1980er-Jahren wurde das Thema des Diakonats für Frauen in verschiedenen Diözesansynoden thematisiert. Darüber hinaus wurde auf zahlreichen Tagungen und Kongressen die Frage des Diakonats für Frauen diskutiert. Dabei wurde häufig das Votum der Würzburger Synode bekräftigt. Außerdem bewarben sich Frauen in Österreich, Deutschland, Frankreich, Italien, Luxemburg, der Schweiz und den USA bei den jeweiligen Ortsbischöfen um Ausbildung und Weihe zu Diakoninnen.³⁹ Trotz reger Auseinandersetzung mit dem Thema blieb aber eine klare Antwort diesbezüglich von Seiten des Vatikans aus. Das Ausbleiben kann aber wiederum selbst als eine Art Antwort gewertet werden, besonders weil im Gegensatz zur Frage des weiblichen Diakonats die Frage nach dem Priestertum für Frauen eindeutig mit Nein entschieden wurde. Dies wurde in den Dokumenten *Inter insigniores* im Jahr 1976 sowie *Ordinatio Sacerdotalis* im Jahr 1994 festgehalten, während in beiden Dokumenten die Frage nach dem Diakonats für Frauen offenblieb.⁴⁰

Im Jahr 2001 wurde das Schreiben *Notifikation zum Diakonats der Frau* vom Vatikan veröffentlicht. Das Schreiben wurde von den Kardinälen Joseph Ratzinger (Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre), Jorge Arturo Medina Estévez (Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung) und Darío Castrillón Hoyos (Präfekt der Kongregation für den Klerus) verfasst und am 14.9.2001 von Papst Johannes Paul II. approbiert.⁴¹ Bemerkenswert ist dabei, dass in diesem Dokument neuerlich keine direkte Äußerung zum Diakonats der Frau zu finden ist, sondern lediglich

³⁸ Vgl. S. DEMEL, Frauen und kirchliches Amt, 148f.

³⁹ Vgl. D. REININGER, Diakonats der Frau, 50f.

⁴⁰ Vgl. R. RADLBECK-OSSMANN, Argument von der Einheit des Ordo, 119.

⁴¹ Vgl. KONGREGATIONEN, Notifikation zum Diakonats der Frau, 481f.

ein für Frauen angebotener Vorbereitungsdienst auf das Diakonat untersagt wird.⁴² Es wird zwar auf den Status quo der kirchlichen Ordnung hingewiesen, ein ausdrückliches Verbot ergeht aber nur in Bezug auf Initiativen, die Frauen auf die Diakonenweihe vorbereiten wollen. Begründet wird dies damit, dass das Vorhandensein einer solchen Ausbildung nicht gerechtfertigte Erwartungen weckt⁴³ und diese „zu Verwirrung im Bereich der Seelsorge führen können“⁴⁴. Interessant an diesem Verbot ist, dass der Einführung des Ständigen Diakonats, als dieses noch als illusorisch galt, auch derartige Vorbereitungskurse für Männer vorausgingen. Diese wurden zwar belächelt, aber nicht offiziell beanstandet.⁴⁵

Weitere Klarheit über die Position des Vatikans erhielt man im Zusammenhang mit den Aussagen von Papst Franziskus über die mögliche Öffnung des Diakonats für Frauen im Mai und Juni 2016. Zunächst wurde die Zusage des Papstes, eine Kommission zur Prüfung des Diakonats für Frauen zu bestellen, als ein Schritt in Richtung Öffnung des Diakonats für Frauen verstanden.⁴⁶ Dies wurde vom Papst jedoch korrigiert. Die im August 2016 im Vatikan gegründete Kommission hat nun die Aufgabe zu prüfen, welche Aufgaben und Tätigkeiten die Diakoninnen im Urchristentum innehatten. Dass dabei nicht auch die Möglichkeit einer Öffnung des Diakonats für Frauen geprüft werden soll⁴⁷, kann nach der deutlichen Nichtbeantwortung der Frage in den letzten Jahrzehnten wohl als vorläufige Absage des Vatikans an die Diakoninnenweihe verstanden werden.

2.3 Aktuelle Überlegungen

Unabhängig von den jüngsten Ereignissen rund um die Überprüfung des Diakonats für Frauen seitens des Vatikans wurde das Thema des Frauen-Diakonats in zahlreichen Publikationen der letzten Jahre behandelt. Hier soll ausschnitthaft ein kurzer Überblick über die unterschiedlichen Aspekte der gegenwärtigen Überlegungen gegeben werden.

⁴² Vgl. R. RADLBECK-OSSMANN, Argument von der Einheit des Ordo, 120.

⁴³ Vgl. KONGREGATIONEN, Notifikation zum Diakonat der Frau, 481.

⁴⁴ Ebd., 481.

⁴⁵ Vgl. R. RADLBECK-OSSMANN, Argument von der Einheit des Ordo, 120.

⁴⁶ Vgl. K. MARTIN, Diskussionen um Papst-Worte.

⁴⁷ Vgl. [Radio Vatikan], Kommission zum Diakonat der Frau gegründet.

2.3.1 Plädoyer für die Flexibilisierung der Amtsstruktur

Im Jahr 1996 äußerte sich Brigitte Gruber-Aichberger zur Frage nach dem Diakonat für Frauen und stellt diese unter das Vorzeichen der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau. Gruber-Aichberger zufolge wirft die Frage nach dem Diakonat der Frau zugleich auch die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche auf. Da die Kirche ein Evangelium verkündet, in dessen Fokus die Vision der Geschwisterlichkeit steht, wird dieses unglaubwürdig, wenn dieselbe Kirche herrschaftlich regiert und den Frauen nicht dieselben Positionen einräumt wie den Männern, obgleich sie doch selbst fordert, dass alle Diskriminierung aufgrund des Geschlechts überwunden und beseitigt werden muss (siehe GS 29).⁴⁸

Den zu erhoffenden Vorteil der Öffnung der Diakonenweihe für Frauen sieht Gruber-Aichberger nicht darin, dass dadurch das Ansehen der diakonalen Dienste innerhalb der Kirche gesteigert werden könnte. Dies hätte auch die Diakonenweihe von Männern bewirken können. Außerdem könnte die alleinige Öffnung des Diakonenamtes für Frauen (ohne auch das Priesteramt für diese zu öffnen) dazu führen, dass sich die diakonalen Dienste als frauenspezifische Dienste verfestigen. Eine Gleichberechtigung oder Gleichstellung von Männern und Frauen wäre dadurch nicht gegeben, denn Männern stünde weiterhin das Priesteramt als nächste Weihestufe offen, während Frauen lediglich als „Diakonissen“ neben männlichen Diakonen stehen würden.⁴⁹

Die Frage nach dem Diakonat der Frauen muss demzufolge mit Blick auf das Priesterinnenamt gestellt werden. Für die Ausübung eines Amtes braucht es Eignungen, Begabungen, Ausbildungen und Neigungen. Wenn diese Kriterien durch Frauen erfüllt werden und sie dementsprechende Aufgaben (beispielsweise in der Seelsorge) ausführen, wäre es Gruber-Aichberger zufolge ein logischer Schritt, auch Frauen für diese Aufgaben zu weihen. In der Kirchengeschichte war es „der ursprüngliche Weg, Frauen und Männer für jene Aufgaben zu ordinieren, die sie bereits ausüben“⁵⁰. Daher sollte hinsichtlich der Ämterstruktur nicht der Ausgang beim Amt selbst genommen

⁴⁸ Vgl. B. GRUBER-AICHBERGER, Gedanken zum „Diakonat der Frauen“, 374.

⁴⁹ Vgl. ebd., 376f.

⁵⁰ Ebd., 377.

werden („Welcher Amtsträger übernimmt welche Aufgabe?“⁵¹), sondern bei den übernommenen Aufgaben. Im Vordergrund sollte die Frage stehen, welche Aufgabe welches Amt braucht.⁵²

In erster Linie zielt die Frage nach dem Diakonat der Frau nach diesen Überlegungen nicht auf die Geschlechterfrage, sondern auf die flexiblere Organisation der Ämterstruktur. Sie sollte auf der Ebene der notwendigen kirchlichen Strukturen und nicht auf der Ebene des Geschlechts behandelt werden. Dies würde wiederum den Weg in eine geschwisterlich geführte Kirche ebnen und somit der Geschlechterfrage die Brisanz nehmen.⁵³

2.3.2 Die pastorale Notwendigkeit eines Diakonats für Frauen

Die pastorale Praxis zeigt, dass sowohl in den Missionsgebieten als auch hierzulande Frauen in großen Zahlen jene Tätigkeiten übernehmen, die an und für sich dem Diakonenamt zukommen. Hierzu lassen sich die zahlreichen pastoralen Tätigkeiten zählen, die unter dem Vorzeichen des Aufbaus der Gemeinde, der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat, der Feier der Sakramente und der gelebten Geschwisterlichkeit stehen. Schon allein aus diesen diakonischen Tätigkeiten, die von Frauen ausgeführt werden, müsste man die Notwendigkeit eines karitativen Grunddienstes in christlichen Gemeinden allgemein bzw. des Diakonats für Frauen im Besonderen anerkennen.⁵⁴

Einen Vorteil der Öffnung des Diakonats für Frauen zeigt Peter Hofer am Beispiel des Dienstes an Kranken bzw. körperlich oder psychisch Leidenden auf. Hofer diagnostiziert in der momentanen Situation eine Trennung von „Leibssorge“ (im Sinne des Dienstes an körperlich und psychisch Leidenden), die zum Großteil von Frauen übernommen wird, und Seelsorge, die den (ordinierten) Männern vorbehalten ist. Daraus resultiert, dass die Pflegenden „ihr Tun nicht mehr im Kontext des christlichen Heildienstes [...] begreifen“⁵⁵, während die Anteilnahme der Gemeinde und somit die Kirche den

⁵¹ B. GRUBER-AICHBERGER, Gedanken zum „Diakonat der Frauen“, 377.

⁵² Vgl. ebd., 377.

⁵³ Vgl. ebd., 377.

⁵⁴ Vgl. P. HOFER, Berufsbild des weiblichen Diakonates, 387.

⁵⁵ Ebd., 388.

Leidenden fernbleibt. Die Chance der Öffnung des Diakonats für Frauen liege nun darin, dass einerseits die Polarisierung zwischen einer Männer- und einer Frauenkirche überwunden werde, andererseits könnte sich das Diakonatsamt von einer Konzentration auf liturgisch-sakramentale Handlungen wegbewegen und für eine diakonale (im Sinne von karitativer) Tätigkeit öffnen. Dadurch könnte die Kluft zwischen Leib- und Seelsorge überwunden werden.⁵⁶

Hofer plädiert schlussendlich dafür, dass Ämter nicht in rigider Form beibehalten werden, sondern dass die heutige Kirche nach dem Vorbild der Urkirche jene Ämter kreiert, die die konkreten Situationen in den Gemeinden erfordern.⁵⁷

2.3.3 Das Diakonatsamt in Differenz zum Episkopat und Presbyterat

Sabine Demel betont in ihrer Arbeit zum kirchlichen Amt für Frauen besonders die Unterschiede des Diakonats zum Priester- sowie Bischofsamt. Diese liegen zunächst im Aufgabengebiet. Der Diakon hat in erster Linie nicht die Aufgabe, liturgische Tätigkeiten zu übernehmen, die aus dem Aufgabenbereich des Priesters ausgegliedert werden, vielmehr ist das Diakonatsamt von der Diakonie selbst zu verstehen, von der her sich erst liturgische Aufgaben ergeben. Dem geht auch eine unterschiedliche Zielsetzung in der Weihe voraus. Einen wesentlichen Unterschied macht hier aus, dass die Priester und Bischöfe zum Handeln in persona Christi geweiht werden, während die Diakone zur Dienstleistung ordiniert werden. Als dritter gravierender Unterschied zwischen Diakonatsamt und Episkopat/Presbyterat wird der nicht verpflichtende Zölibat beim Ständigen Diakonatsamt genannt.⁵⁸

Ein weiteres Argument für die Trennung der Diskussion um die Öffnung des Diakonats für Frauen von der Frage des Priester- und Bischofsamtes besteht darin, dass das Diakonatsamt in seiner heute bestehenden Form keineswegs über eine durchgehende Tradition verfügt. Im Lauf der Geschichte gab es zwar „phasenweise und regional einen Frauendiakonatsamt mit eigenem Profil“⁵⁹, dieser existierte jedoch nicht durchgängig. An das

⁵⁶ Vgl. P. HOFER, Berufsbild des weiblichen Diakonates, 387–389.

⁵⁷ Vgl. ebd., 387.

⁵⁸ Vgl. S. DEMEL, Frauen und kirchliches Amt, 171.

⁵⁹ Ebd., 171.

in der Urkirche bestehende weibliche Diakonat könnte man bei der Öffnung des Diakonats für Frauen anknüpfen. Ein weibliches Diakonat würde demnach keine völlige Neuerung bedeuten, sondern an die in der Tradition bezeugte Anpassung des Profils des Diakonenamtes an die Gegebenheiten und Erfordernisse der jeweiligen Zeit anknüpfen. Der Blick auf die Einführung des Ständigen Diakonats im Zweiten Vatikanischen Konzil, das als solche eine Neuerung war, zeigt jedoch auch, dass eine durchgängige Tradition keine Bedingung für die Gestaltung des Diakonats ist.⁶⁰

2.3.4 Gegenstimmen zum Diakonat für Frauen

Gegen die Öffnung des Diakonats für Frauen spricht sich beispielsweise Klaus Berger im Rahmen seiner Ausführungen über die Priesterweihe von Frauen (die er ebenfalls ablehnt) aus.⁶¹ Seine zentralen Argumente sind zum einen das Wesen der Diakonie als selbstloses Dienen, das einem Machtstreben widerspricht, zum anderen das Verständnis der urchristlichen *diakonoï* als reine Hilfskräfte bzw. Mitarbeiter der Bischöfe und schlussendlich die Weihe von Männern zu Priestern als Symbolisierung der radikalen Umkehrung der gesellschaftlich gegebenen Vorrangstellung der Männer.

2.3.4.1 *Diakonia als selbstloses Dienen*

Berger argumentiert zunächst vom jesuanischen Modell des Dienens her, das er als rein und selbstlos charakterisiert. Das Dienen versteht sich ohne jegliche Hintergedanken und strebt weder nach Anerkennung noch nach inner- oder außerkirchlichem Machtgewinn. Daher kritisiert Berger, dass gerade in diesem Bereich des selbstlosen Dienens die Frauen ihr Recht einklagen wollen, endlich an der Macht, die kirchlichen Autoritäten aufgrund ihrer Weihe zukommt, teilhaben zu können. Dieses Streben nach Anerkennung und Prestige führe das selbstlose Dienen jedoch ad absurdum. Vergleichbar wäre dies mit der Forderung, ehrenamtliche Arbeit finanziell zu entlohnen.⁶²

⁶⁰ Vgl. S. DEMEL, Frauen und kirchliches Amt, 171.

⁶¹ Vgl. K. BERGER, Priesterweihe, 191–209.

⁶² Vgl. ebd., 191f.

Hier bliebe anzumerken, dass es in der Diskussion über die Öffnung des Diakonats für Frauen nicht grundsätzlich – wie von Berger angenommen – um die Möglichkeit der Teilhabe an der Macht oder um Prestigezwecke geht, sondern lediglich um die Anpassung der Ämterstrukturen an die gegenwärtigen Gegebenheiten und Erfordernisse in den Gemeinden.⁶³

2.3.4.2 Historische Argumente

Die *diakonoï* des ersten und beginnenden zweiten Jahrhunderts versteht Berger als Mitarbeiter „technischer, medizinischer und psychologischer Art“⁶⁴, die kein Teil einer Weihehierarchie waren, sondern gewisse innerhalb einer Gemeinschaft notwendige Funktionen erfüllten. Sie können als eine Art Hilfspersonal verstanden werden, das dem Bischof oder einer bestimmten Gruppe zugeordnet ist, und wären nach heutigen Gegebenheiten beispielsweise mit einem hauptberuflichen Chauffeur eines Bischofs vergleichbar. Die Belege für Frauen als Diakoninnen beschränkt Berger auf einen Brief Plinius des Jüngeren an Kaiser Trajan (Ep. X, 96), in dem zwei christliche Mägde als „Dienerinnen“ (lat. *ministrae*) bezeichnet werden. Dass diese Mägde als Diakoninnen verstanden werden könnten, die auch die Leitung von Gottesdiensten innehatten, wie in der Forschung angenommen wird (siehe auch Punkt 4.4), lässt sich Berger zufolge aus dem erwähnten Text nicht erschließen. Allgemein geht er davon aus, dass in der gesamten Kirchengeschichte keine *diakonoï* (weder männliche noch weibliche) die Leitung einer Eucharistiefeyer innehatten.⁶⁵

Hier stellt sich die Frage, ob Bergers Klassifizierung der Diakone als „Hilfspersonal“ nicht generell gegen die Ordination von Diakonen spricht. Dies beträfe sowohl die Weihe von männlichen Diakonen als Vorstufe zur Priesterweihe als auch das Ständige Diakonatsamt. Leitet man von der urkirchlichen Verwendung des Diakon-Begriffes keine Konsequenzen für den heutigen Diakon-Begriff ab, bleibt auch die Diskussion um die Öffnung des Diakonats für Frauen von diesem Argument unberührt.

⁶³ Vgl. B. GRUBER-AICHBERGER, Gedanken zum „Diakonatsamt der Frauen“, 376f.

⁶⁴ K. BERGER, Priesterweihe, 194.

⁶⁵ Vgl. ebd., 194–196.

Walter Kasper wiederum argumentiert, dass das Diakoninnenamt in der Art, wie es heute gefordert wird, über keine historische Tradition verfügt. Diakoninnen sind zwar ab dem dritten Jahrhundert im Osten sowie ab dem sechsten Jahrhundert bis ins dreizehnte Jahrhundert im Westen bezeugt, sie waren aber immer von männlichen Diakonen unterschieden. Die Diakoninnen des Ostens, besonders bezeugt in Syrien, waren aufgrund der strikten gesellschaftlichen Trennung von Männern und Frauen in der Frauenseelsorge, darunter auch bei der Erwachsenentaufe, tätig. In der westlichen Kirche gehört die Diakoninnenweihe in den Kontext der Bestellung von Äbtissinnen oder der feierlichen Aufnahmen von Frauen in den Witwenstand. Aufgrund der fehlenden Tradition von weiblichen Diakonen mit denselben Funktionen wie männliche Diakone könnte Kasper zufolge die Diakoninnenweihe nur als Sakramentale, nicht jedoch als Sakrament eingeführt werden. Das würde aber nicht zur geforderten Gleichstellung von Frauen und Männern führen.⁶⁶

Kasper ist hier mit Blick auf die syrische Didaskalie zu widersprechen, da in der Didaskalie zumindest eine theoretische Gleichstellung von männlichen und weiblichen Diakonen vertreten wird.⁶⁷ Darüber hinaus bezeugen die Apostolischen Konstitutionen die Ordination weiblicher Diakone.⁶⁸ Mit Gerhard Lohfink ist überdies darauf hinzuweisen, dass „die Kirche nicht die ein für allemal fertige Größe ist, für die sie von vielen gehalten wird“⁶⁹, und dass sie besonders im ersten Jahrhundert zahlreiche neue Ämter geschaffen und andere wieder aufgegeben hat.⁷⁰ Diese Praxis könnte durchaus in der heutigen Zeit fortgeführt werden.

2.3.4.3 Priestertum nur für Männer

Im Anschluss an F. H. Maier geht Berger davon aus, dass mit der Forderung nach der Öffnung des Diakonats für Frauen „nur der erste Schritt zu einer Öffnung auch weiterer Weiheforderungen verknüpft ist“⁷¹. Somit kann er Argumente, die gegen das

⁶⁶ Vgl. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 342f.

⁶⁷ Vgl. D. ANSORGE, *Diakonat der Frau*, 37.

⁶⁸ Vgl. ebd., 38.

⁶⁹ G. LOHFINK, *Weibliche Diakonie*, 336.

⁷⁰ Vgl. ebd., 336.

⁷¹ K. BERGER, *Priesterweihe*, 191.

Priestertum von Frauen sprechen, auch auf die Frage des Frauendiakonats übertragen. Neben dem Rekurs auf die Menschwerdung Christi als Mann nimmt Berger wiederum die Frage der Macht in den Blick. Er argumentiert, dass die Diskussion um die Ordination von Frauen oft auf Ehre, Würde, Anerkennung und Teilhabe an der Macht zielt, die Ordination im Christentum allerdings auf das genaue Gegenteil ausgerichtet ist und die „totale Umwertung der männlichen Prestigeordnung“⁷² im Blick hat. Die Weihe von Männern symbolisiert die Umkehrung der herrschenden Machtverhältnisse und kann als „Hohn und Spott für das, was den meisten das Wichtigste ist“⁷³ angesehen werden. Diese Zeichenhaftigkeit des Weihesakraments gelingt Berger zufolge jedoch nur durch die Weihe von Männern, gerade weil Männer in der Gesellschaft mächtig und erfolgreich sind.⁷⁴

Gegen die Ordination von Frauen wird auch das Argument der Einheit des Ordo eingebracht. Das Weiheamt ist dem katholischen Verständnis nach dreistufig, wie u.a. auch in *Lumen Gentium* festgehalten wurde⁷⁵. Aufgrund der Dreistufung des einen Weiheamtes hat der Diakon, ebenso wie der Priester, Anteil am besonderen Dienstamt der Apostelnachfolge und an der bischöflichen Vollmacht. Würde man nun Frauen zum Diakonenamt, nicht aber zum Priester- und Bischofsamt zulassen, wäre die Einheit des dreigestuften Weiheamtes nicht mehr gegeben.⁷⁶

Hinsichtlich Bergers Argument bleibt zu hinterfragen, ob die von ihm genannte Zeichenhaftigkeit der Umkehrung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse angesichts der Machtstrukturen, die die kirchliche Hierarchie impliziert und an denen geweihte Männer partizipieren, überhaupt als solche verständlich ist, oder ob diese nicht viel eher verständlich wäre, wenn Frauen ordiniert würden. Darüber hinaus orientiert sich dieses Argument an gesellschaftlichen Strukturen, die keinesfalls so bestehen bleiben müssen.

⁷² K. BERGER, *Priesterweihe*, 200.

⁷³ Ebd., 200.

⁷⁴ Vgl. ebd., 198–201.

⁷⁵ LG 28: „Christus, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (Joh 10,36), hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben. So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen.“

⁷⁶ Vgl. S. DÜREN, *Diakonat der Frau?*, 47f.

Wenn die Weihe die gesellschaftlich Mächtigen entmachten soll, wäre Bergers Argument zufolge die logische Folge der Emanzipation der Frau die Öffnung des Weiheamtes für ebendiese. In Bezug auf die Einheit des Ordo und die entsprechende Dreistufigkeit des Weiheamtes wäre zu klären, inwieweit nicht schon beim Ständigen Diakonat die integrale Dreistufigkeit gebrochen ist, da einem verheirateten Diakon das Priesteramt ebenso wenig offensteht, wie es bei einer Diakonin der Fall wäre.

Um die aktuelle Diskussion mit Hintergründen zum entstehenden Diakonat zu bereichern und eine Basis für die nachfolgende Analyse einschlägiger Bibelstellen zu bilden, soll nun ein Blick in das Neue Testament geworfen werden. Dabei sollen vor allem die Entstehung des Amtes in den frühchristlichen Gemeinden, das Bedeutungsspektrum von *diakonia* sowie die besondere Stellung von Frauen in der Urkirche beleuchtet werden.

3 Diakonia im Neuen Testament

3.1 Entwicklung des Amtes

Hinsichtlich des Amtsverständnisses im Neuen Testament ist zunächst zu bedenken, dass es zur Zeit des Urchristentums noch kein einheitliches oder allgemeingültiges Strukturmodell von Ämtern oder Diensten gab. Daher gilt es in der Untersuchung der Amtsstrukturen im Neuen Testament eine vorschnelle Systematisierung zu vermeiden und von einer Pluralität der Phänomene auszugehen.⁷⁷ Außerdem kann der heutige Amts begriff, der gerade im Bereich der katholischen Kirche eine juristische Prägung erfahren hat, nicht einfach auf die neutestamentlichen Texte übertragen werden. In den frühchristlichen Gemeinden waren weder die Ämter rechtlich klar festgelegt, noch gab es eindeutig definierte Institutionen, wodurch das heutige Amtsverständnis im Bereich des antiken Christentums nicht greift.⁷⁸

Für das Neue Testament ist sogar anzunehmen, dass in den Schriften gar nicht von „Ämtern“ im Sinne der Autorität bestimmter Personen die Rede ist. Vielmehr sprechen die entsprechenden Schriftstellen korrekterweise vom „Dienst“ oder vom „Apostelsein“.⁷⁹ Ist in frühen neutestamentlichen Texten von einem „Amt“ zu lesen (beispielsweise in Apg 1,24f)⁸⁰, so ist dies lediglich einer ungenauen Übersetzung geschuldet. Der Originaltext spricht an dieser Stelle nicht vom Apostelamt, sondern vom „Platz des Dienstes und Apostelseins“.⁸¹ Darüber hinaus finden sich in den neutestamentlichen Schriften auch keine Begriffe für Klerus oder Laie. Somit steht deutlich nicht das Amt, sondern vielmehr die *diakonia*, also der Dienst, im Vordergrund. Die *diakonia* fungiert als übergeordneter Begriff für jede Art von Handeln innerhalb der christlichen Gemeinden.⁸²

⁷⁷ Vgl. J. ROLOFF, Art.: Amt, 510.

⁷⁸ Vgl. A. HENTSCHEL, Gemeinde, Ämter, Dienste, 26f.

⁷⁹ Vgl. A. BIERNATH, Mißverständene Gleichheit, 49.

⁸⁰ Apg 1,24f: „24 Dann beteten sie: Herr, du kennst die Herzen aller; zeige, wen von diesen beiden du erwählt hast, 25 diesen Dienst und dieses Apostelamt zu übernehmen. Denn Judas hat es verlassen und ist an den Ort gegangen, der ihm bestimmt war.“

⁸¹ Vgl. H.-J. KLAUCK, Die Autorität des Charismas, 224.

⁸² Vgl. J. WAGNER, Anfänge des Amtes, 19.

Dennoch nennt das Neue Testament zahlreiche Dienste, die zum Teil von Amtsträgern geleistet wurden, aber nicht notwendigerweise als dauerhafte Ämter übertragen werden mussten. Hierzu zählen u.a. Wunderwirkungen, Heilungsgaben, Prophetie, die Unterscheidung der Geister, Hilfeleistungen, Leitungen, Sprachen sowie Deutung der Sprachen. Als Inhaber dauerhafter Ämter sind Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten und Hirten angeführt (vgl. 1 Kor 12,4–11.28 sowie Eph 4,11).⁸³

Wurde in der früheren Forschung von einer Zweiteilung der Ämter im Urchristentum in charismatische Ämter einerseits (beispielsweise Apostel, Propheten, Evangelisten) und rechtlich-formale Ämter andererseits (Älteste, Lehrer, Schriftkundige, Diakone u.a.) ausgegangen, wird diese Unterteilung heute als verfehlt angesehen. Will man die verschiedenen Phänomene gliedern, ist eher eine Einteilung in vorwiegend wandernde und vorwiegend sesshafte Funktionen sinnvoll.⁸⁴

Obwohl im Neuen Testament kein Amtsbegriff im heutigen Sinn zu finden ist und nicht direkt vom Amt gesprochen wird, beschreibt Jochen Wagner Charakteristika, von denen ausgehend man von einem Amtsverständnis im Urchristentum sprechen kann. Hierfür müssen Wagner zufolge die folgenden vier Kriterien erfüllt sein:

- Das Amt muss eine auf Dauer angelegte Funktion sein. Dabei muss es die betreffende Person aber nicht lebenslang innehaben.
- Das Amt ist ein Dienst an der gesamten (Haus-)Gemeinde und somit auch ein Dienst an der universalen Gemeinde Jesu.
- Das Amt beinhaltet eine unerlässliche Funktion für die Gemeinschaft.
- Der Amtsträger wird in sein Amt eingesetzt.⁸⁵

Im Folgenden soll nun die Entwicklung des Amtsverständnisses in den frühchristlichen Gemeinden kurz dargestellt werden.

⁸³ Vgl. K. H. SCHELKLE, Art.: Amt, 452f.

⁸⁴ Vgl. K. BERGER, Klaus, Die Urchristen, 190f.

⁸⁵ Vgl. J. WAGNER, Anfänge des Amtes, 19f.

3.1.1 Paulinische Gemeinden

Zur Zeit des Paulus breitete sich das Christentum auch in städtische und wirtschaftlich bessergestellte Regionen aus. Dadurch kam es zu einer Veränderung im sozialen Umfeld innerhalb des Christentums, da sich nun auch Angehörige von sozial höher gestellten Gruppen dem Christentum anschlossen. Das radikale Ethos der Gleichheit in der Jesusbewegung wurde durch den Gedanken einer prinzipiellen, aber verinnerlichten Gleichheit abgelöst. Diese Entwicklung führte dazu, dass erste Unterscheidungen und Profilierungen innerhalb der Gemeinde entstanden. Man kann hier noch nicht von einem Amtsverständnis sprechen, dennoch entwickelten sich gewisse Autoritäten. Die Verehrung der Wanderprediger wurde gezügelt, um das Ansehen der lokalen Autoritäten nicht zu schmälern. Mit der Übernahme bestimmter Funktionen, wie der des Apostels, Lehrers oder Propheten, durch die ortsansässigen Gemeindevorsteher wurde versucht, die Funktionen der Wandercharismatiker innerhalb der Gemeinde zu verankern.⁸⁶

Feste Gemeindedienste bildeten sich in den paulinischen Gemeinden vor allem aufgrund der pneumatisch-charismatischen Prägung der Gemeinden heraus. Die damit einhergehenden zahlreichen Geistbegabungen der Gemeindeglieder führten zu einigen Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinden. Daher hatten lokale Autoritäten die Aufgabe, „in Fragen einer christgemäßen Lebensweise die Betroffenen zurechtzuweisen und das facettenreiche Leben der Gemeinde zu ordnen“⁸⁷. Hier zeichnet sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Charisma und Amt in den paulinischen Gemeinden ab. Obwohl die paulinischen Gemeinden stark vom Charisma der Gemeindeglieder geprägt waren, waren sie nie ohne Leitung. Wenn Paulus in einer Gemeinde anwesend war, übte er in dieser Zeit selbst die Funktion der Gemeindeleitung aus. In Zeiten seiner Abwesenheit übernahmen andere Personen dauerhaft die Gemeindeleitung, wodurch es in den Gemeinden immer auch verantwortliche Autoritäten gab.⁸⁸

⁸⁶ Vgl. A. BIERNATH, *Mißverständene Gleichheit*, 50f.

⁸⁷ T. SCHUMACHER, *Bischof – Presbyter – Diakon*, 25.

⁸⁸ Vgl. J. WAGNER, *Anfänge des Amtes*, 90.

Eine genaue, klar abgegrenzte Amtsbezeichnung gab es zunächst nicht. Paulus nennt als Autoritäten u.a. diejenigen, die leiten und ermahnen (1 Thess 5,12) bzw. die sich in den Dienst der Heiligen stellen (1 Kor 16,15).⁸⁹ Diese Autoritäten werden in den paulinischen Briefen recht selten genannt. Dies ist jedoch nicht als Hinweis auf ihre Nicht-Existenz zu verstehen, sondern lässt vielmehr auf die Geläufigkeit und Selbstverständlichkeit dieser Dienste schließen.⁹⁰

Die Ämter bzw. Funktionen in den urchristlichen Gemeinden waren in dieser Zeit neuartig, was etwa an der Bezeichnung „Episkopen“ (*episkopoi*) deutlich wird. Paulus verwendet in der Bezeichnung dieser Autoritätsträger (vgl. Phil 1,1) einen griechischen Terminus, der im profanen Sprachgebrauch für Aufsichtsbeamte verwendet wird. Da es im außerchristlichen religiösen Bereich keine vergleichbare Funktion gab, deren Bezeichnung man auf die kirchliche Funktion übertragen konnte, wurde ein profangriechischer Begriff herangezogen. Dadurch wird auch die Neuartigkeit dieser Funktion deutlich.⁹¹

Im Allgemeinen gilt für die paulinischen Gemeinden somit, dass sie durch ein Ineinander von Charisma und Amt charakterisiert werden können. Die Ämter bzw. Funktionen sind (mit Ausnahme des Apostelamtes) nicht hierarchisch geordnet und sind grundsätzlich – ebenso wie das Charisma – auf den Aufbau der Gemeinde ausgerichtet. Hierbei braucht sowohl das Amt das ständige Korrektiv durch das Charisma, wie auch das Charisma einer Ordnung durch das Amt bedarf.⁹²

Im Epheserbrief, also in der nachpaulinischen Zeit, sind – im Gegensatz zu den Anfangsjahren der paulinischen Gemeinden – bereits gefestigtere Gemeindestrukturen belegt. Hier werden bereits mehrere festgelegte Gemeindedienste genannt: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph 4,11). Die Apostel und Propheten sind hierbei als die ursprünglichen Empfänger der Offenbarung zu verstehen (daher ist in Eph 2,20 vom „Fundament der Apostel und Propheten“ die Rede), während die

⁸⁹ Vgl. T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon, 25.

⁹⁰ Vgl. J. WAGNER, Anfänge des Amtes, 90.

⁹¹ Vgl. T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon, 25.

⁹² Vgl. J. WAGNER, Anfänge des Amtes, 91f.

Evangelisten, Hirten und Lehrer die durch Apostel und Propheten begründete Traditionsreihe fortführen.⁹³

3.1.2 Judenchristliche Gemeinden – am Beispiel der Gemeinde von Jerusalem

In den judenchristlichen Gemeinden (v.a. Jerusalem, Rom und einzelne Städte in Kleinasien) spielte die Bildung von Gremien bzw. Kollegien eine wesentliche Rolle in der Entstehung der amtlichen Strukturen. Am Beispiel Jerusalem zeigte sich dies folgendermaßen: Zunächst hatte der Zwölferkreis die Gemeindeleitung inne. Da dieser aufgrund der Verkündigungstätigkeit Jerusalem bald verließ, blieb zunächst Petrus als Gemeindeleiter zurück. Ihn unterstützten bald darauf Jakobus und Johannes, diese drei bildeten die „Säulen“ der Gemeindeleitung (vgl. Gal 2,9). Vermutlich ging die Gemeindeleitung dann an Jakobus über. Ab den 40er-Jahren setzte sich in den judenchristlichen Gemeinden die Presbyterialverfassung durch. In dieser Art der Gemeindeleitung unterstützte ein Gremium von Ältesten, die Presbyter, Jakobus bei der Leitung der Gemeinde.⁹⁴ Als Vorbild für die Presbyterialordnung diente das Ältestenkollegium der Synagoge. Im Vergleich mit den Episkopen und Diakonen der paulinischen Gemeinden nahmen die Presbyter in den judenchristlichen Gemeinden eine höhere Stellung ein, da sie die Leitung der gesamten Gemeinde innehatten. Nichtsdestotrotz waren die Presbyter den übrigen Gemeindemitgliedern nicht übergeordnet. Die Gesamtgemeinde blieb trotz der leitenden Funktion der Presbyter immer die letzte Entscheidungsinstanz.⁹⁵

Zusätzlich zum Presbyter-Kollegium berichtet die Apostelgeschichte auch von der Wahl eines weiteren Gremiums, um auch jene Judenchristen angemessen zu repräsentieren, die aus dem hellenistischen Kulturkreis kamen (die sogenannten „Hellenisten“). Dieses wurde mit der Wahl der Sieben (Apg 6,3) geschaffen.⁹⁶

Die Ältesten werden als Hirten der Gemeinde verstanden, die in der Zeit bis zur erwarteten Wiederkunft Christi der Gemeinde als Vorbild dienen und für sie sorgen

⁹³ Vgl. T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon, 25f.

⁹⁴ Vgl. ebd., 26f.

⁹⁵ Vgl. A. BIERNATH, Mißverständene Gleichheit, 51.

⁹⁶ Vgl. T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon, 26f.

sollen (1 Petr 5,2f). Der Dienst der Ältesten wird an Jesus selbst normiert, „an dessen Hirtentum die Funktionsträger stellvertretend-repräsentativ Anteil haben“⁹⁷.

Bei der Übertragung eines festen Dienstes stellte sich nun – im Gegensatz zur charismenorientierten Aufgabenverteilung – die Frage der Bevollmächtigung. Die Pastoralbriefe sprechen diesbezüglich auch vom Charisma (in der Einheitsübersetzung *Gnade*) als Voraussetzung für die Übernahme eines Dienstes, nennen aber ebenso die Handauflegung zur Herabrufung des Geistes (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Diese steht im Gegensatz zur „freien“ Gabe des Charismas. Mit der Übertragung einer Vollmacht durch Handauflegung wird ein gängiger antiker Gestus aufgegriffen, der „zur Vermittlung von Heilung, zum Zuspruch des Segens oder als Modus der Einsetzung in eine Aufgabe“⁹⁸ gebräuchlich war. Dieser Gestus war auch aus der Tradition Israels bekannt. Wichtig in der christlichen Praxis war die Vorstellung, dass der Geist bei der Handauflegung nicht einfach von einer Person zur nächsten übertragen wurde, sondern dass der Geist eigens herabgerufen wird (Epiklese).⁹⁹

3.1.3 Johanneische Gemeinden

Die johanneischen Gemeinden waren sehr stark charismatisch orientiert. Obwohl übergemeindliche Wandercharismatiker in den johanneischen Gemeinden nur noch eine geringe Rolle spielten und kaum noch auftraten, lag die Autorität länger als in den paulinischen und judenchristlichen Gemeinden bei der Prophetie, die dem steigenden Druck der Institutionalisierung standhalten konnte.¹⁰⁰

Maßgeblich für das Gemeinschaftsverständnis in den johanneischen Gemeinden war das Bild des Weinstocks (vgl. Joh 15,1-8). Im Gegensatz zur Metapher des Leibes Christi, welche in den paulinischen Gemeinden geläufig war, drückt der Vergleich der Gemeinde mit dem Weinstock absolute Gleichheit zwischen den Gemeindemitgliedern aus. Der einzige Unterschied besteht zwischen Jesus als Weinstock und Träger der Reben und den Gläubigen als Reben. Aufgrund dieser Vorstellung der Gleichheit unter den

⁹⁷ T. SCHUMACHER, *Bischof – Presbyter – Diakon*, 27.

⁹⁸ Ebd., 28.

⁹⁹ Vgl. ebd., 28.

¹⁰⁰ Vgl. A. BIERNATH, *Mißverstandene Gleichheit*, 51f.

Gläubigen gab es in den johanneischen Gemeinden keine besonderen Charismen. Vielmehr war man in diesen Gemeinden der Überzeugung, dass alle Gemeindemitglieder die Lehre Christi gleichermaßen im Herzen trugen und somit keiner Belehrung oder Glaubensunterweisung bedurften (vgl. 1 Joh 2,20.27). Es entwickelte sich daher auch kein Amtsverständnis. Eher noch traten Wortführer in den Vordergrund. Frauen kam diese Art der Gemeindestruktur zugute, da sie hier länger als in jenen Gemeinden mit sich ausbildendem Amtsverständnis in der Verkündigung und Prophetie tätig sein konnten.¹⁰¹

Trotz der egalitären Ordnung im johanneischen Einflussbereich sind auch in diesen Gemeinden Tendenzen zur Ausbildung einer Hierarchie vorhanden. Als Beispiel dafür dient der dritte Johannesbrief, in dem deutlich wird, dass ein Mann namens Diotrefes eine herausgehobene, eventuell sogar monarchisch-bischöfliche Position beanspruchte. Dieser wird aber vom Verfasser des dritten Johannesbriefes zurecht- und zurückgewiesen (vgl. 3 Joh 9f).¹⁰²

3.1.4 Entwicklung der Strukturen in der nachapostolischen Zeit

Mit dem Tod der letzten Apostel standen die christlichen Gemeinden in der Gemeindeorganisation vor einer ähnlichen Herausforderung wie nach dem Tod Jesu, da die Apostel keine Anweisungen hinsichtlich der Gemeindeordnung hinterlassen hatten.¹⁰³

Bei den vorangegangenen Beschreibungen der Ämterentwicklung bleibt zu beachten, dass die unterschiedlichen Modelle der Gemeindeorganisation im ersten und zweiten Jahrhundert größtenteils unabhängig voneinander bestanden und auch in den einzelnen Gemeinden nicht einheitlich waren.¹⁰⁴ Neben der Gemeindeordnung der Pastoralbriefe, die bereits von einer hierarchischen Struktur und einer strafferen Organisation geprägt ist, bestehen auch kollegiale Modelle der Gemeindeorganisation, wie beispielsweise die paulinische Bruderschaftsgemeinde, weiter.¹⁰⁵

¹⁰¹ Vgl. A. BIERNATH, *Mißverstandene Gleichheit*, 52.

¹⁰² Vgl. ebd., 52.

¹⁰³ Vgl. ebd., 53.

¹⁰⁴ Vgl. T. SCHUMACHER, *Bischof – Presbyter – Diakon*, 28.

¹⁰⁵ Vgl. A. BIERNATH, *Mißverstandene Gleichheit*, 53f.

Man geht heute davon aus, dass die Ämter in den christlichen Gemeinden nicht durch bewusste Abgrenzung von der nichtchristlichen Umwelt entstanden sind, sondern sich an den vorgefundenen Strukturen in der lokalen Umgebung orientierten. Da die Organisationsstrukturen im Römischen Reich durch zahlreiche hierarchische Ebenen, Ämter und Amtsbezeichnungen geprägt waren und zum Teil von Stadt zu Stadt variierten, waren die frühen christlichen Gemeinden in ihrer Umwelt mit unterschiedlichsten Organisationsformen konfrontiert. Auch die Poleis, die griechischen Stadtstaaten, zu denen u.a. die Stadt Ephesus zählte, waren nicht einheitlich organisiert. Charakteristisch für die Poleis waren zahlreiche Funktionsträger in verschiedenen Bereichen, die allerdings in den einzelnen Städten unterschiedliche Bezeichnungen trugen und in unterschiedlichen Gremien zusammengestellt sein konnten. Aufgrund der Orientierung christlicher Gemeinden an den Strukturen ihrer Umwelt kann man daher nicht von einer einheitlichen Struktur in den christlichen Gemeinden ausgehen. Darüber hinaus finden sich in den neutestamentlichen Texten auch keine Hinweise auf Bestrebungen, eine solche Einheit herzustellen.¹⁰⁶

Die frühere Forschung ging darüber hinaus von einer klaren Trennung bzw. Gegenüberstellung von charismatisch-egalitärer Gemeindeordnung und amtlich-institutioneller Struktur aus. Das wird heute als historisch unwahrscheinlich erachtet.¹⁰⁷

Trotz der unterschiedlichen Strukturen in den Gemeinden kann man im zweiten Jahrhundert im Groben jedoch zwei verschiedene Organisationsformen erkennen: Jene Gemeinden, die an der Organisationsstruktur des ersten Jahrhunderts festhielten, und die Gemeinden, in denen sich ortsgebundene Dienste im Sinne einer feststehenden Amtsstruktur entwickelten.¹⁰⁸

Zur ersten Gruppe zählen zahlreiche Gemeinden in Palästina, Syrien und Kleinasien, deren Gemeindeleben weithin pneumatisch geprägt war. Hier wurden die Organisationsstrukturen des ersten Jahrhunderts zum Teil bis ins dritte Jahrhundert beibehalten. Wichtig für diese Gemeinden war das Auftreten von prophetisch-

¹⁰⁶ Vgl. A. HENTSCHEL, *Gemeinde, Ämter, Dienste*, 28–30.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 28.

¹⁰⁸ Vgl. T. SCHUMACHER, *Bischof – Presbyter – Diakon*, 28f.

charismatischen Wanderaposteln. Deren Hauptaufgabe war das Lehren, wobei die Bezeichnung dieser Wanderapostel variierte. Sie wurden sowohl Apostel als auch Propheten und Lehrer genannt. Parallel dazu gab es in einigen Gemeinden vor Ort eine Gemeindeleitung, die aus mehreren dafür gewählten Episkopen und Diakonen bestand. Diese galten ebenso wie die Wanderapostel als Geehrte. Somit gab es in diesen Gemeinden für einige Zeit sowohl Wanderprediger als auch eine ortsgebundene Gemeindeleitung, die nebeneinander bestanden.¹⁰⁹

In anderen Gemeinden entwickelte sich bald eine feststehende Amtsstruktur nach Vorbild der Episkopen-Ordnung bzw. der Presbyterialordnung.¹¹⁰ Eine klare Trennung in hellenistisch geprägte Gemeinden mit Episkopen und Diakonen und judenchristlich geprägte Gemeinden mit einer Presbyterialordnung sowie einheitliche, eindeutig festgelegte Strukturen in unterschiedlichen Gemeinden dürften aber nicht den historischen Tatsachen entsprechen.¹¹¹

Die im ersten Jahrhundert kollegial geführten Leitungsgremien der Presbyter und Episkopen verschwanden zu Beginn des zweiten Jahrhunderts nach und nach und wurden durch (monarchische) Einzel Bischöfe ersetzt.¹¹² Die Ausbildung dieser festgefügt und auf Dauer angelegten Ämter wurde vor allem durch die Abgrenzung von anderen zeitgenössischen Weltanschauungen (z.B. Gnosis, hellenistischer Synkretismus, Judentum) und die damit einhergehende innere und äußere Profilierung der Gemeinde gefördert. Die Episkopen übernahmen in diesem Zusammenhang die Aufgabe, die Gemeinde sowohl nach innen als auch nach außen zu stärken sowie die Kontinuität zur ursprünglichen Überlieferung zu sichern (vgl. besonders die Pastoralbriefe).¹¹³

Für das Verständnis jener Bibelstellen, in denen „Diakone“ genannt werden, ist nicht nur von Bedeutung, wie sich das Amt in der Urkirche entwickelt hat, sondern auch wie der

¹⁰⁹ Vgl. T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon, 28f.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 29.

¹¹¹ Vgl. A. HENTSCHEL, Gemeinde, Ämter, Dienste, 28f.

¹¹² Vgl. G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 322.

¹¹³ Vgl. T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon, 29f.

Begriff der *diakonia* in den neutestamentlichen Schriften verwendet wird. Daher soll nun ein Blick auf die Bedeutung des Begriffes im Neuen Testament geworfen werden.

3.2 Die Bedeutung von *diakonia* im Urchristentum

3.2.1 Bedeutungsfeld von *diakonia* im Neuen Testament

Das Wort *διακονέω* (*diakoneō*) bzw. Ableitungen davon werden in den Schriften des Neuen Testaments in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet, hauptsächlich aber in Bezug auf Aufgaben der Gemeindeleitung, Organisation und Verkündigung. Die Verwendung von *diakonia* im Kontext des Tischdienstes ist in den neutestamentlichen Schriften dagegen eher selten zu finden und beschränkt sich auf die vier Evangelien, vor allem auf das Lukasevangelium.¹¹⁴ Im Folgenden soll skizziert werden, wie der Begriff *diakoneō* sowie besonders die Ableitung *diakonia* in den einzelnen neutestamentlichen Schriften verwendet werden.

3.2.1.1 *Diakonia im lukanischen Doppelwerk*

Im Lukasevangelium findet sich achtmal das Verb *diakoneō* und nur einmal das Nomen *diakonia*, in der Apostelgeschichte wird hingegen zweimal das Verb und achtmal das Nomen verwendet.¹¹⁵ Auffällig ist bei Lukas einerseits die Verwendung von *diakonia* in Bezug auf den Tischdienst, die geradezu als Charakteristikum des Lukas gesehen werden kann, und andererseits die geschlechtsspezifische Verwendung der beiden Wörter.¹¹⁶ Im Groben kann man drei verschiedene Verwendungsarten unterscheiden:

- *διακονέω* in Bezug auf Frauen (Lk 4,39; 8,3 sowie 10,40¹¹⁷)
- *διακονέω* in Bezug auf Männer (Lk 12,37; 17,8 sowie 22,26f)
- *διακονία* in Bezug auf Männer (Apg 1,17.25; 6,1–4¹¹⁸; 11,29; 12,25; 19,22¹¹⁹; 20,24 sowie 21,19).

¹¹⁴ Vgl. A. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, 7.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 6.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 294–297.

¹¹⁷ Hier wird einmalig das Nomen *diakonia* auf Frauen bezogen verwendet.

¹¹⁸ In Apg 6,2 wird ebenso das Verb *diakoneō* verwendet.

¹¹⁹ Hier steht das Plural-Partizip von *diakoneō*.

Das Verb wird im Evangelium zunächst im Zusammenhang mit Frauen verwendet und bezeichnet den Tischdienst von sesshaften Jesus-Anhängerinnen bzw. die materielle Unterstützung seitens jener Frauen, die mit Jesus mitwandern (vgl. Lk 8,3; 10,40). Im zweiten Teil des Lukasevangeliums wird *diakoneō* hingegen ausschließlich mit männlichen Subjekten verwendet und bezieht sich auf die zwölf Apostel. Hier wird zunächst ebenfalls der Tischdienst beschrieben, trotzdem klingt bereits das Bedeutungsfeld der Verkündigung an. Der genannte Tischdienst verdeutlicht dabei nur die Beauftragung der Apostel als Leitungspersonen.¹²⁰

Ein einziges Mal wird das Nomen auf Frauen angewandt, nämlich in der von Jesus zurückgewiesenen *diakonia* der Marta (Lk 10,38–42). Möglicherweise wird hier indirekt die Mitarbeit von Frauen in der Gemeindeleitung kritisiert. Im Kontext geht es zwar um *diakonia* im Sinne hauswirtschaftlicher Arbeiten, doch ist dem Verfasser auch die Verwendung von *diakonia* in Bezug auf Verkündigungstätigkeit bekannt, wie in der Apostelgeschichte zu erkennen ist. Dadurch lässt sich vermuten, dass in dieser Stelle *diakonia* als Verkündigung durch Frauen implizit zurückgewiesen wird. Selbst wenn man in Lk 10,38–42 die *diakonia* tatsächlich bloß als Tischdienst versteht, wird sogleich mit dem Lob der schweigenden und hörenden Maria eine Argumentationsbasis geschaffen, mit der man das Hören und Schweigen der Frau als normativ begründen konnte.¹²¹

In der Apostelgeschichte wird das Nomen *diakonia* vor allem für Gemeindefunktionen oder -ämter verwendet, die ausschließlich von Männern wahrgenommen werden. Darunter fallen die Verkündigungstätigkeit der Zwölf sowie des Paulus, Botengänge (beispielsweise zur Überbringung von Spendengeldern) und andere Aufträge.¹²²

3.2.1.2 Diakonia in den Paulusbriefen

In den paulinischen und nachpaulinischen Briefen findet sich die Verwendung von *diakonia* in Bezug auf den Tischdienst gar nicht. Hier bezieht sich *diakonia* auf die Missionstätigkeit und hat – ähnlich wie der Aposteltitel – die Funktion, jemanden als

¹²⁰ Vgl. A. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, 294–296.

¹²¹ Vgl. ebd., 294–296.

¹²² Vgl. ebd., 374f.

autorisierten Boten und Verkündiger zu kennzeichnen.¹²³ *Diakonia* bezeichnet die Durchführung von Aufgaben, die sich aus einer Beauftragung ergeben. Als Auftraggeber werden dabei Gott bzw. Christus und die Gemeinden genannt.¹²⁴ Somit beschränkt sich die *diakonia* nicht nur auf eine einzelne Gemeinde, sondern beschreibt auch übergemeindliche Aufgaben. Dadurch rückt sie weg von Diakonie im Sinne karitativer Tätigkeit.¹²⁵ In der Wortverwendung, wie sie bei Paulus zu finden ist, bedeutet *diakonia* „in erster Linie die Beauftragung und Autorisierung zu Wortverkündigung und Mitarbeit in Gemeindeleitung und -verwaltung, nicht das Schöpfen von Suppe für bedürftige Gemeindemitglieder“¹²⁶. Nach dem Wortgebrauch des Paulus sind jedoch nicht alle Gemeindemitglieder zur *diakonia* berufen, sondern nur bestimmte Personen. Trotzdem können alle Formen der Mitarbeit in der Gemeinde als *diakonia* verstanden werden. Daher sind auch karitative Tätigkeiten nicht als Dienste, sondern als Aufträge aufzufassen.¹²⁷

Im Gegensatz zum lukanischen Doppelwerk sind bei Paulus sowohl Männer als auch Frauen Subjekte der *diakonia* als Verkündigungstätigkeit. Da die (grammatikalisch männliche) Bezeichnung *διάκονος* (*diakonos*) in den Paulusbriefen sowohl für Männer als auch für Frauen verwendet wird (vgl. etwa Röm 16,1), ist davon auszugehen, dass es neben den namentlich erwähnten Frauen auch noch zahlreiche nicht genannte Frauen gab, die zum Kreis der *diakonoï* zählten.¹²⁸

Das Begriffsfeld von *diakonia* beschränkt sich bei Paulus aber nicht nur auf den christlichen Bereich. Er bezeichnet auch offizielle Ämter des römischen Staates als *diakonoï* (Röm 13,4) bzw. verwendet *diakonos* auch in polemischer Form, wenn er die Falschpostel in Korinth als vom Satan beauftragt bezeichnet (vgl. 2 Kor 11,13–15).¹²⁹

¹²³ Vgl. A. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, 7f.

¹²⁴ Vgl. ebd., 180.

¹²⁵ Vgl. ebd., 7f.

¹²⁶ Ebd., 9.

¹²⁷ Vgl. ebd., 182.

¹²⁸ Vgl. ebd., 184.

¹²⁹ Vgl. ebd., 180f.

3.2.1.3 Diakonia in den Deutero-Paulinen

In den deutero-paulinischen Schriften wird *diakonia* hauptsächlich im Zusammenhang mit der Übermittlung der christlichen Botschaft an die Menschen sowie in Bezug auf Verkündigung und Irrlehren verwendet. In der Zeit der Deutero-Paulinen entwickelten sich die Begriffe *diakonos* sowie *diakonia* zu „spezifisch geprägten Begrifflichkeiten, mit welchen umfassend eine gemeindegründende und gemeindeleitende Verkündigung ausgedrückt werden konnte“¹³⁰, wodurch sich nach und nach eine Amtsbezeichnung im Bereich der Verkündigung entwickelte. Trotzdem bestand zum Ende des ersten Jahrhunderts auch noch die Bedeutung der Beauftragung fort, wie sie etwa im Epheserbrief greifbar wird (vgl. Eph 4,11). Die Autorität des Beauftragten steht hier – im Gegensatz zum sich entwickelnden Amtsbezug – im Hintergrund.¹³¹

3.2.2 Diakonia außerhalb des Neuen Testaments

In der Untersuchung sowohl profan-griechischer als auch jüdisch-hellenistischer Schriften (darunter u.a. die Septuaginta sowie Texte von Platon, Epiktet, Josephus Flavius und Philo von Alexandria)¹³² kommt Anni Hentschel zu dem Schluss, dass *diakonia* in den nicht-neutestamentlichen Schriften vor allem in Bezug auf eine Beauftragung verwendet wird. Aus der Verwendung von *diakonia* lässt sich in den von Hentschel untersuchten Schriften nicht auf den (sozialen) Status des oder der Ausführenden schließen. „Weder die Vorstellung eines demütigen Dienstes noch die Annahme, dass der Status der jeweiligen Subjekte in der Regel ein niedriger sei“¹³³, kann aus den Texten abgeleitet werden. Der *diakonos* ist vielmehr eine Person, die im Auftrag einer anderen Person eine Tätigkeit erledigt. Als *diakonos* kann daher jede beliebige Person unabhängig von ihrem Status ausgewählt werden. Ob jemand ein guter oder schlechter *diakonos* ist, hängt nicht von der Gesinnung der Person ab, auch eine besondere Wohltätigkeit oder Hilfsbereitschaft wird nicht vorausgesetzt. Wichtig ist allein, dass der Auftrag schnell und pflichtgemäß ausgeführt wird.¹³⁴

¹³⁰ A. HENTSCHEL, Diakonia im Neuen Testament, 429.

¹³¹ Vgl. ebd., 429f.

¹³² Vgl. ebd., 34–89.

¹³³ Ebd., 85.

¹³⁴ Vgl. ebd., 85f.

In den nicht-neutestamentlichen Schriften wird *diakonia* dabei vor allem in Bezug auf die Übermittlung von Nachrichten, die Durchführung von Botengängen und Aufträgen verschiedenster Art sowie Tätigkeiten in der Hausarbeit verwendet. Hentschels Analyse zufolge ist eine Umprägung des aus dem Profangriechischen aufgenommenen Begriffes für religiöse Zusammenhänge eher unwahrscheinlich. Daher lässt sich vermuten, dass *diakonia* in ebendiesem Bedeutungsspektrum, in dem der Begriff in den nicht-neutestamentlichen Schriften dieser Zeit verwendet wird, auch im Neuen Testament Gebrauch findet.¹³⁵

3.2.3 *Diakonia* als Amt

Da sich die Ämterstruktur sowie das Amtsverständnis innerhalb des Christentums in den ersten Jahrhunderten erst entwickelte und vor allem nicht einheitlich war, lässt sich nicht eindeutig vom „Amt des Diakons“ sprechen. Trotzdem wird in den Paulusbriefen bereits der offizielle Charakter der bezeichneten Tätigkeiten deutlich, da Paulus häufig das Nomen *diakonia* bzw. das titular verwendete Verbalsubstantiv von *diakoneō*, also *diakonos*, gebraucht.¹³⁶

Als eine Art Amtsbezeichnung begegnet *diakonos* innerhalb der authentischen Paulusbriefe in Phil 1,1; Röm 16,1 und indirekt in Röm 12,7. Ihrem Namen zufolge, der aus dem Profangriechischen übernommen wurde, hatten die Diakone vermutlich vor allem verwaltende Aufgaben und praktische Hilfsdienste inne. Den Episkopen waren sie vermutlich untergeordnet. Zumindest in der Gemeinde von Philippi müssen sowohl das Amt des *episkopos* als auch das Amt des *diakonos* bekannt gewesen sein, da Paulus diese Bezeichnungen in seinem Brief an die Gemeinde von Philippi als geläufig voraussetzt.¹³⁷

Die Entwicklung des Diakonats für Frauen wurde unter anderem dadurch begünstigt, dass im ersten Jahrhundert das Amt vor allem auf die missionarische Arbeit und die Verkündigung bezogen und kaum im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier gesehen wurde. Gerade in der Mission konnte aber auf die Dienste von Frauen nicht verzichtet werden. Außerdem waren die Amtsstrukturen in der Entstehungszeit des Diakonats für

¹³⁵ Vgl. A. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament*, 87.

¹³⁶ Vgl. ebd., 8.

¹³⁷ Vgl. J. WAGNER, *Anfänge des Amtes*, 104.

Frauen noch wenig eindeutig, und es wurde kaum reflektiert zwischen Ämtern und nicht offiziellen Diensten unterschieden.¹³⁸

Um ein plastischeres Bild von den gesellschaftlichen Gegebenheiten, in denen sich ein weibliches Diakonat entwickeln konnte, zu bekommen, soll nachfolgend kurz die Stellung der Frau in der antiken Gesellschaft sowie, im Kontrast dazu, in den urchristlichen Gemeinden dargelegt werden.

3.3 Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Gemeinden

3.3.1 Die gesellschaftliche Stellung der Frau in der antiken Gesellschaft

Das soziale Leben der Frauen in der antiken Gesellschaft war durch ihren Haushalt geprägt und grundsätzlich von männlichen Familienmitgliedern dominiert. Der Haushalt war der wichtigste soziale Ort für Frauen. Zu ihren Aufgaben gehörte das Verwalten der Finanzen, das Beaufsichtigen der Sklaven sowie die Bewirtung von Ehemann und Gästen. Darüber hinaus kümmerten sie sich um die Kindererziehung und die Ordnung im Haushalt. Außerhalb des Hauses musste die Frau von einem Mann begleitet werden und durfte nicht direkt von anderen Männern angesprochen werden. Hatte die Frau außerehelichen Geschlechtsverkehr, galt dies automatisch als Ehebruch, während einem verheirateten Mann Geschlechtsverkehr mit unverheirateten Frauen erlaubt war und dieser nicht als Ehebruch galt. Auch finanziell waren die Frauen, vor allem die jüdischen, von ihren männlichen Familienmitgliedern abhängig. Jüdischen Frauen war es generell verboten, Geld zu verdienen. Gingen Frauen dennoch einer Erwerbstätigkeit nach, mussten sie ihre Einnahmen an das männliche Familienoberhaupt abgeben.¹³⁹

Vor dem Hintergrund dieser Informationen ist es durchaus außergewöhnlich, welchen breiten Raum bzw. welche Bedeutung Frauen sowohl im Urchristentum allgemein als auch in der christlichen Missionstätigkeit im Besonderen hatten. Auf Basis der gesellschaftlich unüblichen, aber durchwegs positiven Behandlung der Frauen durch

¹³⁸ Vgl. G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 322f.

¹³⁹ Vgl. R. SAUNDERS, Frauen im Neuen Testament, 23f.

Jesus verbesserte sich der gesellschaftliche Status der Frauen innerhalb des Christentums im ersten Jahrhundert maßgeblich.¹⁴⁰

3.3.2 Die Frau im Urchristentum

Die neutestamentlichen Texte erwähnen einige Frauen und ihren Beitrag zur Entstehung bzw. Verbreitung des frühen Christentums, jedoch ist davon auszugehen, dass in diesen Texten nur ein kleiner Teil der tatsächlichen Informationen über Frauen in den frühchristlichen Gemeinden überliefert wurde. Elisabeth Schüssler Fiorenza kennzeichnet dies als androzentrischen Überlieferungsprozess. Deutlich werde die bruchstückhafte Überlieferung über das Wirken von Frauen in der Urkirche etwa an den konträren Aussagen in den Schriften des Neuen Testaments. Als Beispiel dienen u.a. die Paulusbriefe, in denen Frauen als Missionarinnen genannt werden, wohingegen in der Apostelgeschichte nur von finanziellen Beiträgen von Frauen die Rede ist. Auch in Bezug auf die Zeugen des Auferstandenen ist die Überlieferung nicht einheitlich: Während die vier Evangelien Frauen als erste Zeuginnen des auferstandenen Jesus nennen, führt Paulus in 1 Kor 15,5–8 keine einzige Frau als Zeugin an. Dies deutet darauf hin, dass „die Verfasser des Neuen Testaments von einem androzentrischen Standpunkt aus schreiben und ihre Quellen dementsprechend auswählen“¹⁴¹. Somit ist zwar davon auszugehen, dass viele Informationen über Frauen in den urchristlichen Gemeinden gar nicht überliefert sind, trotzdem lässt sich erahnen, dass Frauen im Urchristentum eine wichtige Rolle spielten.¹⁴²

Trotz der unvollständigen Überlieferungen über Frauen in der Urkirche zeigt der neutestamentliche Textbefund deutlich, dass Frauen von Beginn an vollwertige Mitglieder der christlichen Gemeinden waren. Frauen werden in den neutestamentlichen Schriften zum Teil namentlich genannt, zum Teil wird kumulativ über sie gesprochen. Die Apostelgeschichte berichtet beispielsweise davon, dass einige Frauen mit den Aposteln im Gebet verharrten (Apg 1,14) und dass sich sowohl Männer als auch Frauen in „Scharen“ dem christlichen Glauben anschlossen (Apg 5,14).¹⁴³

¹⁴⁰ Vgl. R. SAUNDERS, Frauen im Neuen Testament, 24f.

¹⁴¹ E. SCHÜSSLER FIORENZA, Frauen, 119.

¹⁴² Vgl. ebd., 119.

¹⁴³ Vgl. A. WEISER, Die Rolle der Frau, 159.

Neben zahlreichen direkten Aussagen über Frauen in den christlichen Gemeinden sind an vielen Stellen die Frauen auch indirekt mitgemeint, wenn beispielsweise von „alle[n] Bewohner[n] von Lydda und der Sharon-Ebene“ (Apg 9,35) die Rede ist oder Paulus sich „an alle in Rom, die von Gott geliebt sind, die berufenen Heiligen“ (Röm 1,7) richtet. Aus dem Kontext sowie aus konkreten Nennungen von Frauen an anderen Stellen wird deutlich, dass Frauen auch dann miteingeschlossen sind, wenn nur ein männliches Substantiv verwendet wird.¹⁴⁴ Man kann also davon ausgehen, dass „die androzentrische Sprechweise des Neuen Testaments durchwegs Frauen miteinbezieht, solange nicht das Gegenteil erwiesen ist“¹⁴⁵.

3.3.3 Aufgaben von Frauen in den urchristlichen Gemeinden

Wenngleich zahlreiche Frauen in der Überlieferung nur indirekt angesprochen bzw. gar nicht erwähnt werden, sind die Zeugnisse über Frauen dennoch beachtenswert. Besonders in den authentischen Paulusbriefen nehmen Frauen einen durchaus breiten Raum ein. Von jenen aktiven Mitarbeitern, die Paulus namentlich erwähnt, sind etwa ein Viertel weiblich. Der Wirkungsbereich der Frauen war dabei sehr breit gefächert.¹⁴⁶ Sie waren ebenso wie die Männer in der Lehre und Verkündigung tätig und stellten zum Teil ihre Häuser den Gemeinden als Versammlungsort zur Verfügung, wie es von Lydia (Apg 16,14f), Maria (Apg 12,12) oder Nympha (Kol 4,15) überliefert ist. Darüber hinaus werden zahlreiche andere Bezeichnungen für Frauen genannt. Phöbe, auf die in Punkt 4.2 näher eingegangen wird, trug als Diakonin maßgebliche Verantwortung in der Gemeinde, Junia wird in Röm 16,7 als Apostelin bezeichnet, von einigen anderen Frauen wird gesagt, dass sie viel Mühe auf sich nahmen (Maria – Röm 16,6; Tryphäna, Tryphosa und Persis – Röm 16,12) und für das Evangelium kämpften (Evodia und Syntyche – Phil 4,2).¹⁴⁷ Unter Verweis auf 1 Kor 16,15–18 sowie 1 Thess 5,12–13a versteht Stefan Schreiber den Ausdruck „Mühe auf sich nehmen“ (griech.: *kopiazō*) nicht nur als Arbeit in der Mission und Wirken innerhalb der Gemeinde, wie in der Forschung seit Adolf von Harnack angenommen wird, sondern sieht darin einen Hinweis auf die charismatische

¹⁴⁴ Vgl. A. WEISER, Die Rolle der Frau, 162f.

¹⁴⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA, Frauen, 118.

¹⁴⁶ Vgl. S. HEINE, Frauen der frühen Christenheit, 96.

¹⁴⁷ Vgl. S. BIEBERSTEIN u.a., Prophetinnen – Apostelinnen – Diakoninnen, 23.

Gemeindeleitung. Daraus, dass in Röm 16 ausschließlich Frauen genannt werden, die „Mühe auf sich nehmen“, lässt sich Schreiber zufolge sogar schließen, dass Frauen in der Urkirche in Bezug auf die Gemeindeleitung den Männern gegenüber der Vorzug gegeben wurde.¹⁴⁸

Somit reichten die Aufgaben von Frauen vom Dienst als Apostelin (Röm 16,7), Diakonin (Röm 16,1), Gemeindeleiterin (Röm 16,6.12; Kol 4,15 u.a.), Lehrerin und Prophetin (Apg 21,9) bis zu reisenden Missionarinnen, Predigerinnen und karitativ tätigen Frauen (Apg 9,36).¹⁴⁹ Im Anschluss an die Argumentation von Stefan Schreiber kann man durchaus davon ausgehen, dass die Gemeindeleitung durch Frauen in den frühchristlichen Kirchen ein verbreitetes Phänomen war, das jedoch aufgrund der großen Unterschiede zur griechisch-römischen Umwelt zu Spannungen innerhalb der Gemeinden führte.¹⁵⁰ Durch die im zweiten Jahrhundert entstehenden patriarchalen Gemeindestrukturen kam es zur Verdrängung der Frauen aus Leitungsfunktionen. Daher erlauben die erhaltenen Informationen über Frauen – obwohl sie im Vergleich zu Überlieferungen über Männer eher spärlich sind – „den Schluß auf eine wesentlich breiter angelegte urchristliche Praxis“¹⁵¹ der Gemeindeleitung durch Frauen.¹⁵²

Nun soll vor dem Hintergrund der bisher ausgeführten Überlegungen zur entstehenden Amtsstruktur und der sich profilierenden *diakonia* geklärt werden, inwieweit die neutestamentlichen Texte bereits ein weibliches Diakonat bezeugen.

¹⁴⁸ Vgl. S. SCHREIBER, Arbeit mit der Gemeinde, 204–224.

¹⁴⁹ Vgl. S. HEINE, Frauen der frühen Christenheit, 96–100.

¹⁵⁰ Vgl. K. J. TORJESEN, When Women Were Priests, 35.

¹⁵¹ S. SCHREIBER, Arbeit mit der Gemeinde, 226.

¹⁵² Vgl. ebd., 225f.

4 Analyse einschlägiger Bibelstellen

4.1 Phil 1,1

4.1.1 Einleitungsfragen zum Philipperbrief

Der Philipperbrief zählt zu den authentischen Paulusbriefen und wird oft als der persönlichste aller paulinischen Briefe bezeichnet. Im Briefkopf werden sowohl Paulus als auch Timotheus als Absender des Briefes genannt; da Paulus jedoch bereits in Phil 1,3 von sich selbst in der ersten Person Singular und in 2,19f über Timotheus in der dritten Person spricht, ist davon auszugehen, dass Timotheus zwar Mitabsender des Philipperbriefes ist, nicht aber Mitverfasser.¹⁵³ Zur Begründung der Erwähnung des Timotheus als Mitabsender werden in der Literatur verschiedene Motive ins Treffen geführt. Zunächst kann man davon ausgehen, dass Timotheus der Gemeinde von Philippi bekannt war, da er bei der Gründung der Gemeinde dabei war (vgl. Apg 16,11–40), die Gemeinde ihn in guter Erinnerung hatte und er deshalb im Briefkopf genannt wird.¹⁵⁴ Außerdem könnte die Nennung des Timotheus darauf zurückgeführt werden, dass Paulus den Inhalt des Briefes mit Timotheus abgesprochen hat¹⁵⁵, Timotheus bei der Niederschrift des Briefes als Schreiber oder Sekretär beteiligt war (vgl. Röm 16,22: Tertius nennt sich als Schreiber des Briefes)¹⁵⁶ oder als besonders wertvoller Mitarbeiter herausgestellt werden soll¹⁵⁷. Wahrscheinlich bezweckte Paulus mit der Erwähnung des Timotheus vor allem, „seinem Schreiben den Charakter eines Privatbriefes [zu] nehmen“¹⁵⁸ und zu betonen, dass er nicht als Einzelkämpfer für das Evangelium eintritt, sondern an der von Christus gegründeten Gemeinschaft teilhat¹⁵⁹

¹⁵³ Vgl. K. BARTH, Erklärung des Philipperbriefes, 7.

¹⁵⁴ Vgl. C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief, 19; B. MAYER, Philipperbrief, 15; J. GNILKA, Der Philipperbrief, 30; K. BARTH, Erklärung des Philipperbriefes, 7.

¹⁵⁵ Vgl. J. GNILKA, Der Philipperbrief, 29.

¹⁵⁶ Vgl. P. MURDOCH, Philipperbrief, 10.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 10.

¹⁵⁸ J. GNILKA, Der Philipperbrief, 30.

¹⁵⁹ Vgl. C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief, 19.

und der Forderung aus Mk 6,7 par, als Boten des Evangeliums zu zweit aufzutreten, entspricht¹⁶⁰.

Hinsichtlich des Ortes der Abfassung des Philipperbriefes herrscht auch in der aktuellen Forschung noch eine rege Diskussion. Als Abfassungsorte kommen sowohl Rom als auch Ephesus und unter Umständen auch Cäsarea in Frage. Da in einigen Handschriften des Philipperbriefes die Bemerkung „geschrieben von Rom aus“ vermerkt ist, wurde in der Auslegungstradition seit der Antike Rom als Ort der Verfassung des Philipperbriefes angenommen. Für Rom als Abfassungsort spricht zunächst die in der Apostelgeschichte überlieferte zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Rom sowie die in Phil 1,21f angesprochene lebensbedrohliche Situation, in der sich Paulus befindet.¹⁶¹ In Phil 2,23 deutet Paulus an, dass er sich bereits seit längerer Zeit in Gefangenschaft befindet und deren Ende noch nicht absehbar ist.¹⁶² Auch der Verweis auf ein Prätorium und auf Pauli Gefangenschaft (beides Phil 1,13) sowie der Rekurs auf das Haus des Kaisers (Phil 4,22) unterstützen die These von Rom als Abfassungsort.¹⁶³ Darüber hinaus fehlen im Philipperbrief Hinweise auf die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde, was wiederum für eine Spätdatierung und somit den Abfassungsort Rom sprechen mag.¹⁶⁴

Gegen Rom als einzig möglichen Abfassungsort des Philipperbriefes spricht hingegen, dass die oben genannten Merkmale nicht ausschließlich auf Rom zutreffen. Hinsichtlich der Gefangenschaft bleibt zu berücksichtigen, dass Paulus auch in Cäsarea für längere Zeit in Haft war. Sabine Bieberstein geht auch von einer Gefangenschaft in Ephesus aus. In 2 Kor 6,5 und 11,23 ist von mehrmaligen Gefängnisaufenthalten des Paulus die Rede. In Verbindung mit 1 Kor 15,32 und 2 Kor 1,8f kann man Bieberstein zufolge „mit gutem Grund auf eine paulinische Gefangenschaft in Ephesus schließen“¹⁶⁵. Das Prätorium in Phil 1,13 kann auch den Amtssitz eines Provinzstatthalters, Wohnsitz eines Legionsbefehlshabers oder das Quartier von hohen staatlichen Funktionären bezeichnen und beschränkt sich daher nicht auf Rom. Auch die Erwähnung der

¹⁶⁰ Vgl. J. GNILKA, Der Philipperbrief, 30.

¹⁶¹ Vgl. S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 6.

¹⁶² Vgl. C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief, 15.

¹⁶³ Vgl. S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 6.

¹⁶⁴ Vgl. C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief, 15.

¹⁶⁵ S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 6.

Mitglieder des Kaiserhauses lässt mehrere Abfassungsorte zu, weil diese im ganzen Römischen Reich anzutreffen waren.¹⁶⁶

Da sich die Kommunikation von Paulus und der Gemeinde von Philippi nicht auf einen einzigen Brief beschränkt¹⁶⁷, sondern einen regen Austausch impliziert, müsste, wenn der Brief in Rom oder Cäsarea verfasst worden wäre, eine enorme Reisegeschwindigkeit vorausgesetzt werden. Daher spricht Sabine Bieberstein zufolge die geringere Entfernung von Ephesus und Philippi für den Abfassungsort Ephesus und gegen Rom oder Cäsarea. Da Ephesus eine Provinzhauptstadt war, kann auch von der dortigen Existenz eines Prätoriums und von dort wohnhaften Mitgliedern des Kaiserhauses ausgegangen werden.¹⁶⁸ Gegen die sehr kurze Distanz von Philippi und Ephesus spricht hingegen Phil 2,25–27. Hier berichtet Paulus von der Genesung seines Mitarbeiters Epaphroditus. Dass die Gemeinde von Philippi zwar wusste, dass Epaphroditus schwer krank war, aber in der Zeit, in der Paulus den Philipperbrief verfasste, von dessen Genesung noch nicht erfahren hatte, lässt eine geringe Distanz von Philippi zum Aufenthaltsort des Paulus und des Epaphroditus (im Falle von Ephesus wären dies lediglich ein paar Tage) unwahrscheinlich wirken.¹⁶⁹

Geht man mit Gnilka von einer ursprünglichen Zweiteilung des Philipperbriefes aus, ließe sich für den ersten Brief („Gefangenschaftsbrief“: Phil 1,1–3,1a sowie 4,2–7.10–23) Ephesus als Abfassungsort argumentieren. Für die Abfassung des zweiten Briefes („Kampfbrief“: Phil 3,1b–4,1.8f) würde sich der in Apg 20,2f erwähnte dreimonatige Aufenthalt in Korinth anbieten.¹⁷⁰

Die Datierung der Abfassung hängt nun davon ab, von welchem Abfassungsort man ausgeht. Wenn Paulus den Philipperbrief in Rom verfasst hat, ist er um das Jahr 60, also bereits gegen Ende von Pauli Wirken, zu datieren.¹⁷¹ Demnach wäre der Philipperbrief

¹⁶⁶ Vgl. S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 6.

¹⁶⁷ Der Philipperbrief in seiner vorliegenden Fassung dürfte ursprünglich aus zwei oder sogar drei einzelnen Briefen bestanden haben. Dazu: S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 5f; ausführlich auch bei J. GNILKA, Der Philipperbrief, 6–18.

¹⁶⁸ Vgl. S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 6f.

¹⁶⁹ Vgl. C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief, 15.

¹⁷⁰ Vgl. J. GNILKA, Der Philipperbrief, 10–25.

¹⁷¹ Vgl. S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 7.

der letzte oder vorletzte von Paulus selbst verfasste Brief.¹⁷² Geht man von Ephesus als Abfassungsort aus, ist der Brief früher zu datieren. Pauli Aufenthalt in Ephesus ist in den Jahren 52 bis 55 anzunehmen. Zumindest ein Teil des Philipperbriefes dürfte in Gefangenschaft verfasst worden sein. Diese wäre gegen Ende von Pauli Aufenthalt in Ephesus anzunehmen, da er sich nach seiner Freilassung vermutlich nicht mehr lange in der Stadt aufhielt. Somit kämen als Abfassungszeit die Jahre 54 bzw. 55 in Frage.¹⁷³ Gnilka hingegen datiert den Ephesus-Aufenthalt in die Jahre 53 bis 56, somit geht er von der Abfassung des (ersten) Philipperbriefes in den Jahren 55/56 aus. Der zweite Teil dürfte wenig später, in den Jahren 56/57 verfasst worden sein.¹⁷⁴

Inhaltlich stehen nicht mehr die großen Fragen der Theologie im Vordergrund, wie beispielsweise noch im Römer- oder Galaterbrief. Vielmehr bietet der Philipperbrief einen Einblick in das Privatleben des Paulus sowie in das Leben der Gemeinde. Wie in keinem anderen Brief kommen hier die Beziehungen des Apostels zum Ausdruck, und Paulus wird von einer sehr persönlichen Seite gezeigt.¹⁷⁵

4.1.2 Textstelle

4.1.2.1 *Novum Testamentum Graece*

1 Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὗσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ **διακόνους**...

4.1.2.2 *Münchener Neues Testament*

1 Paulos und Timotheos, Sklaven des Christos Jesus, allen Heiligen in Christos Jesus, die sind in Philippi, mit Aufsehern und **Dienern**...

4.1.2.3 *Revidierte Einheitsübersetzung*

Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, an alle Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, mit ihren Vorstehern und **Helfern**.

¹⁷² Vgl. C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief, 16.

¹⁷³ Vgl. S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 7.

¹⁷⁴ Vgl. J. GNILKA, Der Philipperbrief, 24f.

¹⁷⁵ Vgl. C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief, 7.

4.1.3 Historischer Kontext – die Gemeinde von Philippi

Erstmals gegründet wurde die Stadt Philippi im vierten vorchristlichen Jahrhundert, als Philipp II. als König von Mazedonien um 356 v. Chr. die griechische Kolonie Krenides eroberte und sie nach sich selbst benannte. Philippi verlor jedoch bald wieder an Bedeutung. Dreihundert Jahre später erlebte Philippi eine zweite Gründung. Nachdem Antonius und Octavian in der Nähe von Philippi eine Schlacht gegen die Cäsarmörder Cassius und Brutus für sich entschieden hatten (42 v. Chr.), wurde die Stadt Philippi aufgrund deren günstiger Lage als römische Kolonie gegründet und vorwiegend von entlassenen Legionssoldaten besiedelt.¹⁷⁶

Die Gründung als römische Kolonie geht auf Kaiser Augustus zurück. Daher lautete der offizielle Name der Stadt zur Zeit des Paulus Colonia Iulia Augusta Philippensis. Die Stadt war römisch geprägt und stand in enger Verbindung mit Rom. In ihr dominierte, wie sonst in keiner Stadt im Osten des Römischen Reiches, die lateinische Sprache. Erkennbar ist dies daran, dass in Philippi die Inschriften des ersten und zweiten Jahrhunderts auf Latein verfasst wurden, griechische Inschriften sind kaum zu finden. Die Verwaltung der Stadt war ebenso nach römischem Vorbild organisiert. Die Bürger der Stadt Philippi waren zugleich auch römische Bürger.¹⁷⁷

Das religiöse Leben war, ebenso wie der kulturelle Bereich, vielseitig geprägt. Eine bedeutende Minderheit zur Zeit des Paulus machte die thrakische Bevölkerung aus. Die Verehrung des Thrakischen Reiters¹⁷⁸ war jedoch nicht nur auf die thrakischen Einwohner Philippis beschränkt, sondern fand auch unter der griechischen und römischen Bevölkerung Anhänger. Neben dieser Religion wurden auch griechische Götter, allen voran Dionysos, verehrt. Durch die Gründung der römischen Kolonie hielten darüber hinaus die Verehrung der römischen Götter sowie der Kaiserkult in

¹⁷⁶ Vgl. B. MAYER, Philipperbrief, 9.

¹⁷⁷ Vgl. P. PILHOFER, Philippi zur Zeit des Paulus, 11–13.

¹⁷⁸ Der Thrakische Reiter symbolisiert den heroisierten Toten und gilt als „die genuinste Ausformung thrakischen Unsterblichkeitsglaubens“. Er liefert ein deutliches Zeugnis für den Jenseitsglauben der thrakischen Religion. Dargestellt wird er von links einreitend mit eingelegter Lanze und einem kurzen Mantel. Rechts in den Abbildungen befindet sich eine Schlange, die sich um einen Baum windet. Außerdem wird ein Hund, der einem Eber nachsetzt, bzw. in jüngeren Abbildungen ein Altar und ein Baum dargestellt. In der Gegend um Philippi wurden mehr als dreißig dieser Bilder gefunden. Vgl. W. ELLINGER, Mit Paulus unterwegs, 61f.

diesem Gebiet Einzug. Für Philippi sind sowohl Priester des vergöttlichten Augustus als auch Priesterinnen für seine Frau, die als Göttin Augusta verehrt wurde, bezeugt. Außerdem ist die Verehrung der Göttinnen Kybele und Isis für Philippi bezeugt.¹⁷⁹

Paulus kam im Jahr 49 nach Philippi¹⁸⁰ und gründete dort gemeinsam mit Silas und Timotheus¹⁸¹ die erste christliche Gemeinde auf europäischem Boden (vgl. Apg 16,11–40). Dieser Gemeinde fühlte er sich besonders verbunden, weshalb die Gemeinde von Philippi in der Forschung oft als die Lieblingsgemeinde des Paulus bezeichnet wird. Dies wird zum einen an der von Paulus häufig betonten Verbundenheit (besonders in den Kapiteln 1 und 2), zum anderen am weithin vorherrschenden positiven Grundton des Briefes erkennbar.¹⁸²

4.1.4 Kontext der Bibelstelle

Die Erwähnung der Diakone findet sich im Philipperbrief im sogenannten Briefkopf (Präskript), genauer in der *adscriptio*. Paulus folgt hier dem zur damaligen Zeit üblichen Briefschema¹⁸³. Zunächst werden der oder die Absender genannt, in diesem Fall der Apostel Paulus gemeinsam mit Timotheus, einem der treuesten und wichtigsten Gefährten des Paulus. Auffällig ist hier, dass sich Paulus im Unterschied zur sonst bei ihm üblichen Formulierung des Briefkopfes nicht als Apostel, sondern gemeinsam mit Timotheus lediglich als Knecht (siehe revidierte Einheitsübersetzung) bzw. als Sklave Christi (Münchener Neues Testament) bezeichnet. Dies lässt darauf schließen, dass Pauli Autorität in der Gemeinde von Philippi unbestritten ist und nicht eigens betont werden muss.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Vgl. P. PILHOFER, Philippi zur Zeit des Paulus, 15–17.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 12.

¹⁸¹ Vgl. B. MAYER, Philipperbrief, 10.

¹⁸² Vgl. S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi, 2.

¹⁸³ In der antiken Briefliteratur unterscheidet man die sogenannte griechische Form von der orientalischen Form des Briefkopfes. In der griechischen Form werden der Absender (*superscriptio*) im Nominativ, der Adressat (*adscriptio*) im Dativ und ein anschließender Gruß oder Segenswunsch (*salutatio*) in einem Satz genannt (siehe Jak 1,1; Apg 15,23 sowie 23,26). In der orientalischen Form werden im ersten Satz nur der Absender und der Adressat genannt („Von A an B.“). In einem zweiten Satz folgt der Eingangsgruß. Paulus verwendet durchgehend eine Mischform, indem er am zweiteiligen Schema der orientalischen Form festhält, jedoch wie in der griechischen Form den Absender in den Nominativ und den Adressaten in den Dativ stellt. Näheres dazu bei U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, 57f.

¹⁸⁴ Vgl. B. MAYER, Philipperbrief, 15.

4.1.5 Das Diakonat als Amt

Zentrale Bedeutung für die Thematik des Diakonats für Frauen hat in Phil 1,1 die Frage, ob die in dieser Stelle erwähnten *diakonoï* bereits im Sinne einer Amtsbezeichnung zu verstehen sind. Die Schwierigkeit, die Rolle der „Diakone“ aus Phil 1,1 zu klären, liegt u.a. darin, dass diese als Gruppe in den paulinischen Briefen sonst nicht erwähnt werden.¹⁸⁵

Christoph Schlupe-Meier bejaht die Frage nach der Existenz des Diakonenamtes und geht davon aus, dass es sich bei den genannten Bischöfen und Diakonen zweifelsfrei bereits um Ämter handelt.¹⁸⁶ Den *episkopoi* und *diakonoï* kommt zwar eine gewisse Vorrangstellung zu, dennoch ist diese nicht herausragend, was sich daraus erklären lässt, dass die Bischöfe und Diakone im weiteren Briefverlauf nicht näher genannt oder erläutert werden. Dass sich in der Gemeinde von Philippi Mitte der 50er-Jahre des ersten Jahrhunderts bereits Ämter ausgebildet haben, lässt darauf schließen, dass die Gemeinde sehr schnell gewachsen ist und daher sowohl leitende Funktionen als auch soziale Dienste notwendig wurden. Dennoch dürfte die Gemeinde noch eine überschaubare Größe gehabt haben, da vor allem in Phil 4 mehrere Personen namentlich genannt werden. Von den Bischöfen ist ebenso wie von den Diakonen im Plural die Rede. Daher ist davon auszugehen, dass die Gemeinde von Philippi von einer (unter Umständen demokratisch gewählten) Gruppe geleitet wurde. Ob die Ämter des Bischofs und des Diakons in der Gemeinde von Philippi als bezahlte Anstellung gestaltet waren oder ob sie ehrenamtlich ausgeführt wurden, lässt sich aus der Stelle Phil 1,1 nicht klären.¹⁸⁷

Sehr wohl als Titel, aber weniger im institutionellen Sinn, versteht José Gabriel Mesa Angulo den Diakonendienst in Phil 1,1. Dieser wird vor allem von der Aufgabe her verstanden, die übernommen wird: „Wer sich der Aufgabe annahm (*diakonia*), trug diesen Namen (*diakonos*).“¹⁸⁸ Zentral für das Verständnis des Diakonendienstes in Phil 1,1 ist auch das Beziehungsverhältnis zum *episkopos*, welches der Titel Diakon zum

¹⁸⁵ Vgl. H. SCHLIER, Der Philipperbrief, 11.

¹⁸⁶ Vgl. C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief, 20f.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 20f.

¹⁸⁸ J. G. MESA ANGULO, Diakonat im Spiegel der Paulusbriefe, 33.

Ausdruck bringt. Der Diakon war klar vom Bischof unterschieden (im Gegensatz dazu wurden die Begriffe *episkopos* und *presbyteros* ohne Unterscheidung verwendet, vgl. Apg 20,17.28; Tit 1,5–7) und auf das Amt des *episkopos* abgestimmt. So waren die *episkopoi* jene, die die Gemeinden als Vorsteher innerhalb eines Kollegiums leiteten, während die *diakono*i seelsorgerische und karitative Aufgaben übernahmen und damit als verantwortungsvolle Diener im Dienst der Verkündigung standen.¹⁸⁹ Vermutlich waren die *diakono*i von Philippi vorwiegend in der Armenpflege sowie in der Verkündigung tätig. Dies entspricht dem Wortgebrauch von *diakonia*, *diakonos* sowie *diakonein* in den übrigen Paulusbriefen. Für die *diakono*i als aktive Träger der Verkündigung spricht auch, dass Paulus in Phil 1,5 – im Anschluss an die Erwähnung der Diakone im Präskript – der Gemeinde für ihren Einsatz in der Verkündigung des Evangeliums dankt.¹⁹⁰ Aufgrund dieser Reihenfolge „wird man geneigt sein, in den Diakonen vorab die aktiven Träger dieser Verkündigung zu sehen“¹⁹¹.

Von evangelischer Seite wird eingeworfen, dass die „Bischöfe“ und „Diakone“ in Phil 1,1 keineswegs als Vorläufer der heutigen Ämter verstanden werden können. Aus dem damaligen Sprachgebrauch ließe sich lediglich ableiten, dass die *episkopoi* und *diakono*i vorwiegend ökonomische Funktionen hatten. *Episkopoi* hatten im profanen Bereich die Aufgabe, als Staatsbeamte die Steuern einzuheben und zu verwalten, die *diakono*i waren ebenfalls Beamte und in der Verteilung von Gaben, beispielsweise des Opferfleisches, tätig. Geht man davon aus, dass die christlichen Gemeinden ihre Begriffe aus der profanen Umwelt übernommen haben, wäre somit zwar von einer gewissen Autorität der Bischöfe und Diakone auszugehen, die Bekleidung geistlicher Ämter bzw. auch die Leitung von Gottesdiensten durch *episkopoi* und *diakono*i wäre jedoch auszuschließen. Auch die Verwendung von *episkopoi* im Plural schließt Barth zufolge aus, dass es eine Kontinuität zwischen den in Phil 1,1 erwähnten *episkopoi* und den späteren Bischöfen gab.¹⁹² Jedenfalls ist davon auszugehen, dass die *episkopoi* und *diakono*i des Philipperbriefes noch anders konnotiert waren als der Begriff des Bischofs

¹⁸⁹ Vgl. J. G. MESA ANGULO, Diakonat im Spiegel der Paulusbriefe, 33f.

¹⁹⁰ Vgl. J. GNILKA, Der Philipperbrief, 39.

¹⁹¹ Ebd., 39.

¹⁹² Vgl. K. BARTH, Erklärung des Philipperbriefes, 9.

oder des Diakons in den darauffolgenden Jahrhunderten. Die *episkopoi* wären im heutigen Sprachgebrauch vermutlich eher als Aufseher oder Supervisoren zu verstehen.¹⁹³

Dennoch bleibt zu bedenken, dass die christlichen Gemeinden zwar profane Titel aufgriffen, was jedoch nicht bedeutet, dass diese in ihrer rein profanen Verwendung bestehen blieben. Zwar lässt sich aus der profangriechischen Herkunft schließen, dass der Aufgabenbereich der *episkopoi* vorwiegend administrative und kaum missionarische Tätigkeiten umfasste, trotzdem darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Christen die übernommenen Titel durchaus mit einer neuen Bedeutung füllen konnten.¹⁹⁴

Die Formulierung „an alle Heiligen [...] mit ihren Bischöfen und Diakonen“ macht deutlich, dass die Bischöfe und Diakone keine separate Gruppe bilden, sondern als in die Gesamtgemeinde inkludiert zu verstehen sind. Hier wird keineswegs ein erhöhter Status der Bischöfe oder Diakone ausgedrückt, wenngleich sich in der gemeinsamen Erwähnung der beiden Dienste bereits eine entstehende Hierarchie abbildet. Diese hat jedoch bei weitem noch nicht die Form der uns heute bekannten kirchlichen Hierarchie.¹⁹⁵

Aus den neutestamentlichen Schriften lässt sich ableiten, dass es in den paulinischen Gemeinden von Beginn an gewisse Führungstätigkeiten und -funktionen gab. Diese waren zunächst durch das Charisma begründet, entwickelten sich aber nach und nach dahingehend, dass bestimmte Personen in Ämter eingesetzt wurden.¹⁹⁶ In den frühen paulinischen Briefen, sind diese Funktionen noch nicht mit konkreten Titeln bezeichnet, doch werden die Aufgaben inhaltlich beschrieben (vgl. etwa 1 Thess 5,12: Personen, die die Gemeinde leiten und „zum Rechten anhalten“). Nach und nach haben sich die Funktionen konkretisiert und wurden mit bestimmten Bezeichnungen versehen.¹⁹⁷ In dieser Entwicklung dürften sich die Amtsbezeichnungen *episkopos* und *diakonos* nach und nach eingebürgert haben. Mit Phil 1,1 liegt Gnilka zufolge ein erster Beleg dieser

¹⁹³ Vgl. K. MADIGAN/C. OSIEK, *Ordained Women*, 11.

¹⁹⁴ Vgl. J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, 38.

¹⁹⁵ Vgl. J. G. MESA ANGULO, *Diakonat im Spiegel der Paulusbriefe*, 34.

¹⁹⁶ Vgl. J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, 39.

¹⁹⁷ Vgl. P. MURDOCH, *Philipperbrief*, 20f.

Amtsbezeichnungen vor. Ob hier noch geistgewirkte Ämter angesprochen sind oder ob die *episkopoi* und *diakonoï* der Gemeinde von Philippi bereits gewählt oder bestimmt wurden, lässt sich nicht endgültig klären. Folgt man den Ausführungen Gnilkas, ist die Einsetzung durch Wahl oder Bestimmung als wahrscheinlicher anzunehmen.¹⁹⁸

Dass Paulus die *episkopoi* und *diakonoï* überhaupt eigens erwähnt, lässt sich dadurch erklären, dass die Gemeinde von Philippi in der Entwicklung von Ämterstrukturen und der Benennung dieser den anderen paulinischen Gemeinden, aus deren Korrespondenz mit Paulus Briefe erhalten sind, zeitlich voraus war. Die Gemeinde von Philippi dürfte schlicht die erste uns bekannte Gemeinde gewesen sein, die Funktionen der Führung und Hilfsleistung mit den sich später allgemein durchsetzenden Begriffen *episkopos* und *diakonos* bezeichnet hat.¹⁹⁹

4.1.6 Gab es auch Diakoninnen in Philippi?

Die Erwähnung der *diakonoï* in Phil 1,1 wirft mit Blick auf Phöbe in Röm 16,1f natürlich die Frage auf, ob der Gruppe der *diakonoï* in Philippi auch Frauen angehörten. Da in Phil 1,1 der Begriff *diakonoï* einer Personengruppe zugeordnet ist, kann man Marlis Gielen zufolge davon ausgehen, dass „aufgrund des in antiken Sprachen üblichen inklusiven Sprachgebrauchs ungeachtet der grammatisch männlichen Form mit weiblichen Mitgliedern dieser Gruppe zu rechnen ist“²⁰⁰.

Ein mögliches Beispiel einer Diakonin von Philippi lässt sich in Apg 16,14f finden. Hier wird von der Purpurchändlerin Lydia berichtet, die im Zuge der Mission des Paulus bekehrt und mit allen, die zu ihrem Haus gehörten, getauft wurde. Ihr Haus wurde anschließend zum Kern der neuen Gemeinde und zum Stützpunkt der Mission in Philippi.²⁰¹ Obgleich Lydia nicht als *diakonos* bezeichnet wird und auch im Philipperbrief keine namentliche Erwähnung findet, kann aufgrund ihrer Stellung „erwogen, aber nicht gesichert werden“²⁰², dass sie von Paulus zu den *diakonoï* aus Phil 1,1 gezählt wurde.²⁰³

¹⁹⁸ Vgl. J. GNILKA, Der Philipperbrief, 39.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., 40.

²⁰⁰ M. GIELEN, Frauen als Diakone, 36.

²⁰¹ Vgl. R. PESCH, Die Apostelgeschichte, 105.

²⁰² Ebd., 105.

²⁰³ Vgl. ebd., 105.

Anschließend soll nun Röm 16,1f beleuchtet werden, da hier zum einzigen Mal im Neuen Testament eine namentlich genannte Frau als *diakonos* bezeichnet wird.

4.2 Röm 16,1f

4.2.1 Einleitungsfragen zum Römerbrief

Der Römerbrief zählt zu den wichtigsten authentischen Paulusbriefen. Als Verfasser ist somit unbestritten der Apostel Paulus anzunehmen.²⁰⁴ Als Abfassungsort gilt gemäß der Mehrheitsmeinung in der Forschung die Stadt Korinth. Dafür spricht sowohl die Überlieferung als auch die Empfehlung der Diakonin Phöbe von Kenchreä sowie die Erwähnung eines Gaius (Röm 16,23), der Paulus zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes in sein Haus aufgenommen hat. Dieser Gaius wird mit jenem Gaius identifiziert, der in 1 Kor 1,14 erwähnt wird, und wäre somit in Korinth zu lokalisieren.²⁰⁵ Vermutlich hat Paulus den Römerbrief am Ende seiner dritten Missionsreise verfasst, nachdem er in Mazedonien und Achaia eine Kollekte für die Gemeinde von Jerusalem veranstaltet hatte. Diese dürfte er zum Zeitpunkt der Abfassung des Römerbriefes noch nicht überbracht haben. Somit wäre die Abfassung des Römerbriefes auf den Winter 55/56 oder 56/57 zu datieren.²⁰⁶

Mit der Abfassung des Römerbriefes bezweckte Paulus zunächst, der Gemeinde von Rom sein Kommen anzukündigen. Von Rom aus plante er nach Spanien zu reisen, um dort zu missionieren, wofür er die Gemeinde von Rom um Unterstützung bat (vgl. Röm 15,23–28). Hinter diesem Anliegen des Römerbriefes steht allerdings auch die Frage nach dem Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen. Dass Paulus eine beschneidungs- und gesetzesfreie Heidenmission betrieb, stieß in manchen judenchristlichen Gemeinden auf Widerstand. Pauli Gegner betrieben in den paulinischen Missionsgebieten eine Gegenmission, die die Beschneidung von Heidenchristen forderte (vgl. Gal 5,2). Paulus hatte daher zu befürchten, dass ihn seine Gegner auch in Rom bereits in Verruf gebracht hatten. Somit sah er sich verpflichtet, der

²⁰⁴ Vgl. R. PESCH, Römerbrief, 5.

²⁰⁵ Vgl. W. MICHAELIS, Kenchreä, 144.

²⁰⁶ Vgl. R. PESCH, Römerbrief, 5.

römischen Gemeinde bereits vor seiner Ankunft sein Evangelium darzulegen, um seinen Kritikern gegenzusteuern und der römischen Gemeinde deutlich zu machen, dass sein Evangelium die Einheit von Judenchristen und Heidenchristen fördert und nicht verhindert. So hoffte er wohl, die Unterstützung der christlichen Gemeinde Roms zu gewinnen.²⁰⁷

Strittig ist, ob die ausführlichen Grußworte des Kapitels 16 des Römerbriefes ursprünglich einen Teil eines Briefes des Apostel Paulus nach Ephesus bildeten, dessen restliche Teile verloren gegangen sind. Für die Hypothese eines nicht erhaltenen Ephesusbriefes spricht, dass einige der in Röm 16 erwähnten Personen, wie beispielsweise Priska und Aquila, in Ephesus zu verorten sind. Darüber hinaus scheint es Madigan und Osiek zufolge unwahrscheinlich, dass Paulus in einer Gemeinde, die er zuvor noch nicht besucht hatte, eine derart große Zahl an Menschen kennt.²⁰⁸ Dies kann jedoch dadurch erklärt werden, dass zahlreiche römische Christinnen und Christen Paulus im Exil kennengelernt hatten (vgl. auch Punkt 4.2.4).²⁰⁹

4.2.2 Textstelle

4.2.2.1 *Novum Testamentum Graece*

1 Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὓσαν [καὶ] **διάκονον** τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς, 2 ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆζῃ πράγματι· καὶ γὰρ αὐτὴ **προστάτις** πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.

4.2.2.2 *Münchener Neues Testament*

1 Ich empfehle euch aber Phoibe, unsere Schwester, die [auch] ist **Dienerin** der Gemeinde, der in Kenchreai, 2 damit ihr sie aufnehmt im Herrn würdig der Heiligen und ihr beisteht, in welcher Sache immer sie euer bedarf; denn auch sie wurde **Beistand** vieler, auch meiner selbst.

²⁰⁷ Vgl. R. PESCH, Römerbrief, 5–7.

²⁰⁸ Vgl. K. MADIGAN/C. OSIEK, *Ordained Women*, 12.

²⁰⁹ Vgl. M. THEOBALD, Römerbrief, 219.

4.2.2.3 Revidierte Einheitsübersetzung

1 Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die auch **Dienerin** der Gemeinde von Kenchreä: 2 Nehmt sie im Namen des Herrn auf, wie es Heilige tun sollen, und steht ihr in jeder Sache bei, in der sie euch braucht; denn für viele war sie ein **Beistand**, auch für mich selbst.

4.2.3 Historischer Kontext – die Gemeinde von Kenchreä

Zur Zeit der Entstehung und ersten Verbreitung des Christentums war Kenchreä neben dem westlich gelegenen Lechaion²¹⁰ eine der beiden Hafenstädte von Korinth. Kenchreä befindet sich in südöstlicher Richtung in etwa sieben²¹¹ bis neun Kilometern²¹² Entfernung von Korinth am saronidischen Meerbusen²¹³. Sowohl die archäologischen Funde als auch die Zeugnisse der antiken Literatur lassen darauf schließen, dass Kenchreä neben Korinth als eigene Stadt existierte, obwohl es natürlich sehr eng mit Korinth und dessen Geschichte verbunden war. Die Gemeinde von Kenchreä wird in den neutestamentlichen Schriften zweimal erwähnt (Röm 16,1 und Apg 18,18). Sie wurde vermutlich zur selben Zeit wie jene von Korinth gegründet, bestand aber bald als eigene Gemeinde unabhängig von Korinth.²¹⁴ Möglicherweise diente das Privathaus der Phöbe der Gemeinde von Kenchreä als Ort der Zusammenkunft, was mit der Bezeichnung der Phöbe als *prostatis* (Patronin, Vorsteherin bzw. Konsulin, siehe 4.2.7) in Röm 16,2 ausgedrückt wird.²¹⁵

Die Gründung der Gemeinde von Kenchreä könnte auf Apollos, von dem Apg 18,24–28 berichtet, zurückgehen. Von diesem ist überliefert, dass er nach seiner Bekehrung durch Priska und Aquila in das Gebiet von Achaia ging. In der Einheitsübersetzung ist lediglich davon die Rede, dass Apollos nach seiner Ankunft „den Gläubigen durch die Gnade eine große Hilfe“ wurde (Apg 18,27b). Der westliche Text (Codex D) bietet aber auch folgende Leseart: „Als er sich in Achaia aufhielt, bedeutete er *in den Gemeinden* [Hervorhebung

²¹⁰ Vgl. [Linzer Fernkurse], Der 1. Korintherbrief, 1.

²¹¹ Vgl. H.-J. KLAUCK, Hausgemeinde als Lebensform, 15.

²¹² Vgl. M. ERNST, Die Funktionen der Phöbe, 149.

²¹³ Vgl. M. THEOBALD, Römerbrief, 225.

²¹⁴ Vgl. M. ERNST, Die Funktionen der Phöbe, 149f.

²¹⁵ Vgl. H.-J. KLAUCK, Hausgemeinde als Lebensform, 15.

C.P.] eine große Hilfe.“²¹⁶ Ebenso findet man in 2 Kor 1,1 und 9,2 den Hinweis auf mehrere Gemeinden in Achaia, daher lässt sich vermuten, dass Apollos nicht nur in Korinth selbst tätig war, sondern auch in der näheren Umgebung, also auch in Kenchreä. Möglicherweise ist damit auch die Gemeindegründung durch Apollos verbunden.²¹⁷

4.2.4 Kontext der Bibelstelle

Die Empfehlung der Phöbe in Röm 16,1f bildet den Auftakt zur Grußliste des Römerbriefes. Diese Grußliste ist im Vergleich zu den übrigen Paulusbriefen ungewöhnlich lang. Insgesamt werden unter den jeweils mit „grüßt...“ formulierten Grusaufträgen 24 Personen namentlich genannt, zwei werden durch ein Verwandtschaftsverhältnis näher bestimmt; dazu kommt eine unbestimmte Zahl an anonymen Mitgliedern verschiedener Hausgemeinden. Dass Paulus derart viele römische Christinnen und Christen bekannt waren, obwohl dieser zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes noch nicht in Rom gewesen ist, lässt sich wohl dadurch erklären, dass die dem Paulus bekannten römischen Christen von Kaiser Claudius aus Rom vertrieben wurden, diese im griechischen Exil mit Paulus Bekanntschaft machten, seine Freunde wurden und nach der Aufhebung des Judenediktes wieder nach Rom zurückkehrten.²¹⁸

4.2.5 Phöbe – Angaben zur Person

Der Name Phöbe stammt aus der griechischen Mythologie²¹⁹ (Tochter des Uranus und der Gaia)²²⁰ und weist darauf hin, dass es sich bei Phöbe von Kenchreä um eine Heidenchristin handelt. Die Bezeichnung als „Schwester“ macht deutlich, dass Phöbe ein vollgültiges Mitglied der christlichen Gemeinde war. Ihre aktuelle Aufgabe war es, den Römerbrief an die Gemeinde von Rom zu überbringen.²²¹ Jedoch war die Überbringung des Briefes an die römische Christengemeinde vermutlich nicht der Hauptgrund für Phöbes Reise. Da besonders Geschäftsleute in der Antike sehr mobil waren, ist eher

²¹⁶ M. ERNST, Die Funktionen der Phöbe, 150.

²¹⁷ Vgl. ebd., 150.

²¹⁸ Vgl. M. THEOBALD, Römerbrief, 217–219.

²¹⁹ Vgl. W. KLAIBER, Der Römerbrief, 282.

²²⁰ Vgl. M. ERNST, Die Funktionen der Phöbe, 142.

²²¹ Vgl. H. KRIMMER, Römerbrief, 397f.

anzunehmen, dass Phöbe – ähnlich wie die in Apg 16,14 genannte Lydia – eine wohlhabende Geschäftsfrau war und aus geschäftlichen Gründen nach Rom reiste.²²²

4.2.6 Phöbe als διάκονος

Michael Theobald zufolge ist die Bezeichnung der Phöbe als *diakonos* im Sinne eines Amtes zu verstehen, was durch ungenaue Übersetzungen, wie beispielsweise in der revidierten Einheitsübersetzung, verschleiert wird. Die Verwendung von *diakonos* ist titular zu verstehen, wodurch ausgeschlossen ist, dass Paulus sich damit bloß auf sozial-karitative Dienste bezieht. Vielmehr geht es hier um einen ständigen und anerkannten Dienst innerhalb einer Gemeinde. Dennoch bleibt zu bedenken, dass das hier angesprochene „Diakonat“ noch keine festen Konturen zeigt.²²³ Darüber hinaus ist in den Schriften des Neuen Testaments keine genaue Beschreibung der Aufgaben eines Diakons oder einer Diakonin zu finden, was die Bestimmung der Aufgaben der Phöbe erschwert. Sie ist die einzige im Neuen Testament namentlich erwähnte Diakonin. Aus der namentlichen Erwähnung ist jedoch abzuleiten, dass Phöbe „einen außerordentlich engagierten und umfassenden Dienst in der frühen Kirche“²²⁴ innehatte und sich dadurch von anderen Mitchristinnen und Mitchristen abhob.²²⁵

Vermutlich hatte Phöbe als Diakonin organisatorische Aufgaben für die Gemeinde inne, das heißt, sie nahm Leitungsaufgaben wahr.²²⁶ Die inhaltliche Füllung des *diakonos*-Titels könnte vor allem von der nachfolgenden Bezeichnung der Phöbe als *prostatis* möglich sein. Diese weist darauf hin, dass Phöbe neben karitativ-sozialen Tätigkeiten auch in der geistlichen Aufbauarbeit sowie in der Verkündigung gewirkt hat und „aufgrund glücklicher äußerer Umstände“²²⁷ – zu diesen zählen der Besitz eines Hauses, die Selbstständigkeit sowie Führungsqualitäten – Verantwortlichkeiten der Gemeindeleitung übernahm.²²⁸

²²² Vgl. M. THEOBALD, Römerbrief, 224f.

²²³ Vgl. ebd., 225.

²²⁴ R. SAUNDERS, Frauen im Neuen Testament, 113.

²²⁵ Vgl. ebd., 113.

²²⁶ Vgl. W. KLAIBER, Der Römerbrief, 282.

²²⁷ M. THEOBALD, Römerbrief, 226.

²²⁸ Vgl. ebd., 226.

Aus der Formulierung von Röm 16,1 lässt sich schließen, dass den Adressaten des Römerbriefes bekannt ist, was die Bezeichnung *diakonos* bedeutet. Gemeinsam mit der Stelle Phil 1,1 sind hier erste Belege für die frühe Ausbildung von (Amts-)Titeln in der Urkirche gegeben. In Kenchreä dürfte es also – im Unterschied zum nahegelegenen Korinth – in der Zeit der Abfassung des Römerbriefes bereits relativ geordnete Gemeindeverhältnisse gegeben haben.²²⁹

4.2.7 Phöbe als προστάτις

Phöbe wird in Röm 16,2 nach der Bezeichnung als *diakonos* auch als *prostatis* bezeichnet. Der Begriff der *prostatis* ist im neutestamentlichen Schriftenkorpus ein Hapaxlegomenon²³⁰, was bedeutet, dass er nur an dieser einzigen Stelle genannt wird. Dies, wie auch die Formulierung, dass Phöbe „*prostatis* war“ bzw. „wurde“ (*egenēthē*), deutet darauf hin, dass die Bezeichnung als *prostatis* nicht im titularen Sinn zu verstehen ist.²³¹ Die Bedeutung dieses Begriffs lässt sich aus dem unmittelbaren Kontext ableiten: *prostatis* bezieht sich auf das vorher genannte Verb *parastēte*. „Die Bitte, Phöbe hilfreich bei ihrem Aufenthalt in einer fremden Stadt zur Seite zu stehen, gewinnt also ihre Berechtigung vor allem aus der Tatsache, dass Phöbe selbst bereits vielen – einschließlich Paulus – offenbar großzügig beigestanden hat.“²³² Die Funktion der *prostatis* ist demnach nicht auf die Gemeinde von Kenchreä hingeordnet, sondern bezieht sich auf ortsfremde Glaubensschwestern und -brüder, die vor allem in karitativ-materiellen sowie organisatorischen Belangen Hilfe benötigten.²³³

Die Bezeichnung als *prostatis* ist im Fall der Phöbe nicht mit der profangriechischen Bedeutung des Wortes als „Patronin“ gleichzusetzen.²³⁴ Vielmehr ist der Begriff in der abgeschwächten Variante als *Beistand* zu verstehen, wie u.a. das Münchener Neue Testament übersetzt.²³⁵ *Prostatis* im Sinne der profangriechischen Bedeutung als „Patronin“ (bzw. „Beschützerin“, „Fürsorgerin“) würde ein Klientelverhältnis zwischen

²²⁹ Vgl. H. SCHLIER, Der Römerbrief, 441.

²³⁰ Vgl. M. GIELEN, Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen, 140.

²³¹ Vgl. M. THEOBALD, Römerbrief, 226.

²³² M. GIELEN, Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen, 140.

²³³ Vgl. ebd., 140.

²³⁴ Vgl. ebd., 141.

²³⁵ Vgl. M. THEOBALD, Römerbrief, 225.

Phöbe und den ortsfremden Christinnen und Christen bzw. Paulus voraussetzen. Dass ein solches Abhängigkeitsverhältnis in Bezug auf Phöbe unwahrscheinlich ist, wird zunächst daraus deutlich, dass Paulus gegenüber der benachbarten Gemeinde von Korinth seine Unabhängigkeit als Apostel betont. Außerdem würde so Pauli Bitte an die Gemeinde von Rom, Phöbe Beistand zu leisten, der Forderung gleichkommen, mit ihr in ein Patronatsverhältnis zu treten, bei dem noch dazu die Rollen gewechselt würden und Phöbe von der Patronin zur Klientin werden würde.²³⁶

Heiko Krimmer setzt die Bezeichnung *prostatis* in Röm 16,2 mit dem antiken Rechtspfleger gleich, der „den Fremdling, der kein Bürgerrecht hatte, in allen Rechtsgeschäften vertrat“²³⁷. Daraus würde folgen, dass die Sache, bei der Phöbe der Hilfe der römischen Christen bedarf, eine Rechtsangelegenheit sei.²³⁸ In eine ähnliche Richtung argumentiert Michael Ernst. Ihm zufolge ist ein *prostatēs* oder eine *prostatis* „im Rahmen von wirtschaftlichen und rechtlichen Vertretungen von Nicht-Bürgern den Behörden gegenüber“²³⁹ tätig und mit dem heutigen Konsulat zu vergleichen. Analog zu den antiken Vereinen, in denen der Vereinsleiter zunächst mit *prostatēs/prostatis* und anschließend mit der eigentlichen Funktion bezeichnet wird, lässt sich von Phöbe annehmen, dass sie innerhalb der christlichen Gemeinde eine Konsulin (*prostatis*) mit dem Amt bzw. der Funktion eines *diakonos* war.²⁴⁰

4.2.8 Exkurs: Sophia als zweite Phöbe

Die große Bedeutung und Außergewöhnlichkeit der Phöbe als Diakonin der Urkirche wird in einer Inschrift über eine Diakonin Sophia, die in Jerusalem gefunden wurde, deutlich.²⁴¹ Besagte Inschrift wird auf den Zeitraum 300 – 700 n. Chr. datiert. Die genaue Jahreszahl ist aufgrund der starken Zerstörung des Steines nicht mehr erkennbar, dennoch gilt die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts als wahrscheinlichste Datierung.²⁴²

²³⁶ Vgl. M. GIELEN, Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen, 141.

²³⁷ H. KRIMMER, Römerbrief, 398.

²³⁸ Vgl. ebd., 398.

²³⁹ M. ERNST, Die Funktionen der Phöbe, 152.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 152.

²⁴¹ Vgl. R. SAUNDERS, Frauen im Neuen Testament, 114.

²⁴² Vgl. U. E. EISEN, Amtsträgerinnen, 155.

Der Text der Inschrift lautet: „Kreuz. Hier liegt die Dienerin und Braut Christi, Sophia, Diakonin, die zweite Phoebe, die in Frieden entschlief am 21. des Monats März während der 11. Indiktion ... Gott der Herr ...“²⁴³

Im ersten Teil der Inschrift wird Sophia als „Dienerin und Braut Christi“ benannt. Die Bezeichnung von Frauen und Männern als Dienerinnen oder Diener Christi (*doulē / doulos tou christou*) wurde ab dem 3. Jahrhundert häufig als Bezeichnung für BischöfInnen, PresbyterInnen und DiakonInnen verwendet. *Braut Christi* weist auf den asketischen Lebensstil der Sophia hin und war ab dem 4. Jahrhundert als Bezeichnung von Jungfrauen durchaus gebräuchlich.²⁴⁴

Im Blick auf Phöbe als Diakonin wird besonders der zweite Teil der Inschrift bedeutsam. Die Bezeichnung als „zweite Phöbe“ entspricht dem Gebrauch der patristischen und hagiographischen Literatur ab dem 4. Jahrhundert. In dieser Zeit war sowohl innerkirchlich als auch in nichtchristlichen Inschriften die Bezeichnung herausragender Personen als „zweite(r) ...“ sehr üblich. Große Theologinnen und kirchenpolitisch engagierte Frauen wurden beispielsweise häufig als „zweite Thekla“ bezeichnet. Im profanen Bereich benannte man Menschen, die sich für ihre Stadt große Verdienste erwarben, als „zweiter Homer“ o.ä. Dass Sophia in der genannten Inschrift als „zweite Phöbe“ bezeichnet wird, dient als Hinweis darauf, dass sie ebenso wie Phöbe sowohl diakonisch als auch als *prostatis* bestehend und wohltätig für eine Gemeinschaft tätig war.²⁴⁵ Vermutlich war Sophia – ebenso wie Phöbe – eine reiche Wohltäterin einer christlichen Gemeinde. Dass man sich etwa dreihundert Jahre nach Phöbe noch an sie erinnerte, lässt erahnen, wie außergewöhnlich und bedeutungsvoll Phöbe im Urchristentum gewesen sein musste.²⁴⁶

Nun gilt es zu klären, welche Entwicklungstendenzen hinsichtlich des weiblichen Diakonats innerhalb der neutestamentlichen Schriften zu erkennen sind. Dabei ist auf

²⁴³ U. E. EISEN, *Amtsträgerinnen*, 155; R. SAUNDERS übersetzt die Inschrift folgendermaßen: „Hier liegt die Sklavin und Braut Christi, Sophia, Diakonin, eine zweite Phoebe, die am 21. Tage des Monats März während der 11. Indiktionsperiode ... in dem Herrn friedlich entschlafen ist“, R. SAUNDERS, *Frauen im Neuen Testament*, 115.

²⁴⁴ So U. E. EISEN mit Verweis auf G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 385.

²⁴⁵ Vgl. U. E. EISEN, *Amtsträgerinnen*, 155f.

²⁴⁶ Vgl. R. SAUNDERS, *Frauen im Neuen Testament*, 114.

die Erwähnung von Frauen innerhalb der Ämterpiegel für *episkopoi* und *diakonoï* einzugehen. Hier stellt sich vor allem die Frage, ob die angesprochenen Frauen auch Amtsträgerinnen sind.

4.3 1 Tim 3,8–13

4.3.1 Einleitungsfragen zum 1. Timotheusbrief

Der erste Timotheusbrief wurde zwar unter dem Namen des Paulus geschrieben, zählt aber nicht zu den authentischen Paulusbriefen.²⁴⁷ Bis ins beginnende 19. Jahrhundert war jedoch unumstritten, dass Paulus der Verfasser der Pastoralbriefe sei. Mit Schmidt und Schleiermacher wurde erstmals an der paulinischen Verfasserschaft des ersten Timotheusbriefes gezweifelt. Daraufhin wurde die Frage nach dem Verfasser der Pastoralbriefe intensiv diskutiert.²⁴⁸ Gegen die Verfasserschaft von Paulus spricht vor allem, dass sich der Sprachgebrauch sowie die theologischen Schwerpunkte im 1. Timotheusbrief von denen der übrigen Paulusbriefe unterscheiden.²⁴⁹ Außerdem weist die in den Briefen vorausgesetzte Situation Widersprüche interner und externer Art auf. Im Fall von 1 Tim ist beispielsweise fraglich, warum Paulus trotz seiner nur kurzen Abwesenheit (vgl. 1 Tim 3,14) seinem langjährigen Mitarbeiter nochmals in Briefform darlegen müsste, was er ihm bereits mündlich aufgetragen hat (vgl. 1 Tim 1,3). Auch die Angaben zum Reiseverlauf im Timotheusbrief lassen sich nicht mit den Angaben aus der Apostelgeschichte und den übrigen Paulusbriefen vereinbaren.²⁵⁰

Der erste Timotheusbrief wird (wie auch der zweite Timotheusbrief und der Titusbrief) zu den sogenannten Pastoralbriefen gezählt. Die Bezeichnung ergibt sich dadurch, dass der Brief an Mitarbeiter in den Gemeinden gerichtet ist und Anweisungen enthält, wie diese ihren Hirtendienst (Hirten = *pastores*) zu erfüllen haben.²⁵¹

Der Verfasser der Pastoralbriefe ist nicht bekannt. In der früheren Forschung versuchte man den abweichenden Sprachgebrauch so zu erklären, dass die endgültige Fassung der

²⁴⁷ Vgl. U. BORSE, Timotheusbrief, 9f.

²⁴⁸ Näheres dazu bei J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 23–35.

²⁴⁹ Vgl. U. BORSE, Timotheusbrief, 9f.

²⁵⁰ Vgl. J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 25–27.

²⁵¹ Vgl. U. BORSE, Timotheusbrief, 9f.

Briefe einem Mitarbeiter des Paulus zugeschrieben wurde. Heute geht man davon aus, dass Paulus alle seine Briefe diktierte²⁵², wodurch unwahrscheinlich ist, dass er seinen Mitarbeitern ein Abweichen vom diktierten Wortlaut gestattet hätte. Seit dem 19. Jahrhundert nimmt man daher an, dass die Pastoralbriefe weder von Paulus selbst, noch von seinen Mitarbeitern auf Basis eines Diktats verfasst wurden.²⁵³

Der tatsächliche Verfasser dürfte in der nachpaulinischen Zeit gelebt und die Pastoralbriefe etwa um das Jahr 100 n. Chr. geschrieben haben. Er war vermutlich ein gebildeter Christ mit hellenistischem Hintergrund. Dies lässt sich daran erkennen, dass er Begriffe aus dem Kaiserkult und der Verehrung heidnischer Gottheiten für die christliche Verkündigung übernimmt. Die Zeit, in der die Pastoralbriefe verfasst wurden, war nicht mehr von einer radikalen Naherwartung geprägt. Dennoch erwarteten die Gläubigen nach wie vor das Erscheinen des Herrn, jedoch erst zu einem späteren, von Gott vorherbestimmten Zeitpunkt. Der Schwerpunkt liegt daher in der Mahnung zu einem würdigen Lebenswandel in der Welt.²⁵⁴

Hinsichtlich des Zwecks der Abfassung der Briefe ist von zwei Grundanliegen des Verfassers auszugehen. Einerseits wollte er wohl die apostolische Lehre für seine Zeit aktualisieren und dadurch bewahren, andererseits dürfte er als „glühender Verehrer des Apostels Paulus“²⁵⁵ durch das Übernehmen von Pauli Rolle seine eigene Paulusnachfolge zum Ausdruck gebracht haben.²⁵⁶

4.3.2 Textstelle

4.3.2.1 *Novum Testamentum Graece*

8 **Διακόνους** ὡσαύτως σεμνούς, μὴ διλόγους, μὴ οἴνω πολλῷ προσέχοντας, μὴ αἰσχροκερδεῖς, 9 ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. 10 καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονεῖτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες. 11 **Γυναῖκας** ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους, πιστὰς ἐν πᾶσιν. 12 **διάκονοι** ἔστωσαν

²⁵² Siehe Röm 16,22: Hier nennt sich Tertius als Schreiber des Briefes.

²⁵³ Vgl. U. BORSE, Timotheusbrief, 10f.

²⁵⁴ Vgl. ebd., 11.

²⁵⁵ Ebd., 15.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 14–16.

μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες, τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων. 13 οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται καὶ πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

4.3.2.2 *Münchener Neues Testament*

8 **Diener** ebenso: anständig, nicht doppelzüngig, nicht an viel Wein sich haltend, nicht gewinnsüchtig, 9 habend das Geheimnis des Glaubens in reinem Gewissen. 10 Auch diese aber sollen geprüft werden zuerst, dann sollen sie dienen, wenn sie unbescholten sind. 11 **Frauen** ebenso: anständig, nicht verleumderisch, nüchtern, treu in allem. 12 **Diener** sollen sein einer einzigen Frau Männer, Kindern recht vorstehend und den eigenen Häusern. 13 Denn die, die recht dienten, erwerben für sich eine schöne Stufe und viel Freimut im Glauben, dem an Christos Jesus.

4.3.2.3 *Revidierte Einheitsübersetzung*

8 Ebenso müssen **Diakone** sein: achtbar, nicht doppelzüngig, nicht dem Wein ergeben und nicht gewinnsüchtig; 9 sie sollen mit reinem Gewissen am Geheimnis des Glaubens festhalten. 10 Auch sie soll man vorher prüfen, und nur wenn sie unbescholten sind, sollen sie ihren Dienst ausüben. 11 Ebenso müssen die **Frauen** ehrbar sein, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig. 12 **Diakone** sollen Männer einer einzigen Frau sein und ihren Kindern und ihrem Haus gut vorstehen. 13 Denn wer seinen Dienst gut versieht, erlangt einen hohen Glauben an Christus Jesus.

4.3.3 **Historischer Kontext – die Adressaten des Timotheusbriefes**

In 1 Tim 1,2 wird Timotheus, ein Mitarbeiter des Paulus, auf den auch schon bei Phil 1,1 eingegangen wurde, als Adressat genannt. Tatsächlich ist der Brief aber an all jene Personen gerichtet, die für das Leben und den Glauben einer Gemeinde Verantwortung übernommen haben bzw. in der Gemeindeführung tätig sind. Timotheus (wie auch Titus in Tit 1,4) hat als Adressat lediglich eine stellvertretende Funktion. Darüber hinaus richtet sich der Timotheusbrief nicht mehr nur an eine einzelne Gemeinde, wie es in den authentischen Paulusbriefen der Fall ist, sondern grundsätzlich an alle christlichen

Gemeinden. Diesen werden allgemeingültige Anweisungen und Mahnungen in Bezug auf die Bewahrung der rechten Glaubenslehre und die Abwehr von Irrlehren gegeben.²⁵⁷

4.3.4 Kontext der Bibelstelle

Die Textstelle 1 Tim 3,8–13 steht im Kontext der Weisungen hinsichtlich des Verhaltens von Inhabern gemeindlicher Ämter (1 Tim 3,1–13). Diese schließen unmittelbar an die allgemeinen gottesdienstlichen Verhaltensvorschriften in 2,8–15 an. Der Bereich des Gottesdienstes bildet den thematischen Rahmen. Den Verhaltensregeln für Diakone gehen jene für die Bischöfe voraus (der sog. „Episkopenspiegel“ in 1 Tim 3,1–7). Diese sind in katalogartigem Stil verfasst. Zunächst werden in den Versen 2–7 elf wünschenswerte oder zum Ausschluss von der Eignung als Bischof führende Eigenschaften aufgelistet. Die weiteren Voraussetzungen werden ausführlicher begründet. Die Auflistung der Verhaltensregeln für Bischöfe ist jedoch weit weniger kompliziert im Aufbau als die darauffolgenden Verhaltensregeln für Diakone (der sog. „Diakonenspiegel“ in 1 Tim 3,8–13).²⁵⁸

Im Anschluss an die Verhaltensregeln für Diakone und Frauen findet sich in den Versen 14–16 der Abschluss der gemeindebezogenen Anordnungen, die sich von 2,1 bis 3,16 erstrecken. Die Verse 3,14–16 bilden dabei die theologische Mitte sowohl des ersten Timotheusbriefes als auch der Pastoralbriefe im Gesamten. Hier wird das Grundanliegen der Pastoralbriefe deutlich gemacht: Zunächst zielen sie darauf, die Kirche dauerhaft der Weisung des Apostels Paulus zu unterstellen, auch wenn dieser nicht mehr leibhaft anwesend ist. Noch mehr steht allerdings die Christologie im Vordergrund. Durch die vorangehende apostolische Weisung bleibt die Kirche jener Ort, „an dem mitten in der Welt das Christusgeschehen in Bekenntnis, Lobpreis und Gehorsam zur Wirkung kommt“²⁵⁹. Das wird vor allem im Christushymnus in Vers 16b ausgedrückt.²⁶⁰

²⁵⁷ Vgl. L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, XXIII–XXIV.

²⁵⁸ Vgl. J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 148f.

²⁵⁹ Ebd., 190.

²⁶⁰ Vgl. ebd., 189f.

4.3.5 Zur Gattung der Berufspflichtenlehre

Die Ämterspiegel in 1 Tim 3,1–13 zählen zur Gattung der Berufspflichtenlehre. Diese sind in der hellenistischen popularphilosophischen Ethik begründet, der zufolge sich alle – unabhängig von ihrem Beruf oder Geschlecht – tugendhaft zu verhalten haben. Daher sind diese Berufspflichten meist auch sehr allgemein gehalten. Im bekanntesten antiken Berufspflichtenkatalog, dem sogenannten Feldherrnspiegel des Onosander, sind im Katalog selbst nur allgemeine Forderungen, wie z.B. Weisheit und Selbstbeherrschung genannt. Erst in einem Kommentar wird auf die Anforderungen des speziellen Amtes eingegangen. Als Vorlage für 1 Tim 1–13 dürfte jedoch nicht ein allgemeines Grundschema von Pflichtenlehren gedient haben, sondern der Verfasser dürfte eine bereits relativ fest formulierte Pflichtenlehre für Episkopen, Diakone und Diakoninnen übernommen haben, wie es auch in Tit 1,7–9 der Fall ist.²⁶¹ Ein weiterer Ämterspiegel für die Gemeinde von Philippi ist in einem Schreiben des Bischofs Polykarp von Smyrna erhalten. Dieses Schreiben wurde zu Beginn des dritten Jahrhunderts verfasst und ist an die Gemeinde von Philippi gerichtet. Die hier enthaltenen Anforderungskataloge richten sich (im Unterschied zu 1 Tim 3,1–13) nicht an *episkopoi* und *diakonoi*, sondern an *presbyteroi* und *diakonoi*.²⁶²

4.3.6 Diakoninnen oder Frauen von Diakonen?

Die in 1 Tim 3,11 für Frauen geforderten Eigenschaften sind zum Teil aus den Vorschriften für den Bischof, zum Teil aus jenen für die (männlichen) Diakone entnommen. Mit den hier erwähnten Frauen wird unbestritten eine klar definierte Gruppe angesprochen.²⁶³ Dennoch stellt sich die Frage, ob hier ganz allgemein von christlichen Frauen in der Gemeinde, von Ehefrauen der Diakone oder von Diakoninnen die Rede ist. Dass hier von Frauen im Allgemeinen die Rede ist, könnte dadurch erklärt werden, dass die Ausführungen über die Stellung und das gewünschte Verhalten der Frauen in 1 Tim 2,9–15 nicht abgeschlossen und daher in 1 Tim 3,11 im Sinne einer thematischen Abschweifung (*digressio*) ergänzt wurden.²⁶⁴ Unter Berücksichtigung des

²⁶¹ Vgl. J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 150.

²⁶² Vgl. A. HENTSCHEL, Gemeinde, Ämter, Dienste, 155.

²⁶³ Vgl. L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 139.

²⁶⁴ Vgl. U. BORSE, Timotheusbrief, 46.

Kontexts ist jedoch eher davon abzusehen, dass es sich hier um allgemeine Anweisungen für beliebige Frauen handelt. Da die Frauen innerhalb des Ämterpiegels genannt werden, ist ihre Nennung wahrscheinlicher auch im Bereich des Amtes anzusiedeln. Schwieriger zu entscheiden ist hingegen die Frage, ob von den Ehefrauen der Diakone die Rede ist oder von weiblichen Diakonen.²⁶⁵

4.3.6.1 *Die gynaiques als Ehefrauen der Diakone*

Für die Interpretation der Frauen als Ehefrauen der Diakone spricht, dass sie hier nicht ausdrücklich als *diakonissai* oder in anderen Formulierungen eindeutig als weibliche Diakone bezeichnet werden.²⁶⁶ Außerdem wird argumentiert, dass die Bezeichnung *gynaiques* (Frauen) für die Bezeichnung eines Amtes zu allgemein wäre.²⁶⁷ Hinsichtlich der uneindeutigen Bezeichnung bleibt jedoch zu bedenken, dass der Ausdruck *diakonissa* erst ab dem vierten Jahrhundert gebräuchlich wurde.²⁶⁸ Darüber hinaus, so wird argumentiert, wäre das richtige Verhalten der Ehefrauen der Diakone für die kirchliche Öffentlichkeit aufgrund der Position ihrer Ehemänner durchaus nicht unwesentlich. Daher wären Verhaltensvorschriften für die Ehefrauen, die selbst kein Amt innehaben, hier durchaus denkbar.²⁶⁹

Die Frauen werden weder eindeutig als Diakoninnen noch eindeutig als Ehefrauen der Diakone bezeichnet. Für die zweite Leseweise fehlt aber das entsprechende Possessivpronomen („ihre Frauen“).²⁷⁰ Wenn dennoch die Frauen der Diakone gemeint wären, stellt sich die Frage, warum für diese Frauen höhere Anforderungen gelten sollten als für die Frauen der Bischöfe. Da die Bischöfe gemäß dem Ämterpiegel verheiratet sein dürfen (vgl. 1 Tim 3,2), müssten für deren Ehefrauen doch zumindest ähnliche Anforderungen gestellt werden wie für die der Diakone. Da dies nicht der Fall ist, wäre davon auszugehen, dass in 1 Tim 3,11 nicht die Frauen der Diakone, sondern Diakoninnen als Amtsträger angesprochen sind.²⁷¹ Außerdem wären Anforderungen an

²⁶⁵ Vgl. G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 332f.

²⁶⁶ Vgl. ebd., 333.

²⁶⁷ Vgl. L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 140.

²⁶⁸ Vgl. K. ALGERMISSEN, Art.: Diakonissen, 327.

²⁶⁹ Vgl. L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 139.

²⁷⁰ Vgl. ebd., 140.

²⁷¹ Vgl. G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 333.

die Ehefrauen von Diakonen viel eher im Zusammenhang mit den Forderungen an die Familien der Diakone zu erwarten. Sollte sich V. 11 also auf die Ehefrauen beziehen, wären solche Weisungen vom Kontext her nach V. 12 passender.²⁷²

4.3.6.2 Die *gynaikes* als Diakoninnen

Neben den genannten Einwänden, die die Identifizierung der Frauen als Ehefrauen erschweren, spricht auch die Parallelität, in der die Verhaltensforderungen sowohl für die Diakone als auch für die Frauen formuliert sind (V. 8: *diakonous ōsautōs*, V. 11: *gynaikas ōsautōs*), für die Interpretation der Frauen als Diakoninnen. In der Satzkonstruktion von V. 8 und V. 11 ist noch immer das *dei* („muss“) von V. 2 bestimmend, wodurch die Aussagen über die Frauen jenen über den *episkopos* und die *diakonois* gleichgestellt sind. Somit werden die Verhaltensforderungen nicht an die Frauen gestellt, weil ihre Ehemänner als Diakone wirken und (auch) nach dem Verhalten ihrer Frauen beurteilt werden, vielmehr haben die Frauen ebenso wie die Männer eine offizielle, amtliche Funktion inne und werden deshalb zu bestimmten Verhaltensformen verpflichtet.²⁷³ Diese Verständnisweise der Frauen unterstützt auch der besonders schroffe Übergang zwischen V. 11 und V. 12.²⁷⁴

Auch die einzelnen Eigenschaften, die in Bezug auf die Frauen gefordert werden, lassen darauf schließen, dass die genannten Frauen wichtige Positionen in den Gemeinden wahrnehmen. Die Forderung nach Ehrbarkeit „stellt sie mit den Diakonen auf eine Stufe“²⁷⁵ und macht die Verantwortung deutlich, die die Frauen für die Gemeinde innehaben. Ebenso zielt die Forderung, „nicht verleumderisch“ zu sein, auf das gelingende Zusammenleben der Gemeinschaft und ist für Personen in wichtigen Positionen unumgänglich. Die dritte Forderung, jene nach Nüchternheit, ist den Anforderungen an den Bischof entnommen und stellt so eine Verbindung zwischen den Frauen als Diakoninnen und dem *episkopos* her. In der Forderung nach allumfassender Zuverlässigkeit (*pistas en pasin*) könnte der Ort der Diakonie anklingen: die Vertretung

²⁷² Vgl. L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 140f.

²⁷³ Vgl. ebd., 139–141.

²⁷⁴ Vgl. O. KNOCH, 1. und 2. Timotheusbrief, 30.

²⁷⁵ L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 139.

der christlichen Gemeinden gegenüber der nichtchristlichen Umgebung.²⁷⁶ Darüber hinaus lässt sich auch eine sachliche Parallelität zwischen den Forderungen an die männlichen (V.8) und weiblichen Diakone (V. 11) feststellen.²⁷⁷ Die folgende Übersicht (nach der rev. EÜ) soll zur Verdeutlichung dieser Parallelität dienen.

V. 8	achtbar	nicht doppelzüngig	nicht dem Wein ergeben	nicht gewinnsüchtig
V. 11	ehrbare	nicht verleumderisch	nüchtern	in allem zuverlässig

4.3.6.3 Erklärungsversuche für die ungenaue Formulierung

Die ungenaue Formulierung („Frauen ebenso...“) lässt sich zunächst dadurch erklären, dass der Verfasser des Timotheusbriefes eine bereits vorgeprägte Tradition übernommen hat, was die Annahme der Existenz weiblicher Diakone zusätzlich unterstützen würde.²⁷⁸ Da die Bezeichnung von weiblichen Diakoninnen mit dem maskulinen Terminus *diakonos* durchaus üblich war (vgl. Röm 16,1), muss es nicht überraschen, dass begrifflich nicht näher unterschieden wurde.²⁷⁹ Eine weitere Erklärungsmöglichkeit nimmt an, dass die Ungenauigkeit in der Formulierung vom Autor bewusst so gewählt wurde. Geht man nämlich davon aus, dass in 1 Tim 3,11 Frauen als Diakoninnen angesprochen sind, bleibt die Frage offen, wie dies mit der geforderten Unterordnung und dem Lehrverbot für Frauen in 1 Tim 2,9–12²⁸⁰ zu vereinen ist. Lorenz Oberlinner versucht dies mit der Diskrepanz zwischen der gegebenen und der vom Autor der Pastoralbriefe gewünschten Situation zu erklären: Da zur Zeit der Abfassung des ersten Timotheusbriefes Frauen als Diakoninnen in den Gemeinden tätig waren, konnte der Verfasser dies nicht ignorieren, wenn er von den Amtsträgern Verantwortung für ihr Leben und ihren Glauben forderte. Dass er in Bezug auf die Frauen aber vergleichsweise knapp formuliert und sie quasi zwischen die Forderungen an die Diakone in den Versen

²⁷⁶ Vgl. L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 139f.

²⁷⁷ Vgl. J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 164.

²⁷⁸ Vgl. G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 333.

²⁷⁹ Vgl. J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 165.

²⁸⁰ 1 Tim 2,9–12: „9 Auch sollen die Frauen sich anständig, bescheiden und zurückhaltend kleiden; nicht Haartracht, Gold, Perlen oder kostbare Kleider seien ihr Schmuck, 10 sondern gute Werke; so gehört es sich für Frauen, die gottesfürchtig sein wollen. 11 Eine Frau soll sich still und in voller Unterordnung belehren lassen. 12 Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten.“

8–10 sowie 12f einschleibt, dient ihm dazu, die Frauen in den Schatten ihrer männlichen Kollegen zu stellen und sie gleichsam zu verstecken. Auch die Uneindeutigkeit ihrer Identität dürfte vom Verfasser bewusst so gesetzt worden sein.²⁸¹

Obwohl Frauen demnach in den Gemeinden als Diakoninnen tätig sind, versucht der Verfasser gleichzeitig, sie von der Lehrtätigkeit fernzuhalten, wie in 1 Tim 2,12 deutlich ausgedrückt wird. Diese Aussage ist im Kontext der Abwehr von Irrlehren und der Sorge um die Reinheit der Lehre anzusiedeln. Gerade an der Nachdrücklichkeit dieser Forderung ist zu erkennen, wie sehr die Frage der Lehrtätigkeit von Frauen in den Gemeinden der Pastoralbriefe noch diskutiert wurde. Somit steht 1 Tim 2,9–12 nicht im Widerspruch zu 1 Tim 3,11, sondern macht vielmehr deutlich, dass Frauen in rechtgläubigen christlichen Gemeinden noch als Diakoninnen in der Verkündigung tätig waren, diese Funktion bzw. dieses Amt aber unter der Prämisse der Abwehr von Irrlehren (u.a. durch den Verfasser der Pastoralbriefe) zurückgedrängt wurde.²⁸²

4.4 Exkurs: Christliche Diakoninnen in außerchristlichen Schriften

Plinius der Jüngere hatte als kaiserlicher Legat in den Jahren 109 bis 113 n. Chr. die Aufgabe, in Bithynien und Pontus als Richter für Ordnung zu sorgen. In seinem Briefwechsel mit Kaiser Trajan (vgl. Ep. X, 96) ist die Rechtsgrundlage belegt, auf deren Basis die Behörden des römischen Reiches gegen die Christen vorgehen. Außerdem findet sich die erste Beschreibung eines christlichen Gottesdienstes aus dem Blickwinkel eines Heiden.²⁸³ Für diesen Kontext ist von Bedeutung, dass Plinius in einem seiner Briefe zwei Christinnen, die laut seiner Aussage als *ministrae* bezeichnet wurden, erwähnt.²⁸⁴

Diese *ministrae* werden von der Mehrheit der Exegeten als Diakoninnen verstanden²⁸⁵, da man annehmen kann, dass *ministrae* die lateinische Übersetzung von *diakonoï* ist. Die Wendung, dass sie als *ministrae* „bezeichnet wurden“ (*ministrae dicebantur*) deutet

²⁸¹ Vgl. L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 141f.

²⁸² Vgl. ebd., 142.

²⁸³ Vgl. A. M. RITTER, Alte Kirche, 14f.

²⁸⁴ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 35.

²⁸⁵ Darunter J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 165, K. ALGERMISSEN, Art.: Diakonissen, 327, P. PHILIPPI, Art. Diakonie I, 626; G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 334.

Lohfink zufolge auf eine offizielle Amtsbezeichnung hin.²⁸⁶ Die Erwähnung im Pliniusbrief spricht daher dafür, dass der Dienst der Diakoninnen zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien lebendig war.²⁸⁷ Da der erste Timotheusbrief in zeitlicher Nähe zum Pliniusbrief verfasst wurde, unterstützt der letztere als außerchristliches Zeugnis die These, dass es sich in 1 Tim 3,11 um Diakoninnen und nicht um die Frauen der Diakone handelt.²⁸⁸

Anne Jensen und Dirk Ansorge bleiben in der Beurteilung der *ministrae* etwas vorsichtiger. Jensen vermutet, dass das Diakonat zur Zeit des Pliniusbriefes noch keine eigentliche Institution bildete. Von Nichtchristen wurden die *ministrae* vielmehr als jene Personen wahrgenommen, die im Christentum der leitenden Schicht angehörten, vergleichbar mit dem Vorstand heutiger Vereine.²⁸⁹ Auch Ansorge stellt in Frage, ob man aus dem Pliniusbrief historisch gesichert auf die Existenz weiblicher Diakone schließen kann. Jedenfalls bleibe hier offen, worin die konkreten Aufgaben der „Diakoninnen“ bestanden.²⁹⁰

4.5 Fazit

Wie die Analyse der Bibelstellen gezeigt hat, lässt sich sowohl in Phil 1,1 als auch in Röm 16,1f die beginnende Entwicklung von amtlichen Strukturen erkennen. Von Anfang an dürften Frauen in die Amtsstrukturen eingebunden gewesen sein, wie vor allem an Phöbe als *diakonos* sowie an der von Stefan Schreiber plausibel gemachten Gemeindeleitung durch Frauen²⁹¹ deutlich wird. Die Diakonin Phöbe wurde – wie die Inschrift über die Diakonin Sophia zeigt – auch in den folgenden Jahrhunderten als solche rezipiert. Aufgrund des androzentrisch geprägten Überlieferungsprozesses²⁹² dürfte uns jedoch nur ein Bruchteil der tatsächlichen Tätigkeiten von Frauen in den urchristlichen Gemeinden überliefert sein.

²⁸⁶ Vgl. G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 334.

²⁸⁷ Vgl. J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 165.

²⁸⁸ Vgl. G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 334.

²⁸⁹ Vgl. A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 143.

²⁹⁰ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 35.

²⁹¹ Vgl. S. SCHREIBER, Arbeit mit der Gemeinde, 224.

²⁹² Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Frauen, 119.

In 1 Tim 3,8–13 wird bereits die einsetzende Verdrängung der Frauen aus Leitungspositionen deutlich. Die Frauen sind in der Praxis zwar noch als Diakoninnen tätig, weswegen sie in den Amtsvorschriften auch nicht übergangen werden können, dennoch werden sie gleichsam zwischen den männlichen Diakonen „versteckt“ und nicht eindeutig als Diakoninnen kenntlich gemacht. Diese Tendenz fügt sich in die allgemeine Entwicklung des beginnenden zweiten Jahrhunderts, Frauen in „der Sorge um die Reinheit der Lehre in der Auseinandersetzung mit den Irrlehrern und den zu diesen abgefallenen oder den vom Abfall bedrohten Gemeindemitgliedern“²⁹³ vom Lehramt fernzuhalten (vgl. 1 Tim 2,9–11) und sie den Männern unterzuordnen (vgl. auch 1 Kor 14,33b–36; Kol 3,18; Tit 2,3–5 u.a.).

Der Analyse der Bibelstellen zum weiblichen Diakonat soll nun ein kurzer Überblick über die Wirkungsgeschichte dieser Stellen folgen. Dabei soll skizziert werden, wie das Diakonat von Frauen in den Kirchenordnungen der alten Kirche sowie in Konzilstexten beurteilt wird und wie sich die weitere Entwicklung des weiblichen Diakonats in der Ost- und Westkirche gestaltete.

²⁹³ L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe, 142.

5 Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Aussagen im Lauf der Kirchengeschichte

5.1 Kirchenordnungen der alten Kirche

5.1.1 Syrische Didaskalie

Die syrische Didaskalie ist eine der besser entwickelten Kirchenordnungen der frühen Kirche. Verfasst wurde sie in Syrien in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts²⁹⁴ als Pseudepigraphie. Als Verfasser wurden die zwölf Apostel ausgegeben, die während des Apostelkonzils in Jerusalem zusammenkamen (vgl. Apg 15,6–29) und sich mit den Fragen des Zusammenlebens von Juden und Heiden auseinandersetzten. In dieser Zusammenkunft soll die Didaskalie entstanden sein, wobei an einer Stelle suggeriert wird, dass Matthäus der Schreiber ist. Die Fiktion der apostolischen Verfasserschaft diente zur Legitimation der Schrift und zur Beanspruchung apostolischer Autorität. Dadurch wollte man wohl deutlich machen, dass es sich bei den Aussagen der Didaskalie um keine Neuerung, sondern um christliche Tradition handelte. Diese Fiktion der Verfasserschaft wird aber bereits am Ende der Schrift gebrochen.²⁹⁵ Im Original wurde die Didaskalie auf Griechisch geschrieben, wobei das griechische Original verloren gegangen ist; jedoch sind eine vollständige syrische sowie Teile einer lateinischen Übersetzung erhalten.²⁹⁶

Über den tatsächlichen Verfasser lässt sich vermuten, dass er die Didaskalie in Abhängigkeit von der Didache schrieb. Er war vermutlich Bischof in einer nordsyrischen Stadt, deren Bewohner größtenteils einen jüdischen oder judenchristlichen Hintergrund hatte. Der Verfasser dürfte selbst aus dem Judentum stammen, da ihm das jüdische Erbe gut vertraut ist.²⁹⁷

²⁹⁴ Vgl. K. MADIGAN/C. OSIEK, *Ordained Women*, 106.

²⁹⁵ Vgl. S. HAUSAMMANN, *Alte Kirche*, 110–112.

²⁹⁶ Vgl. K. MADIGAN/C. OSIEK, *Ordained Women*, 106f.

²⁹⁷ Vgl. S. HAUSAMMANN, *Alte Kirche*, 112.

In Bezug auf das Diakonat liegt in der Didaskalie das Hauptaugenmerk auf dem weiblichen Diakonat, da zunächst die Frage der Diakoninnen alleine (III 12) und anschließend das männliche und weibliche Diakonat gemeinsam (III 13) behandelt werden. Die Diakoninnen und Diakone teilten sich das Diakonenamt „wie ein Herz, eine Seele in zwei Körpern“²⁹⁸. Das Diakonat für Frauen bildet also keinen selbstständigen Ordo²⁹⁹, sondern ist „parallel zum Dienst der Diakone bei der Taufe oder Krankenpflege eingesetzt“³⁰⁰.

Dem Bischof wird in der Didaskalie empfohlen, aus Gründen des Anstands ein Diakonat für Frauen einzurichten. Als notwendig wird dieses gesehen, weil man aus Rücksicht auf die Heiden in manche Häuser keine männlichen Diakone zu Frauen senden könne. Theoretisch ist das weibliche Diakonat in der Didaskalie dem männlichen gleichgestellt, jedoch wird in den Aufgaben unterschieden. Der männliche Diakon gilt als rechte Hand des Bischofs und kann verschiedenste notwendige Aufgaben übernehmen, während die Aufgaben der weiblichen Diakone auf die Katechese für weibliche Neugetaufte sowie karitative Tätigkeiten an anderen Frauen beschränkt sind. Sowohl das öffentliche Auftreten als auch das Mitwirken in der Eucharistiefeier ist der Didaskalie zufolge den Diakoninnen nicht gestattet.³⁰¹ „Wo die klerikale Tätigkeit anfängt, hört die Zuständigkeit der Diakonisse auf.“³⁰²

Dass es sich beim weiblichen Diakonat im Verständnis der Didaskalie um ein kirchliches Amt im strengen Sinn handelt, wird am Versuch der theologischen Begründung und Legitimation des Diakoninnenamtes deutlich. Hierbei wird der Bischof mit Gott Vater, der männliche Diakon mit Christus und die Diakonin mit dem Heiligen Geist verglichen. Biblisch begründet wird das weibliche Diakonat mit dem Verweis auf den biblisch bezeugten, notwendigen und erforderlichen Dienst von Frauen an Jesus.³⁰³

Das Amt der Diakonin ist in der syrischen Didaskalie offenbar noch in der Entwicklung begriffen. Hier ist weder eindeutig geklärt, wie es benannt wird, noch ist definiert,

²⁹⁸ A. KALSBACK, Altkirchliche Einrichtung, 26.

²⁹⁹ Vgl. ebd., 25f.

³⁰⁰ P. PHILIPPI, Art. Diakonie I, 626.

³⁰¹ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 36f.

³⁰² A. KALSBACK, Altkirchliche Einrichtung, 27.

³⁰³ Vgl. G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 335f.

welche Stellung die Diakoninnen in der kirchlichen Hierarchie einnehmen. Das Diakoninnenamt wird zwar als notwendig bezeichnet, dennoch ist es nicht allgemein eingeführt. Es bleibt auch die Möglichkeit offen, dass eine einfache Christin, die nicht als Diakonin tätig ist, bei der Taufe assistiert (III 12,2).³⁰⁴

5.1.2 Apostolische Konstitutionen

Die Apostolischen Konstitutionen (CA) wurden um das Jahr 380 in Antiochien oder Konstantinopel verfasst.³⁰⁵ Dabei wurden einige Teile der Didaskalie aufgenommen und überarbeitet. Die Apostolischen Konstitutionen wurden ebenso wie die Didaskalie auf Griechisch verfasst, doch ist im Gegensatz zur Didaskalie das griechische Original erhalten. Sowohl in der Didaskalie als auch in den Apostolischen Konstitutionen wird deutlich, dass die Kirche im dritten und vierten Jahrhundert bereits sehr starke zentralistische Züge aufwies. Im Zentrum der Leitung stand der Bischof, der von mehreren amtlichen Mitarbeitern, darunter auch weiblichen Diakonen und Witwen (in den Apostolischen Konstitutionen darüber hinaus auch Jungfrauen), unterstützt wurde.³⁰⁶ Das weibliche Diakonat selbst ist in den Apostolischen Konstitutionen als klar definiertes kirchliches Amt beschrieben. Zum Diakonat werden lediglich Jungfrauen oder Witwen, die nicht erneut heirateten, zugelassen (CA VI 17,4).³⁰⁷

Der Aufgabenbereich der Diakoninnen ist in den Apostolischen Konstitutionen klarer beschrieben als noch in der Didaskalie. Während die Katechese neugetaufter Frauen sowie der karitative Dienst aus ihrem Aufgabenbereich ausscheiden, sind die Diakoninnen nun in der Kommunikation bzw. im Austausch mit Nachbarkirchen (CA III 19,1f), in der Vermittlung zwischen weiblichen Gemeindemitgliedern und dem Bischof bzw. Diakon (CA II 26,6), in der Taufassistenz (wie bereits in der Didaskalie)³⁰⁸ sowie in Ordnungsdiensten bei der Mahlversammlung³⁰⁹ tätig. Deutlich abgelehnt wird aber jede liturgische Tätigkeit, die über die Taufassistenz hinausgeht, wodurch die

³⁰⁴ Vgl. A. KALSBACH, Altkirchliche Einrichtung, 27.

³⁰⁵ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 37.

³⁰⁶ Vgl. K. MADIGAN/C. OSIEK, Ordained Women, 106f.

³⁰⁷ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 37f.

³⁰⁸ Vgl. ebd., 37f.

³⁰⁹ Vgl. P. PHILIPPI, Art.: Diakonie I, 626.

Diakoninnen eindeutig von männlichen Diakonen und Presbytern abgegrenzt werden (CA VIII 28,6).³¹⁰

Umstritten ist in Bezug auf die Apostolischen Konstitutionen, inwieweit von der vorhandenen Schrift direkt auf eine damalige kirchliche Praxis geschlossen werden kann. In den Konstitutionen ist zwar ein Ordinationsgebet für die Diakoninnenweihe überliefert (CA VIII 19–20), da die Kirchenordnung aber aus unterschiedlichen kanonisch-liturgischen Traditionen und Texten zusammengestellt wurde und sich die einzelnen Stellen zum Teil auch widersprechen, ist nicht endgültig klar, inwieweit man vom überlieferten Ordinationsgebet für die Weihe von Diakoninnen auch auf eine praktische Durchführung dieser und somit auf die Existenz geweihter Diakoninnen schließen kann. Unter Exegeten wird zum Teil die Meinung vertreten, dass die Apostolischen Konstitutionen einem privaten, kaum orthodoxen Kreis entstammen. Andere Ausleger gehen jedoch gerade wegen des pseudo-apostolischen Charakters der Schrift davon aus, dass durchaus der kirchlichen Praxis Entsprechendes festgehalten wurde, um sicherzustellen, dass die Konstitutionen als echt rezipiert würden.³¹¹

5.2 Konzilsaussagen zu Diakoninnen

5.2.1 Das Konzil von Nicäa (325 n. Chr.)

Das Konzil von Nicäa wurde im Jahr 325 n. Chr. abgehalten. Ziel des Konzils war es, den Streit um den Arianismus beizulegen.³¹²

Im Kanon 19 des Konzils wird erstmals der Begriff *diakonissa* verwendet. Dieser wird hier in Bezug auf die Anhängerinnen des Paulus von Samosata verwendet. Worin genau die Tätigkeiten dieser Diakonissen bestehen, wird im Konzilstext aber nicht gesagt.³¹³

Konkret geht es darum, wie bei der Wiederaufnahme der Anhänger des Paulus von Samosata vorgegangen werden soll. Es wird festgehalten, dass alle Personen neu zu taufen und alle Kleriker (falls deren Lebenswandel nicht dagegenspricht) neu zu

³¹⁰ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 38.

³¹¹ Vgl. ebd., 38.

³¹² Vgl. K. MADIGAN/C. OSIEK, Ordained Women, 117.

³¹³ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 37.

ordinieren sind. In Bezug auf die Diakoninnen wird gesagt, dass sie keinerlei Ordination besitzen und daher zu den Laien zu rechnen sind.³¹⁴ Dabei wird nun diskutiert, ob durch die Betonung des laikalen Charakters der Diakoninnen eine Unterbrechung der bisherigen Entwicklung (vgl. syrische Didaskalie) sowie der weiteren Entwicklung (die Weihe von Diakoninnen wird später im Konzil von Chalcedon festgehalten) gegeben ist.³¹⁵

5.2.2 Das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.)

Die große Reichssynode von Chalcedon gilt als das vierte ökumenische Konzil und wurde im Jahr 451 abgehalten. Im Vordergrund stand die Frage nach den Naturen Christi, weshalb die Zwei-Naturen-Lehre (wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott) im Konzil festgelegt wurde. Darüber hinaus wurden strittige Rechtsfragen, darunter auch die Frage nach dem Amt der Diakonin, geklärt. In Bezug auf die Diakoninnen geht aus den Texten hervor, dass diese ordiniert wurden und zum Zeitpunkt ihrer Ordination mindestens vierzig Jahre alt sein und unverheiratet bleiben mussten (can. 15).³¹⁶ Somit wurde das Ordinationsalter von vormals sechzig auf vierzig Jahre herabgesetzt.³¹⁷ Der genaue Rang der Diakoninnen wurde hingegen nicht geklärt.³¹⁸

In der Frage der Ordination entsteht dadurch ein eklatanter Widerspruch zum Konzil von Nicäa, bei dem den Diakoninnen die Möglichkeit der Weihe abgesprochen wurde und sie zu den Laien gezählt wurden. Diese Diskrepanz versucht man zu lösen, indem man die Aussagen des Konzils von Nicäa alleine auf die Diakoninnen der Anhänger des Paulus von Samosata bezieht, nicht aber auf die Diakoninnen der katholischen Kirche. Nur in dieser Verständnisweise der Aussagen von Nicäa ist es möglich, dass sich eine Diakoninnenweihe entwickeln konnte. Hätte sich das Konzil von Nicäa gegen Diakoninnen im Allgemeinen ausgesprochen, wäre ein entstehendes Diakonat für Frauen kaum denkbar.³¹⁹

³¹⁴ Vgl. A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 146.

³¹⁵ Vgl. A. KALSBACH, Altkirchliche Einrichtung, 47.

³¹⁶ Vgl. A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 145f.

³¹⁷ Vgl. ebd., 148.

³¹⁸ Vgl. K. S. FRANK, Geschichte der Alten Kirche, 106.

³¹⁹ Vgl. A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 146.

Aus dem Vergleich beider Konzilstexte lässt sich daher schließen, dass sich in der Zeit zwischen dem Konzil von Nicäa und jenem von Chalcedon jene Positionen durchsetzen konnten, die ein Diakonat für Frauen befürworteten.³²⁰

5.3 Weitere Entwicklung des weiblichen Diakonats

5.3.1 Entwicklung in der lateinischen Kirche

In der lateinischen Kirche war das weibliche Diakonat bis zur Übersetzung der Didaskalie und der Apostolischen Konstitutionen weitgehend unbekannt. Selbst als das Amt der Diakonin im Westen Bekanntheit erlangte, wurde dieses weitgehend missverstanden und mehrmals verurteilt, da es dem männlichen Diakonat als vergleichbar verstanden und fälschlich als Möglichkeit der Teilhabe am liturgischen Dienst gesehen wurde. Trotz der Verurteilungen wurde mehrmals versucht, ein Diakonat für Frauen, das liturgische Kompetenzen umfasste, einzuführen.³²¹

Im Gegensatz zur Ostkirche war das Amt der Diakonin im Westen nicht notwendig, da die Frauen in der westlichen Kirche einerseits einen größeren Anteil am öffentlichen Leben hatten, andererseits sich auch der Umgang der Geschlechter miteinander liberaler gestaltete, wodurch es möglich war, dass Frauen von Männern gelehrt wurden.³²² Ein weiterer Grund, weshalb sich das weibliche Diakonat in der Westkirche auch nach dem Konzil von Chalcedon nicht durchsetzen konnte, war die politisch instabile Situation aufgrund der Völkerwanderung. Im Gegensatz dazu erlebte das christlich gewordene oströmische Reich eine kulturelle Hochblüte.³²³ Zurückgedrängt wurden die Diakoninnen unter anderem auch durch das aufkommende Mönchtum, das das weibliche Diakonat zunächst in der Westkirche und später auch in der Ostkirche verdrängte.³²⁴

Der Titel der Diakonin hatte in der lateinischen Kirche bis ins Mittelalter Bestand, jedoch in einer anderen Bedeutung als für die Diakoninnen der Ostkirche im ersten

³²⁰ Vgl. A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 147.

³²¹ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 41f.

³²² Vgl. ebd., 41.

³²³ Vgl. A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 147.

³²⁴ Vgl. K. ALGERMISSEN, Art.: Diakonissen, 327.

Jahrtausend. Unter Diakonin (*diacona*) wurde in der westlichen Kirche sowohl ein durch Handauflegung verliehener Ehrentitel als auch die Ehefrau eines Diakons verstanden. Darüber hinaus wurden Vorsteherinnen von Klöstern im 10. bis 13. Jahrhundert zum Teil als Diakonissen (*diaconissae*) bezeichnet.³²⁵

5.3.2 Entwicklung in der Ostkirche

Das Diakonat von Frauen profitierte in der Ostkirche von der „allgemeinen Pracht- und Machtentfaltung“³²⁶ und breitete sich dort vor allem im dritten und vierten Jahrhundert schnell aus. Da die Kirche in dieser Zeit stark missionarisch tätig war, benötigte man zahlreiche Diakoninnen für den Bereich der Taufassistenz (vor allem in der Erwachsenentaufe). Gegen Ende des vierten Jahrhunderts ist die Existenz weiblicher Diakone in Konstantinopel, Antiochien, Jerusalem, Cäsarea sowie Kappadokien bezeugt. Zahlenmäßig gesichert ist etwa die Existenz von 40 Diakoninnen in der Hagia Sophia um das Jahr 535.³²⁷ Beachtenswert ist dabei, dass die Frauen immerhin ein Fünftel des höheren Klerus ausmachten (neben den 40 Diakoninnen gab es noch 60 Presbyter sowie 100 männliche Diakone).³²⁸ Diese Diakoninnen zählten der byzantinischen Kaisergesetzgebung zufolge zwar zum Klerus³²⁹, waren aber, wie grundsätzlich alle Diakoninnen, vom Altardienst ausgeschlossen. Eine Ausnahme hierzu bildeten lediglich sogenannte diakonale Äbtissinnen, die im syrischen Raum ordiniert wurden. Diesen war es erlaubt, ihren Mitschwestern sowie Kindern unter vier Jahren die Kommunion zu spenden, sofern kein männlicher Diakon, Priester oder Bischof anwesend war.³³⁰

In der Ostkirche nahm die Bedeutung des weiblichen Diakonats mit der nachlassenden Missionstätigkeit, dem Hauptaufgabengebiet der Diakoninnen, sowie mit der Konzentration des kirchlichen Lebens auf den Kult stetig ab. Ab dem zehnten oder elften Jahrhundert ist schließlich das Diakonat für Frauen fast gänzlich verschwunden.³³¹

³²⁵ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 42.

³²⁶ A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 147.

³²⁷ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 39–41.

³²⁸ Vgl. A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter, 147.

³²⁹ Vgl. K. ALGERMISSEN, Art.: Diakonissen, 327.

³³⁰ Vgl. D. ANSORGE, Diakonat der Frau, 40.

³³¹ Vgl. ebd., 41.

5.4 Die aktuelle Situation in den nicht-katholischen Kirchen

5.4.1 Die orthodoxe Kirche

Die Ordination von Diakoninnen ist nach orthodoxem Kirchenrecht bis heute gültig, da sie von drei Konzilen (Nicäa 325, Chalcedon 451 sowie das sog. Trullanum 691/92) anerkannt und durch keine authentische kirchliche Entscheidung aufgehoben wurde. Die ordinierten Diakoninnen gehören in der orthodoxen Kirche dem ordinierten Klerus an,³³² wenngleich das Diakoninnenamt „*keinen* sakramentalen, mit dem Presbyterat vergleichbaren Weihegrad“³³³ darstellt.

Weil „ohnehin feststeht, dass er [der Frauendiakonat, Anmerkung C.P.] Teil der kirchlichen Tradition ist“³³⁴, wird die Wiederbelebung des weiblichen Diakonats von Bischöfen, Theologinnen und Theologen durchaus gefordert. Dennoch mangelt es auf der gesamtorthodoxen Ebene an der Realisierung.³³⁵ In der Praxis ist die Diakoninnenweihe selten und beschränkt sich auf einige griechische Frauenklöster sowie einige Nonnen in den altorientalischen Kirchen.³³⁶

Sollte es also innerhalb der orthodoxen Kirche zum tatsächlichen Versuch der Erneuerung des weiblichen Diakonats kommen, stehen diesem Anliegen keine kanonischen Schwierigkeiten im Weg. Die Wiederbelebung des Diakonats für Frauen wäre nach Evangelos Theodorou besonders unter ökumenischem Gesichtspunkt wünschenswert, da der „Geist des echten Ökumenismus“³³⁷ es fordert, möglichst den Zustand wiederherzustellen, der den christlichen Kirchen vor der Kirchenspaltung gemeinsam war. Dieser umfasst auch ein weibliches Diakonat.³³⁸ Daher fordert Theodorou sowohl für die orthodoxe als auch für die katholische Kirche, „dass sowohl die orthodoxe Kirchen [*sic*], wie auch die Päpstliche Glaubenskongregation und vor

³³² Vgl. E. THEODOROU, Frauenordination, 55f.

³³³ B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 109.

³³⁴ Ebd., 109.

³³⁵ Vgl. ebd., 109f.

³³⁶ Vgl. E. THEODOROU, Frauenordination, 55f.

³³⁷ Ebd., 57.

³³⁸ Vgl. ebd., 57.

allem das offizielle päpstliche Lehramt die Wiederherstellung des apostolischen Diakonissenamtes weder ablehnen noch blockieren³³⁹.

5.4.2 Die armenisch-apostolische Kirche

Eine Besonderheit des weiblichen Diakonats in der armenisch-apostolischen Kirche liegt darin, dass es keineswegs von Anbeginn des armenischen Christentums an bestand und sich vergleichsweise spät entwickelte. Sowohl Entstehungszeit als auch Entstehungsort des weiblichen Diakonats in der armenischen Kirche sind nach heutigem Stand der Forschung nicht eindeutig geklärt. Die Entstehung des weiblichen Diakonats kann frühestens ab dem 11. Jahrhundert angenommen werden.³⁴⁰ In seiner vollen Ausformung wurde das Diakoninnenamt in der armenisch-apostolischen Kirche erst im Jahr 1851 eingeführt oder wiedereingeführt.³⁴¹ Das Amt entwickelte sich nicht wie in der Urkirche aus den Erfordernissen in der Taufliturgie und der Mission, sondern aus den hochmittelalterlichen und neuzeitlichen monastischen Bewegungen für Frauen, zu denen Männer keinen Zutritt hatten.³⁴² Somit stand das weibliche Diakonat in engem Bezug zu den Klöstern, da der Dienst der Diakoninnen auf die Klosterliturgie beschränkt war. Eine Neuerung hinsichtlich des Tätigkeitsbereiches weiblicher Diakone ergab sich aus der Weihe von Sr. Hripsime³⁴³ zur Diakonin. Sie wurde im Jahr 1982 geweiht, obwohl abzusehen war, dass ihr Kloster schließen werde³⁴⁴, und übte ihr Amt nicht nur im Rahmen der Klosterliturgie, sondern auch in Pfarrkirchen aus. Sie gründete zwar ein weiteres Frauenkloster, dessen Schwestern wurden jedoch nicht zu Diakoninnen geweiht. Somit verstarb mit Sr. Hripsime im Jahr 2007 die letzte Diakonin der armenisch-apostolischen Kirche.³⁴⁵

Über den Rang der Diakoninnen im Vergleich zu den Diakonen findet man unterschiedliche Beurteilungen. Kristin Arat spricht unter Berufung auf einen Brief des Patriarchen von einer Gleichstellung von männlichen und weiblichen Diakonen, da beide

³³⁹ E. THEODOROU, Frauenordination, 57.

³⁴⁰ Vgl. J. DUM-TRAGUT, Diakoninnen, 71–73.

³⁴¹ Vgl. K. ARAT, Weihe der Diakonin, 69.

³⁴² Vgl. J. DUM-TRAGUT, Diakoninnen, 82.

³⁴³ In der Literatur ist auch die Schreibweise *Hřip'sime* zu finden. Vgl. J. DUM-TRAGUT, Diakoninnen, 79.

³⁴⁴ Vgl. K. ARAT, Weihe der Diakonin, 69.

³⁴⁵ Vgl. J. DUM-TRAGUT, Diakoninnen, 80.

dem Klerus angehören und dieselben Befugnisse haben.³⁴⁶ Jasmine Dum-Tragut hingegen verweist darauf, dass Diakoninnen trotz der (den männlichen Diakonen) gleichen Weihe³⁴⁷, der gleichen Gewandinsignien und einiger gleicher Funktionen den Diakonen nicht gleichgestellt sind, da sie vom Betreten des Altarraumes, dem Verteilen der Kommunion und der Assistenz bei der Sakramentenspendung ausgeschlossen sind. In der Praxis dürften Diakoninnen dennoch in diesen Bereichen tätig gewesen sein.³⁴⁸

Trotz der theoretischen (und in der Praxis gelebten?) Gleichstellung von männlichen und weiblichen Diakonen wissen jedoch viele Laien der armenischen Kirche nicht um die Existenz des Diakonats für Frauen. Dies mag dem Frauenbild der orientalischen Gesellschaft geschuldet sein, dem zufolge die Frau in erster Linie als Hausherrin und Mutter für ihre Familie verantwortlich ist. Die armenischen Frauen zeigen allgemein auch kaum Interesse an pastoralen Aufgaben, ebenso wenig wie männliche Laien. Die Laien haben zwar dem armenischen Kirchenrecht zufolge viele Rechte, jedoch sind pastorale Aufgaben „den Laien, Männern wie Frauen, überhaupt fremd“³⁴⁹. Der tatsächliche Tätigkeitsbereich von Frauen beschränkt sich auf die Mitarbeit in karitativen Ausschüssen der Gemeinde und auf das Singen im Kirchenchor. Somit kämpft die armenisch-apostolische Kirche heute darum, dass das weibliche Diakonatsamt nicht zum Relikt wird.³⁵⁰

5.4.3 Die reformatorischen Kirchen

In den reformatorischen Kirchen gibt es besonders seit dem 19. Jahrhundert karitativ tätige Diakonissen.³⁵¹ Impulse für die Erneuerung des Diakonats gaben die sogenannte Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, mit der „der Wille zu sozialer Hilfe und guten Werken aus christlichem Geist einherging“³⁵², sowie die prekäre Situation der Arbeiterschaft im Frühkapitalismus. Davon angeregt entstand im Jahr 1836

³⁴⁶ Vgl. K. ARAT, Weihe der Diakonin, 69.

³⁴⁷ Die Weihe zur Diakonin erfolgt mit dem gleichen Weihetext wie die Diakonenweihe. Ausgelassen werden nur jene Textstellen, die sich auf ein späteres Priesteramt der männlichen Diakone beziehen. Vgl. K. ARAT, Weihe der Diakonin, 67.

³⁴⁸ Vgl. J. DUM-TRAGUT, Diakoninnen, 82f.

³⁴⁹ K. ARAT, Weihe der Diakonin, 68.

³⁵⁰ Vgl. ebd., 67f.

³⁵¹ Vgl. B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 112.

³⁵² D. REININGER, Diakonatsamt der Frau, 182.

das erste Mutterhaus, in dem Diakonissen tätig waren. Die Zahl dieser Mutterhäuser stieg rasch, sodass 90 Jahre nach der Gründung des ersten bereits 106 Mutterhäuser bestanden. Der Gründer des ersten Mutterhauses, Theodor Fliedner, gebrauchte den Begriff „Diakonisse“ gleichbedeutend mit „barmherzige Schwester“ und „Pflegerin“, wodurch es zu einer Vermischung des biblischen Diakoninnenamtes als Gemeindeamt und karitativ tätigen „Schwestern“ kam.³⁵³

Neben den Diakonissen, die in der Kranken- und Altenpflege, in Kinderbetreuungsstätten, in der Arbeit mit psychisch kranken und behinderten Menschen arbeiten³⁵⁴, gibt es in evangelischen Kirchen heute auch Diakoninnen. Diese gehen auf die von Johann Hinrich Wichern im Jahr 1833 gegründete Brüderhausdiakonie zurück, deren (männliche) Mitglieder in Anlehnung an die vorhin genannten Mutterhaus-Diakonissen als „Diakone“ bezeichnet wurden, wenngleich sie kein kirchliches Amt innehatten. Seit 1968 werden auch Frauen in diese Brüderhäuser, ab diesem Zeitpunkt „Diakonenanstalten“ genannt, aufgenommen. Diese werden als Diakoninnen bezeichnet.³⁵⁵

Ob die Diakoninnen, Diakone und Diakonissen im Sinne eines kirchlichen Amtes oder als Sammelberufsbezeichnung zu verstehen sind, wird innerhalb der evangelischen Kirchen diskutiert. Hierbei sind die gestuften Beauftragungsformen der evangelischen Kirchen zu beachten: Ordiniert werden Pfarrerinnen und Pfarrer durch einen Bischof, Propst oder Oberkirchenrat. Diakone, Diakoninnen und Diakonissen werden „eingesegnet“, wodurch sie in die Bruder- bzw. Schwesternschaft aufgenommen werden und lebenslang für den diakonischen Auftrag der Kirche zur Verfügung stehen. Jene Mitarbeiter der Diakonie, die nicht lebenslang verpflichtet werden wollen, werden lediglich beauftragt.³⁵⁶ Ob die Einsegnung nun „in ihrer Qualität der Ordination zum Pfarramt gleichwertig ist“³⁵⁷, steht zur Diskussion.

³⁵³ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 183–189.

³⁵⁴ Vgl. ebd., 189.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 199–207.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 224f.

³⁵⁷ Ebd., 225.

5.4.4 Die anglikanische Kirche

In der anglikanischen Kirche gab es seit den 1880er-Jahren Diakonissen.³⁵⁸ Diese sind jedoch nicht mit den Diakonissen der reformatorischen Kirchen gleichzusetzen. Die Schwesternschaften der anglikanischen Kirche entstanden zwar nach protestantischem Vorbild, wurden aber bald den Bischöfen unterstellt und für den Einsatz in Pfarrgemeinden bestimmt.³⁵⁹ In den Jahren 1986/87 wurde in der anglikanischen Kirche das Frauendiakonat eingeführt, im Zuge dessen sich der Großteil der Diakonissen zu Diakoninnen weihen ließ.³⁶⁰ Zum Diakonissenamt werden keine neuen Bewerberinnen mehr zugelassen, da dieses Amt auf Dauer abgeschafft werden soll. Die Diakoninnen gehören nun dem Klerus an und sind den männlichen Diakonen gleichgestellt.³⁶¹ 1992 führte die anglikanische Kirche auch die Priesterweihe für Frauen ein, was jedoch von heftigen Diskussionen und Kirchenaustritten begleitet wurde. Das anglikanische Diakonat bildet bei Männern wie Frauen im Grunde eine Durchgangsstufe zur Priesterweihe.³⁶²

5.4.5 Die altkatholische Kirche

Die altkatholische Kirche erlebte eine ähnliche Entwicklung wie die anglikanische. In den Jahren 1982 bis 1987 wurde das Diakonat für Frauen eingeführt³⁶³, wobei heftig diskutiert wurde, ob das Diakonat als innerhalb des dreifachen apostolischen Amtes (Bischof, Presbyter, Diakon) stehend oder als ergänzendes Amt außerhalb desselben gelten sollte. 1985 wurde das Weiheformular für die Diakoninnenweihe freigegeben. Dieses war – bis auf wenige Ausnahmen in Bezug auf biblische Rekurse – dem für die Diakonenweihe gleichlautend.³⁶⁴ Im Jahr 1996 wurden Frauen auch zur Priesterweihe zugelassen, was ebenso wie in der anglikanischen Kirche zu heftigen Diskussionen führte.³⁶⁵

³⁵⁸ Vgl. B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 112.

³⁵⁹ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 314–316.

³⁶⁰ Vgl. B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 112.

³⁶¹ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 342–344.

³⁶² Vgl. B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 112.

³⁶³ Vgl. ebd., 112.

³⁶⁴ Vgl. D. REININGER, Diakonat der Frau, 414–417.

³⁶⁵ Vgl. B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 112.

6 Zusammenfassung und Ausblick

6.1 Zusammenfassung

Diese Arbeit war von der Frage geleitet, wie das Diakonat der Frau in den neutestamentlichen Texten bezeugt ist und welche Konsequenzen daraus für die aktuelle Debatte um eine mögliche Öffnung des Diakonats für Frauen gezogen werden können. In diesem abschließenden Kapitel sollen nun die zentralen Gedanken der Arbeit zusammengefasst und mit dem Blick auf Handlungsmöglichkeiten für die aktuelle Debatte ausgewertet werden.

Zusammenfassend bleibt zur historischen Entwicklung der Diskussion festzuhalten, dass die Frage nach dem weiblichen Diakonat bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts diskutiert wird. Das zweite Vatikanische Konzil führte zwar mit dem Ständigen Diakonat für Männer eine Neuerung innerhalb der Ämterstruktur ein, enthielt sich jedoch aller Äußerungen hinsichtlich des weiblichen Diakonats. In den 1970er- und 1980er-Jahren richteten verschiedene Diözesansynoden in Anlehnung an das Votum der Würzburger Synode die Bitte an den Papst, das Diakonat für Frauen erneut zu prüfen und Frauen gegebenenfalls zur Diakonatsweihe zuzulassen. Im Jahr 2001 wurden von Seiten des Vatikans zwar die bis dahin entstandenen Vorbereitungsdienste für Diakoninnen untersagt, zur Diakoninnenweihe selbst wurde jedoch erneut keine Aussage getroffen. Eine tatsächliche Neuerung im Standpunkt des Vatikans zur Frage der Diakoninnen bildeten die Aussagen von Papst Franziskus im Jahr 2016, in denen er zunächst die Prüfung des Diakonats für Frauen befürwortete, diese jedoch bald auf das weibliche Diakonat in der Urkirche beschränkte.

In der aktuellen Diskussion werden vor allem die (von der Kirche selbst geforderte) Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen, die Forderung nach der Ausrichtung der Amtsstruktur an den gegebenen Aufgaben sowie die pastorale Notwendigkeit eines Diakonats für Frauen ins Treffen geführt. Darüber hinaus wird gefordert, das Diakonat seinem Wesen nach auch stärker diakonisch und weniger liturgisch auszurichten, was eine Zulassung für Frauen erleichtern würde.

Zur Entwicklung des Amtes in der Urkirche bleibt festzuhalten, dass diese nicht einheitlich verlaufen ist, was im Blick auf die Bibelstellen zum weiblichen Diakonats bedeutet, dass hier nicht von einer voll entwickelten Amtsstruktur ausgegangen werden darf. Die paulinischen Gemeinden waren ebenso wie die johanneischen stark charismatisch geprägt. In den paulinischen Gemeinden entstanden die Amtsstrukturen aus den Charismen der Gemeindemitglieder, während in den johanneischen lange eine egalitäre Ordnung herrschte. Für judenchristliche Gemeinden war die Leitung durch Gremien bzw. Kollegien typisch.

In der aktuellen Diskussion darf auch nicht außer Acht gelassen werden, wie der Begriff *diakonia* in den neutestamentlichen Schriften verwendet wurde. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Bezeichnung von Missionstätigkeit, Verkündigung und Mitarbeit in der Gemeindeleitung. Der Tischdienst und die karitative Tätigkeit stehen bei der neutestamentlichen Verwendung von *diakonia* eher im Hintergrund.

In der Auseinandersetzung mit Phil 1,1 ließ sich feststellen, dass den erwähnten *diakono*i und *episkopoi* eine gewisse Vorrangstellung zukommt, welche bereits auf eine Amtsbezeichnung schließen lässt. Aufgrund des inklusiven Sprachgebrauchs der antiken Sprachen ist davon auszugehen, dass bei den (grammatikalisch männlichen) *diakono*i auch Frauen mitbezeichnet sind. In Röm 16,1f begegnet mit Phöbe die einzige im Neuen Testament namentlich erwähnte Diakonin. Diese war als Diakonin vermutlich in der Gemeindeleitung tätig. Die Bezeichnung als *prostatis* dient als inhaltliche Füllung des *diakonos*-Titels und weist neben karitativ-sozialen Tätigkeiten auf geistliche Aufbauarbeit und eventuell auch Verkündigungstätigkeit der Phöbe hin. Die Erwähnung von recht uneindeutig bezeichneten Frauen innerhalb der Ämterpiegel in 1 Tim 3,8–13 lässt den Schluss zu, dass zur Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe Frauen als Diakoninnen tätig waren, weswegen sie im „Diakonenspiegel“ auch erwähnt werden. Gemäß der Tendenz des zweiten Jahrhunderts, Frauen im Versuch der Abwehr von Irrlehren aus der Verkündigungstätigkeit und aus leitenden Funktionen zu verdrängen, „versteckte“ der Verfasser des ersten Timotheusbriefes die Anforderungen an die Diakoninnen gleichsam zwischen jenen an die Diakone.

Ein Blick in die Wirkungsgeschichte dieser neutestamentlichen Stellen hat gezeigt, dass das weibliche Diakonat in regional unterschiedlichen Formen über Jahrhunderte fortbestand. Die Aufgaben von Diakoninnen bestanden in der frühen Kirche vor allem in der Katechese, der Verkündigung und der Taufassistenz und dehnten sich auf die Kommunikation mit Nachbarkirchen und Ordnungsdienste bei Mahlfeiern aus. In der Ostkirche war das weibliche Diakonat weit verbreitet, da die gesellschaftliche Trennung von Männern und Frauen die Tätigkeit von Diakoninnen notwendig machte. In der lateinischen Kirche stieß das Diakoninnenamt hingegen aufgrund eines falschen Verständnisses eher auf Ablehnung.

Ein kurzer ökumenischer Vergleich zeigte, dass in anderen christlichen Konfessionen seit mehreren Jahrzehnten die Tendenz besteht, das Diakonat für Frauen wieder zu beleben. In den altkatholischen, anglikanischen und reformatorischen Kirchen wurde das weibliche Diakonat größtenteils in der Praxis wiedereingeführt. In der armenisch-apostolischen sowie in der orthodoxen Kirche besteht das Diakonat für Frauen in der Theorie, jedoch sind kaum ordinierte Diakoninnen anzutreffen.

6.2 Ausblick

Es stellt sich nun die Frage, welche Auswirkungen das Ergebnis dieser Arbeit auf die aktuelle Debatte um die Öffnung des Diakonats für Frauen hat.

Die vorliegende Arbeit zum Diakonat der Frau hat gezeigt, dass dieses in der lateinischen Kirche zwar keineswegs über eine durchgängige Tradition verfügt, dadurch aber eine mögliche Wiederbelebung dieses Amtes nicht ausgeschlossen wird. Der historische Befund machte deutlich, dass Frauen in der Urkirche durchwegs Leitungsfunktionen innehatten, deren tatsächlicher Umfang aller Wahrscheinlichkeit nach nur bruchstückhaft überliefert wurde.³⁶⁶ Darüber hinaus ist das Amt der Diakonin sowohl im Neuen Testament als auch in der frühen Kirche bezeugt. „Angesichts des überwältigenden literarischen und epigraphischen Befundes für den Diakonat der Frau

³⁶⁶ Vgl. S. SCHREIBER, Arbeit mit der Gemeinde, 225f.

scheint heute eine liturgiehistorisch begründete Ablehnung wissenschaftlich gesehen fragwürdig.“³⁶⁷

Zu bedenken bleibt auch, dass in der frühen Kirche die Ämter vor allem gemäß den Anforderungen der gesellschaftlichen Situation geschaffen und gestaltet wurden. Mit Gerhard Lohfink lässt sich festhalten: „Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat sich in einem geradezu erregenden Prozeß neue Ämter geschaffen und alte Ämter sterben lassen.“³⁶⁸ Da die Kirche keine endgültige und fertige Größe darstellt, sondern sich als fortlaufendes (und damit auch der Veränderung unterliegendes) Werk der Schöpfung Gottes versteht³⁶⁹, ließe sich an die Praxis der frühen Kirche durchaus anschließen und die Ämterstruktur nach den Erfordernissen der gegenwärtigen Situation gestalten. Dass die pastorale Notwendigkeit für ein weibliches Diakonat heute gegeben ist, haben Brigitte Gruber-Aichberger³⁷⁰ und Peter Hofer³⁷¹ eindeutig dargelegt.

Auch das ökumenische Interesse spricht für die Wiedereinführung des weiblichen Diakonats, da es im Sinne der Annäherung der christlichen Konfessionen ein Anliegen sein sollte, „das wiederherzustellen, was wir in den vor der Kirchenspaltung liegenden Jahrhunderten gemeinsam besaßen“³⁷². Dies beinhaltet auch die Öffnung des Diakonats für Frauen.

In Bezug auf den Einwand der Einheitlichkeit des Ordo lassen sich oft weihetheologische Ambivalenzen feststellen. Das (männliche) Diakonat wird einerseits als wesentlicher Teil des Ordo angesehen, andererseits wird oft die Differenz zum Priesteramt betont und die diakonalen Aufgaben werden dem allgemeinen Priestertum bzw. den Laiendiensten zugeordnet.³⁷³ Hier gilt es noch zu klären, inwieweit das Diakonat und die diakonischen Tätigkeiten *allein* dem dreistufigen Ordo zuzuordnen sind. Darüber hinaus steht meiner Einsicht nach das im Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführte Ständige Diakonat³⁷⁴, das

³⁶⁷ B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 98.

³⁶⁸ G. LOHFINK, Weibliche Diakone, 336.

³⁶⁹ Vgl. ebd., 336.

³⁷⁰ Vgl. B. GRUBER-AICHBERGER, Gedanken zum „Diakonat der Frauen“, 374–378.

³⁷¹ Vgl. P. HOFER, Berufsbild des weiblichen Diakonates, 386–389.

³⁷² E. THEODOROU, Frauenordination, 57.

³⁷³ Vgl. B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 100.

³⁷⁴ Hier sei nochmals angemerkt, dass dieses über keine durchgängige kirchliche Tradition verfügt. Vgl. T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon, 130.

auch verheirateten Männern offensteht, ebenso in einem gewissen Widerspruch zur Einheit des dreistufigen Ordo wie es bei Diakoninnen der Fall wäre.

Aus den vorliegenden Überlegungen lässt sich schließen, dass eine Öffnung des Diakonats für Frauen keineswegs der kirchlichen Tradition widersprechen würde, da die urkirchliche Praxis, Frauen als Diakoninnen einzusetzen, sehr gut belegt ist. „Die Zulassung der Frau zum Diakonats ist [...] in der lateinischen Kirche problemlos möglich.“³⁷⁵ Mit Blick auf die pastoralen Gegebenheiten erscheint ein solches „weibliches Diakonats“ als notwendig und wünschenswert.

Daher sollte es der katholischen Kirche ein Anliegen sein, Frauen zur Diakoninnenweihe zuzulassen. Dieses Amt ließe sich gleichberechtigt mit dem aktuell existierenden Ständigen Diakonats für Männer gestalten, wodurch sichergestellt würde, dass der „Ordo mit dem tatsächlichen ekklesialen Leben kongruent bleibt“³⁷⁶.

Abschließend möchte ich auf das von mir an den Beginn der Arbeit gestellte programmatische Zitat aus Evangelii Gaudium verweisen: „Doch müssen die Räume für eine wirksamere weibliche Gegenwart in der Kirche noch erweitert werden. Denn das weibliche Talent ist unentbehrlich in allen Ausdrucksformen des Gesellschaftslebens [...].“ (EG 103)

³⁷⁵ ARAT, Kristin, Diakonissen der armenischen Kirche, 38.

³⁷⁶ B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte, 99.

Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

AKK	Archiv für katholisches Kirchenrecht
Art.	Artikel
Bd.	Band
Begr.	Begründer(in)
BiKi	Bibel und Kirche
can.	Kanon
EG	Evangelii Gaudium
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FS	Festschrift
GS	Gaudium et spes
Hrsg.	Herausgeber(in)
hrsg. v.	herausgegeben von
HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
LG	Lumen Gentium
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NEB.NT	Die Neue Echter-Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung
QD	Questiones disputatae
rev. EÜ	revidierte Einheitsübersetzung
SKK-NT	Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
V.	Vers
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche

Bibliographie

Primärliteratur

Texte aus der Heiligen Schrift werden – sofern nicht anders angegeben – nach der revidierten Einheitsübersetzung zitiert:

KATHOLISCHES BIBELWERK, Die Bibel. Einheitsübersetzung, mit Informationen zu Geschichte, Kultur und Theologie, Revidierte Einheitsübersetzung 2017, Stuttgart 2017.

Weitere verwendete Ausgaben der Heiligen Schrift sind:

HAINZ, Josef, Münchener Neues Testament. Studienübersetzung, Düsseldorf ⁸2007.

NESTLE, Eberhard (Begr.)/ALAND, Barbara und Kurt (Hrsg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁸2014.

Sekundärliteratur

ALGERMISSEN, Konrad, Art.: Diakonissen, in: LThK 3, 327-328; [zit: K. ALGERMISSEN, Art.: Diakonissen].

ANSORGE, Dirk, Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand, in: BERGER, Teresa/GERHARDS, Albert (Hrsg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, Pietas Liturgica. Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft, hrsg. v. BECKER, Hansjakob, Bd. 7, St. Ottilien 1990, 31-65; [zit: D. ANSORGE, Diakonat der Frau].

ARAT, Kristin, Die Diakonissen der armenischen Kirche in kanonischer Sicht, Studien zur armenischen Geschichte, Bd. 18, Wien, 1990; [zit: ARAT, Kristin, Diakonissen der armenischen Kirche].

ARAT, Kristin, Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche, in: BERGER, Teresa/GERHARDS, Albert (Hrsg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, Pietas Liturgica. Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft, hrsg. v. BECKER, Hansjakob, Bd. 7, St. Ottilien 1990, 67-76; [zit: K. ARAT, Weihe der Diakonin].

- BARTH, Karl, Erklärung des Philipperbriefes, Zollikon ⁶1947; [zit: K. BARTH, Erklärung des Philipperbriefes].
- BERGER, Klaus, Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion, München 2008; [zit: K. BERGER, Die Urchristen].
- BERGER, Klaus, Priesterweihe auch für Frauen?, Münster 2012; [zit: K. BERGER, Priesterweihe].
- BIEBERSTEIN, Sabine, Der Brief des Paulus nach Philippi. Eine vielschichtige Kommunikation mit einer vielleicht doch nicht ganz idealen Lieblingsgemeinde, in: BiKi 64 (2009) 2-9; [zit: S. BIEBERSTEIN, Brief des Paulus nach Philippi].
- BIEBERSTEIN, Sabine/EGGER, Dorothea/KUTZELMANN, Sabine, Prophetinnen – Apostelinnen – Diakoninnen. Frauen in den paulinischen Gemeinden, Werkstatt Bibel, hrsg. v. BIBELPASTORALE ARBEITSTELLE SKB, Bd. 5, Stuttgart 2003; [zit: S. BIEBERSTEIN u.a., Prophetinnen – Apostelinnen – Diakoninnen].
- BIERNATH, Andrea, Mißverständene Gleichheit. Die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt, Stuttgart 2005; [zit: A. BIERNATH, Mißverständene Gleichheit].
- BORSE, Udo, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief, SKK-NT, hrsg. v. MÜLLER, Paul-Gerhard, Bd. 13, Stuttgart 1985; [zit: U. BORSE, Timotheusbrief].
- DEMEL, Sabine, Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten, Freiburg im Breisgau 2012; [zit: S. DEMEL, Frauen und kirchliches Amt].
- DUM-TRAGUT, Jasmine, Diakoninnen in der Armenisch-Apostolischen Kirche, in: WINKLER, Dietmar W. (Hrsg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien – Berlin 2010, 71-85; [zit: J. DUM-TRAGUT, Diakoninnen].
- DÜREN, Sabine, Diakonat der Frau? Fragen zur Stellung der Frau in der Kirche, Buttenwiesen 2000; [zit: S. DÜREN, Diakonat der Frau?].
- EISEN, Ute E., Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, hrsg. v. RITTER, Adolf Martin, Bd. 61, Göttingen 1996; [zit: U. E. EISEN, Amtsträgerinnen].

- ELLINGER, Winfried, Mit Paulus unterwegs in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, Stuttgart 2007; [zit: W. ELLINGER, Mit Paulus unterwegs].
- ERNST, Michael, Die Funktionen der Phöbe (Röm 16,1f.) in der Gemeinde von Kenchreai, in: REITERER, Friedrich V./EDER, Petrus OSB (Hrsg.), Liebe zum Wort. Beiträge zur klassischen und biblischen Philologie, FS für P. Ludger Bernhard OSB, Salzburg – Wien 1993, 141-154; [zit: M. ERNST, Die Funktionen der Phöbe].
- FRANK, Karl Suso, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u.a. ²1997; [zit: K. S. FRANK, Geschichte der Alten Kirche].
- GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg im Breisgau ⁷1976; [zit: GEMEINSAME SYNODE, Beschlüsse der Vollversammlung].
- GIELEN, Marlis, Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe, in: SCHMELLER, Thomas/EBNER, Martin/HOPPE Rudolf (Hrsg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, QD, hrsg. v. HÜNERMANN, Peter/SÖDING, Thomas, Bd. 239, Freiburg im Breisgau 2010, 129-165; [zit: M. GIELEN, Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen].
- GIELEN, Marlis, Frauen als Diakone in paulinischen Gemeinden, in: WINKLER, Dietmar W. (Hrsg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien – Berlin 2010, 11-39; [zit: M. GIELEN, Frauen als Diakone].
- GNILKA, Joachim, Der Philipperbrief. Auslegung, HThK, hrsg. v. WIKENHAUSER, Alfred/VÖGTLE, Anton/SCHNACKENBURG, Rudolf, Bd. 10, Freiburg im Breisgau ⁴1968.; [zit: J. GNILKA, Der Philipperbrief].
- GROEN, Basilius J., Einige liturgische und ökumenische Aspekte des Frauendiakonats, in: WINKLER, Dietmar W. (Hrsg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien – Berlin 2010, 89-115; [zit: B. J. GROEN, Liturgische und ökumenische Aspekte].
- GRUBER-AICHBERGER, Brigitte, Gedanken zum „Diakonat der Frauen“, in: ThPQ 144 (1996) 374-378; [zit: B. GRUBER-AICHBERGER, Gedanken zum „Diakonat der Frauen“].

- HAUSAMMANN, Susanne, Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten. Bd. 2: Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche. Gemeindeleben in der Zeit der Christenverfolgungen und Konstantinischen Wende, Neukirchen-Vluyn 2001; [zit: S. HAUSAMMANN, Alte Kirche].
- HEINE, Susanne, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1986; [zit: S. HEINE, Frauen der frühen Christenheit].
- HENTSCHEL, Anni, Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, WUNT II, hrsg. v. FREY, Jörg u.a., Bd. 226, Tübingen 2007; [zit: A. HENTSCHEL, Diakonia im Neuen Testament].
- HENTSCHEL, Anni, Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie, Biblisch-Theologische Studien, hrsg. v. FREY, Jörg u.a., Bd. 136, Neukirchen-Vluyn 2013; [zit: A. HENTSCHEL, Gemeinde, Ämter, Dienste].
- HOFER, Peter, Anmerkungen zu einem Berufsbild des weiblichen Diakonates, in: ThPQ 144 (1996) 386-389; [zit: P. HOFER, Berufsbild des weiblichen Diakonates].
- JENSEN, Anne, Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Theologische Frauenforschung in Europa, hrsg. v. MEYER-WILMES, Hedwig/WACKER, Marie-Theres, Bd. 9, Münster – Hamburg – London ²2003; [zit: A. JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter].
- KALSBACH, Adolf, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, hrsg. v. KIRSCH, Johann Peter/GÖLLER, Emil/DAVID, Emmerich, Bd. 22, Freiburg im Breisgau 1926; [zit: A. KALSBACH, Altkirchliche Einrichtung].
- KASPER, Walter Kardinal, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg im Breisgau 2011; [zit: W. KASPER, Katholische Kirche].
- KLAIBER, Walter, Der Römerbrief, Die Botschaft des Neuen Testaments, hrsg. v. KLAIBER, Walter, Neukirchen-Vluyn 2009; [zit: W. KLAIBER, Der Römerbrief].
- KLAUCK, Hans-Josef, Die Autorität des Charismas. Zehn neutestamentliche Thesen zum Thema, in: DERS., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 223-231; [zit: H.-J. KLAUCK, Die Autorität des Charismas].

- KLAUCK, Hans-Josef, Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum, in: DERS., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 11-28; [zit: H.-J. KLAUCK, Hausgemeinde als Lebensform].
- KNOCH, Otto, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief, NEB.NT, hrsg. v. GNILKA, Joachim/SCHNACKENBURG, Rudolf, Bd. 14, Würzburg ²1990; [zit: O. KNOCH, 1. und 2. Timotheusbrief].
- KONGREGATIONEN FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG UND FÜR DEN KLERUS, Notifikation der Kongregationen vom 17. September 2001 zum Diakonat der Frau, in: AKK 170 (2001) 481f; [zit: KONGREGATIONEN, Notifikation zum Diakonat der Frau].
- KREIML, Josef, Die Rolle der Frau in der Kirche, Illertissen 2014; [zit: J. KREIML, Rolle der Frau].
- KRIMMER, Heiko, Römerbrief, EDITION C Bibelkommentar zum Neuen Testament, hrsg. v. MAIER, Gerhard, Neuhausen-Stuttgart 1996; [zit: H. KRIMMER, Römerbrief].
- LAMPE, Geoffrey William Hugo (Hrsg.), A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961; [zit: G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon].
- LOHFINK, Gerhard, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: DAUTZENBERG, Gerhard/MERKLEIN, Helmut/MÜLLER, Karlheinz (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum, QD, hrsg. v. RAHNER, Karl/SCHLIER, Heinrich, Bd. 95, Freiburg im Breisgau 1983, 320-338; [zit: G. LOHFINK, Weibliche Diakone].
- MADIGAN, Kevin/OSIEK, Carolyn, Ordained Women in the Early Church. A Documentary History, Baltimore 2005; [zit: K. MADIGAN/C. OSIEK, Ordained Women].
- MAYER, Bernhard, Philipperbrief, Philemonbrief, SKK-NT, hrsg. v. MÜLLER, Paul-Gerhard, Bd. 11, Stuttgart ²1992; [zit: B. MAYER, Philipperbrief].
- MESA ANGULO, José Gabriel, Der Diakonat im Spiegel der Paulusbriefe. Ein neues Verständnis des Diakonats auf der Grundlage von Lumen Gentium 29, in: Diaconia Christi 50 (2015) 32-39; [zit: J. G. MESA ANGULO, Diakonat im Spiegel der Paulusbriefe].
- MICHAELIS, Wilhelm, Kenchreä. Zur Frage des Abfassungsortes des Rm, in: ZNW 25 (1926) 144-154; [zit: W. MICHAELIS, Kenchreä].

- MURDOCH, Paul, Philipperbrief, EDITION C Bibelkommentar zum Neuen Testament, hrsg. v. MAIER, Gerhard, Neuhausen-Stuttgart 1996; [zit: P. MURDOCH, Philipperbrief].
- OBERLINNER, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief, HThK, hrsg. v. WIKENHAUSER, Alfred/VÖGTLE, Anton/SCHNACKENBURG, Rudolf, Bd. 11/2, Freiburg im Breisgau 1994; [zit: L. OBERLINNER, Die Pastoralbriefe].
- PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte. 2. Teilband Apg 13–28, EKK, hrsg. v. BLANK, Josef u.a., Bd. 5, Zürich u.a. 1986; [zit: R. PESCH, Die Apostelgeschichte].
- PESCH, Rudolf, Römerbrief, NEB.NT, hrsg. v. GNILKA, Joachim/SCHNACKENBURG, Rudolf, Bd. 6, Würzburg³1994.; [zit: R. PESCH, Römerbrief].
- PHILIPPI, Paul, Art.: Diakonie I, in: TRE 8, 621-644; [zit: P. PHILIPPI, Art. Diakonie I].
- PILHOFER, Peter, Philippi zur Zeit des Paulus. Eine Ortsbegehung, in: BiKi 64 (2009) 11-17; [zit: P. PILHOFER, Philippi zur Zeit des Paulus].
- RADLBECK-OSSMANN, Regina, Das Argument von der Einheit des Ordo. Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?, in: WINKLER, Dietmar W. (Hrsg.), Diakonats der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien – Berlin 2010, 119-134; [zit: R. RADLBECK-OSSMANN, Argument von der Einheit des Ordo].
- REININGER, Dorothea, Diakonats der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999; [zit: D. REININGER, Diakonats der Frau].
- RITTER, Adolf Martin, Alte Kirche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Martin Ritter, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch, hrsg. v. OBERMANN, Heiko/RITTER, Adolf Martin/KRUMWIEDE Hans-Walter, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn⁵1991.; [zit: A. M. RITTER, Alte Kirche].
- ROLOFF, Jürgen, Art.: Amt / Ämter / Amtsverständnis IV, in: TRE 2, 509-533; [zit: J. ROLOFF, Art.: Amt].
- ROLOFF, Jürgen, Der erste Brief an Timotheus, EKK, hrsg. v. BLANK, Josef u.a., Bd. 15, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988; [zit: J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus].

- SAUNDERS, Ross, Frauen im Neuen Testament. Zwischen Glaube und Auflehnung, Darmstadt 1999; [zit: R. SAUNDERS, Frauen im Neuen Testament].
- SCHELKLE, Karl Hermann, Art.: Amt III, in: LThK 1, 452-454; [zit: K. H. SCHEKLE, Art.: Amt].
- SCHLIER, Heinrich, Der Philipperbrief, Einsiedeln 1980; [zit: H. SCHLIER, Der Philipperbrief].
- SCHLIER, Heinrich, Der Römerbrief, HThK, hrsg. v. WIKENHAUSER, Alfred/VÖGTLE, Anton/SCHNACKENBURG, Rudolf, Bd. 6, Freiburg im Breisgau ³1987; [zit: H. SCHLIER, Der Römerbrief].
- SCHLUEP-MEIER, Christoph, Der Philipperbrief / Der Philemonbrief, Die Botschaft des Neuen Testaments, hrsg. v. KLAIBER, Walter, Neukirchen-Vluyn 2014; [zit: C. SCHLUEP-MEIER, Der Philipperbrief].
- SCHNELLE, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁸2013; [zit: U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament].
- SCHREIBER, Stefan, Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16.6, 12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen, in: New Testament Studies, 46/2 (2000) 204-226; [zit: S. SCHREIBER, Arbeit mit der Gemeinde].
- SCHUMACHER, Thomas, Bischof – Presbyter – Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick, München 2010; [zit: T. SCHUMACHER, Bischof – Presbyter – Diakon].
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, Die Frauen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden, in: BROOTEN, Bernadette/GREINACHER, Norbert (Hrsg.), Frauen in der Männerkirche, München – Mainz 1982, 112-140; [zit: E. SCHÜSSLER FIORENZA, Frauen].
- THEOBALD, Michael, Römerbrief. Kapitel 12–16, SKK-NT, hrsg. v. MÜLLER, Paul-Gerhard, Bd. 6/2, Stuttgart 1993; [zit: M. THEOBALD, Römerbrief].
- THEODOROU, Evangelos, Frauenordination in der Orthodoxen Kirche? Anmerkungen zum Diakonat der Frau, in: WINKLER, Dietmar W. (Hrsg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive, Wien – Berlin 2010, 43-57; [zit: E. THEODOROU, Frauenordination].

TORJESEN, Karen Jo, *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*, San Francisco 1993; [zit: K. J. TORJESEN, *When Women Were Priests*].

WAGNER, Jochen, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, TANZ, hrsg. v. BERGER, Klaus, Bd. 53, Tübingen 2011; [zit: J. WAGNER, *Anfänge des Amtes*].

WEISER, Alfons, *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission*, in DAUTZENBERG, Gerhard/MERKLEIN, Helmut/MÜLLER, Karlheinz (Hrsg.), *Die Frau im Urchristentum*, QD, hrsg. v. RAHNER, Karl/SCHLIER, Heinrich, Bd. 95, Freiburg im Breisgau 1983, 158-181; [zit: A. WEISER, *Die Rolle der Frau*].

Online-Quellen

MARTIN, Kilian, *Diskussionen um Papst-Worte zum Diakonat*, in: Internetportal katholisch.de. URL: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/diskussionen-um-papst-worte-zum-diakonat> (Stand: 21.3.17); [zit: K. MARTIN, *Diskussionen um Papst-Worte*].

NEUWIRTH, Dietmar, *Wirbelwind Franziskus und die Frauenfrage*, in: Die Presse. URL: <http://diepresse.com/home/panorama/religion/5098719/Franziskus-und-die-Frauenfrage> (Stand: 21.3.17); [zit: D. NEUWIRTH, *Wirbelwind Franziskus*].

[Der Standard], *Papst richtet Prüfkommision zu Frauen-Diakonat ein*. URL: <http://derstandard.at/2000042157160/Papst-richtet-Pruefkommission-zu-Frauen-Diakonat-ein> (Stand: 21.3.17); [zit: [Der Standard], *Prüfkommision zu Frauen-Diakonat*].

[Linzer Fernkurse], *Der 1. Korintherbrief*. URL: http://dioezese-linzold.at/redsys/data/bibelwerk/1_Korintherbrief.pdf (Stand: 21.3.17); [zit: [Linzer Fernkurse], *Der 1. Korintherbrief*].

[Radio Vatikan], *Vatikan: Kommission zum Diakonat der Frau gegründet*. URL: http://de.radiovaticana.va/news/2016/08/02/vatikan_kommission_zum_diakonat_der_frau_gegr%C3%BCndet/1248702 (Stand: 21.3.17); [zit: [Radio Vatikan], *Kommission zum Diakonat der Frau gegründet*].

Abstract

Deutsche Fassung

Die Frage nach der Öffnung des Diakonats für Frauen wird innerhalb der katholischen Kirche seit etwa einem Jahrhundert diskutiert und rückte durch eine im Mai 2016 von Papst Franziskus angekündigte und im August 2016 gegründete Kommission, die das weibliche Diakoniat in der Urkirche untersuchen soll, erneut in das öffentliche Interesse. Angestoßen durch diese Überlegungen von Seiten des Vatikans geht diese Arbeit der Frage nach dem weiblichen Diakoniat in der Urkirche nach.

Zunächst wird die Entwicklung der Diskussion um die Öffnung des Diakonats für Frauen in der katholischen Kirche nachgezeichnet und danach werden aktuelle Überlegungen vorgestellt. Anschließend folgt als Basis für die darauffolgende Analyse ausgewählter Bibelstellen eine Darstellung der Entwicklung des Amtes sowie der Bedeutung von *diakonia* in der Urkirche. Anhand dreier neutestamentlicher Textstellen (Phil 1,1; Röm 16,1f und 1 Tim 3,8–13) wird die Frage nach Diakoninnen in der Urkirche geklärt. In Bezug auf Phil 1,1 wird in dieser Arbeit darauf eingegangen, inwieweit bei den erwähnten *episkopoi* und *diakono*i bereits von einem Amtsverständnis auszugehen ist. In Röm 16,1f wird Phöbe als *diakonos* bezeichnet. Hier wird mit Blick auf Phil 1,1 geklärt, ob Phöbe als erste namentlich genannte Diakonin zu verstehen ist. Außerdem wird dargelegt, ob die in 1 Tim 3,8–13 genannten Frauen Diakoninnen waren. Abschließend bietet diese Arbeit einen kurzen Blick in die Wirkungsgeschichte der genannten neutestamentlichen Stellen und zieht Schlussfolgerungen für die aktuelle Debatte um das Diakoniat für Frauen innerhalb der katholischen Kirche.

Schlagwörter:

Diakonin, Diakoniat, Frau, Phil 1,1, Röm 16,1f, 1Tim 3,8–13, Urkirche, diakonos

Englische Fassung

Within the Catholic Church, the question of opening the diaconate for women has been discussed for about a century, and was brought back to public interest, when Pope Francis announced a commission, which he established in August 2016, and whose purpose is to clarify the role of the female diaconate in the Early Church. Based on these considerations of the Vatican, the aim of this work is to clarify the question of the female diaconate in the Early Church.

This investigation describes the development of the discussion within the Catholic Church about opening the diaconate for women and presents current positions concerning this topic. With the purpose of forming a basis for the following interpretation of certain passages from the Bible, there follows a description of the development of the office in the Early Church and the meaning of the term *diakonia*. Based on three passages of the New Testament (Phil 1,1; Rom 16,1f and 1 Tim 3,8–13) the existence of female deacons in the Early Church will be clarified. As for Phil 1,1, the question is if the mentioned terms *episkopoi* and *diakono*i are already meant as offices. In Rom 16,1f Phoebe is called *diakonos*. Here, Phil 1,1 will be used in order to investigate if Phoebe is the first mentioned female deacon within the New Testament. Afterwards, it will be clarified if the women mentioned in 1 Tim 3,8–13 are deaconesses or not. Finally, this diploma thesis offers a short review of the development of the female diaconate in the different Christian denominations and draws conclusions for the Catholic Church today.

Key words:

Deaconess, diaconate, woman, Phil 1,1, Rom 16,1f, 1 Tim 3,8–13, Early Church, diakonos

Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN

Name	Christina Pinger
Adresse	Teichgasse 19 2222 Bad Pirawarth
Staatsangehörigkeit	Österreich
Geburtsdatum und -ort	17. Juli 1993, Mistelbach

AUSBILDUNG

seit Okt. 2012	Lehramtsstudium UF Spanisch und UF katholische Religion, Universität Wien
2007 – 2012	Höhere Lehranstalt für wirtschaftliche Berufe Mistelbach, Schwerpunkt: Tschechisch
2003 – 2007	Hauptschule Gaweinstal
1999 – 2003	Volksschule Bad Pirawarth

SPRACHKENNTNISSE

Deutsch	Muttersprache
Englisch	sehr gute Kenntnisse
Spanisch	sehr gute Kenntnisse
Katalanisch	gute Kenntnisse
Tschechisch	Grundkenntnisse
Latein	Grundkenntnisse

BERUFLICHE ERFAHRUNG

seit Jän. 2017	Studentische Hilfskraft am Institut für Romanistik, Universität Wien
Okt. 2013 – Sept. 2016	Buchhalterin bei der Firma Szerb, Schönkirchen
Juli 2012 – Okt. 2013	Servicemitarbeiterin im Stadtwirtshaus Wolkersdorf
Juli 2011	Buchhaltungsassistentin in der Steuerberatungskanzlei Geyer & Geyer, Mistelbach
Juni – August 2010	Rezeptionistin im Hotel Ivory Playa, Alcúdia – Mallorca
Juli 2009	Buchhaltungsassistentin in der Firma Glatz GmbH & Co KG, Wien
Juli 2008	Servicemitarbeiterin im Gasthaus „Zum Holunderstrauch“, Wien